
INDIA

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME CINQUANTE-TROISIÈME

ANGERS, IMPRIMERIE DE A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. JEAN RÉVILLE

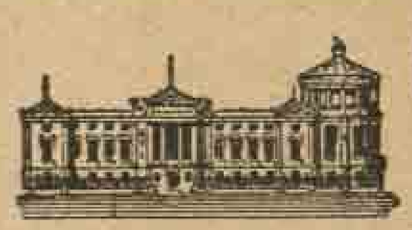
AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, I. GOLDZIHER, L. LÉGER, ISRAEL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, G. MASPERO, ED. MONTET, P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, ALBERT RÉVILLE, M. REVON, J. TOUTAIN, ETC.

Secrétaire de la Rédaction : M. PAUL ALPHANDÉRY.

VINGT-SEPTIÈME ANNÉE

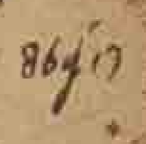
TOME CINQUANTE-TROISIÈME





PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1906



LES CULTES D'ASIE MINEURE

DANS LE PAGANISME ROMAIN[1]

Le premier culte oriental[2] que les Romains adoptèrent fut celui de la grande déesse de Phrygie, adorée à Pessinonte et sur l'Ida, et qui prit en Occident le nom de *Magna Mater deum Idaea*. On peut étudier son histoire en Italie durant six siècles et suivre les transformations qui firent peu à peu de croyances naturalistes très primitives des mystères spiritualisés, qu'on tenta d'opposer au christianisme. Nous essayerons d'esquisser ici les phases successives de cette lente métamorphose.

On peut dire — c'est là une exception unique — que la première cause de la grandeur de ce culte dans le monde latin fut une circonstance fortuite. En l'an 205 av. J.-C., alors qu'Hannibal, vaincu mais toujours menaçant, se maintenait encore dans les montagnes du Bruttium, des pluies répétées de pierres effrayèrent le peuple romain. Les livres sibyllins, consultés selon l'usage sur ce prodige, pro-

1) Le présent article est l'une des conférences faites au Collège de France, en novembre 1905, en vertu de la Fondation Michonis, sur *Les religions orientales dans le paganisme romain*, par M. Franz Cumont, professeur à l'Université de Gand. [N. D. L. R.]

2) BIBLIOGRAPHIE : Jean Réville, *Religion sous les Sévères*, p. 62 ss. — Drexler dans Roscher, *Lexikon der Mythol.*, s. v., « Mater », t. II, 2932 ss. — Wissowa, *Religion und Cultus der Römer*, p. 263 ss., où l'on trouvera, p. 271, la bibliographie antérieure. — Showermann, *The Great Mother of the Gods* (Bulletin of the University of Wisconsin, n° 43), Madison, 1901. — Hepding, *Attis, seine Mythen und sein Kult*, Giessen 1903. — Dill, *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*, Londres, 1905, p. 547 ss. — M. Henri Graillot recueille depuis de longues années, en vue d'une publication d'ensemble, les monuments du culte de Cybèle.

mirent que l'ennemi serait chassé de l'Italie, si la Grande Mère phrygienne de l'Ida était amenée à Rome. Grâce à l'amitié du roi Attale, l'aérolithe noir qui passait pour être le siège de la déesse et que ce prince avait emporté peu auparavant de Pessinonte à Pergame, fut remis aux ambassadeurs du Sénat. Reçu à Ostie conformément à l'ordre de l'oracle par le meilleur citoyen de l'État — cet honneur échut à Scipion Nasica — il fut transporté par les matrones les plus respectables au milieu des acclamations de la foule et de la fumée de l'encens jusqu'au Palatin, où il fut solennellement installé (nones d'avril 204). Cette entrée magnifique s'auréola plus tard de légendes merveilleuses. La même année, Scipion portait la guerre en Afrique, et bientôt Hannibal forcé de l'y rejoindre, était vaincu à Zama. La prédiction de la sybille s'était réalisée : Rome était délivrée de la longue terreur punique. La divinité étrangère reçut des hommages proportionnés au service qu'elle avait rendu. On lui éleva un temple au sommet du Palatin, et des fêtes, accompagnées de jeux scéniques, les *ludi Megalenses*, commémorèrent chaque année la date de la dédicace du sanctuaire et celle de l'arrivée de la déesse (4-10 avril).

Qu'était-ce que ce culte asiatique qu'une circonstance extraordinaire venait ainsi de transplanter brusquement au cœur de Rome? Il avait déjà passé par un long développement et des croyances d'origines diverses s'y étaient combinées. On y trouve d'abord des usages primitifs de la religion d'Anatolie, qui se sont perpétués en partie jusqu'à nos jours à travers le christianisme et l'islamisme. Comme les paysans Kizil-Bash actuels, les anciennes populations de la péninsule se réunissaient, pour célébrer leurs fêtes, sur le sommet de montagnes où croissaient des pins que la cognée ne pouvait toucher[1]. Cybèle siégeait sur les hautes cimes de l'Ida et du Bérécynthe, et le pin fut toujours consacré à Attis. Ces campagnards

1) Arrien, fr. 30 (*FHG*, III, 592). Cf. nos *Studia Pontica*, 1905, p. 172, s. et Stace, *Achill.*, II, 345 : *Phrygas lucos... vetitasque solo procumbere pinus.*

révéraient, en même temps que les arbres, des pierres, rochers ou bétyles tombés du ciel : tel celui qui fut apporté de Pessinonte à Pergame et à Rome. Ils accordaient aussi leurs hommages à certains animaux, surtout au plus puissant d'entre eux, au lion, qui sans doute avait été autrefois le *totem* de tribus sauvages : le lion resta, dans le mythe et dans l'art, la monture ou l'attelage de la Grande Mère. Leur conception de la divinité était imprécise et impersonnelle : une déesse de la Terre, appelée Mâ ou Cybèle, était vénérée comme la mère féconde de toutes choses ; à côté d'elle un dieu, Attis ou Papas, était regardé comme son époux ; mais dans ce couple divin la première place appartenait à la femme, souvenir d'une période où régnait le matriarcat[1].

Lorsque, à une date très reculée, les Phrygiens, venus de Thrace, s'introduisirent comme un coin au milieu des vieilles populations anatoliques, ils adoptèrent les vagues déités du pays, en les identifiant avec les leurs suivant le procédé habituel du paganisme. Attis fut ainsi assimilé au Dionysos-Sabazios des conquérants, ou du moins il lui emprunta certains traits de son caractère. Ce Dionysos thrace était un dieu de la végétation dont M. Foucart a dépeint parfaitement la nature sauvage[2]. « De tout temps, les hauts sommets boisés, les épaisses forêts de chênes et de pins, les antres tapissés de lierre sont restés son domaine préféré. Les mortels, soucieux de connaître la puissante divinité qui règne dans ces solitudes, n'avaient d'autre moyen que d'observer ce qui se passait dans son royaume, et de la deviner par les phénomènes où elle manifestait sa puissance. A voir les ruisseaux se précipiter en cascades écumeuses et bruyantes, à entendre le mugissement des taureaux qui paissent sur les hauts plateaux et les bruits étranges de la forêt battue par le vent, les Thraces s'imaginèrent reconnaître la voix et les appels du maître de cet empire, ils se figurèrent un dieu qui se plaisait, lui aussi,

1) Cf. Ramsay, *Cities and bishoprics of Phrygia*, I, p. 7, p. 94 ss.
2) Foucart, *Le culte de Dionysos en Attique* (Extr. des *Mém. Acad. Inscr.*, t. XXXVII), 1904, p. 22 ss.

aux bonds désordonnés et aux courses folles à travers la montagne boisée. La religion s'inspira de cette conception : le plus sûr moyen pour les mortels de gagner les bonnes grâces de la divinité, c'est de l'imiter, et, dans la mesure du possible, de conformer leur vie à la sienne. Aussi, les Thraces s'efforcèrent-ils d'atteindre ce délire divin qui transportait leur Dionysos, et ils crurent y parvenir en suivant leur maître, invisible et présent, dans ses courses sur la montagne. »

Ces croyances, ces rites, à peine modifiés, se retrouvent dans le culte phrygien, avec cette différence qu'au lieu de vivre « dans un isolement farouche », le dieu de la végétation, Attis, est uni à la déesse de la Terre. Quand la tempête sifflait dans les forêts du Bérécynthe ou de l'Ida, c'était Cybèle qui traînée par des lions rugissants, parcourait le pays en se lamentant sur la mort de son amant. Le cortège de ses fidèles se précipitait à sa suite à travers les halliers, en poussant de longs cris qu'accompagnaient le bruit strident des flûtes, les coups sourds du tambourin et le cliquetis des castagnettes. Enivrés par les clameurs et le vacarme des instruments, exaltés par leurs élans impétueux, ils cédaient haletants, éperdus, aux transports de l'enthousiasme sacré. Catulle nous a laissé de cette possession divine une description dramatique[1].

Le culte de Phrygie, comme la nature de cette région, était peut-être plus violent encore que celui de la Thrace. Le climat du plateau d'Anatolie est extrême. L'hiver y est rude, long, glacé; les pluies du printemps développent soudain une floraison vigoureuse, que grillent les ardeurs de l'été. Les brusques contrastes de cette nature, tour à tour généreuse et stérile, éclatante et morose, y provoquaient des excès de tristesse et de joie inconnus dans ces régions tempérées et souriantes où jamais la terre n'est ensevelie sous la neige ni brûlée par le soleil. Les Phrygiens pleuraient désespérément la longue agonie et la mort de la végétation, puis lorsqu'en mars la verdure reparaissait, ils s'abandonnaient à

1. Catulle, LXIII.

toute l'exaltation d'une joie tumultueuse. Des rites sauvages, inconnus ou atténués en Thrace, exprimaient en Asie la véhémence de ces sentiments opposés. Au milieu de leurs orgies, après des danses échevelées, les Galles se blessaient volontairement, se grisaient à la vue du sang répandu, et, en en arrosant les autels, croyaient s'unir à leur divinité; ou bien, arrivés au paroxysme de leur frénésie, ils sacrifiaient aux dieux leur virilité, comme le font aujourd'hui encore certains dissidents russes.

Voilà quelle était la religion que les Romains venaient d'accueillir et d'adopter; il s'y trouvait un fonds ancien d'idées religieuses très primitives et très grossières : culte des arbres, des pierres, des animaux, puis, à côté de ce fétichisme superstitieux, des cérémonies à la fois sensuelles et orgiaques, tous les rites furibonds et extatiques de ces Bacchanales que les pouvoirs publics devaient interdire peu d'années plus tard.

Quand le Sénat apprit à mieux connaître la divinité que la Sibylle venait de lui imposer, il dut être fort embarrassé du cadeau qu'Attale lui avait fait. L'emportement enthousiaste, le sombre fanatisme de la dévotion phrygienne contrastaient violemment avec la dignité calme, la réserve honnête de la religion officielle, et ils excitaient dangereusement les esprits. Les galles émasculés étaient un objet de mépris et de dégoût, et ce qui chez eux passait pour un acte méritoire, était, au moins sous l'empire, un crime puni par le droit pénal[1]. Les autorités furent balancées entre le respect dû à la puissance déesse, qui avait délivré Rome des Carthaginois, et celui qu'elles éprouvaient pour le *mos maiorum*. Elles se tirèrent d'affaire en isolant complètement le nouveau culte, de façon à se prémunir contre la contagion. Défense fut faite à tout citoyen d'entrer dans le clergé de la déesse exotique ou de prendre part à ses orgies sacrées. Les rites barbares selon lesquels la Grande Mère voulait être adorée,

1) Dig. 48, 8, 4, 2 « *Nemo liberum servumve invitum sinentemve castrare debet.* » Cf. Mommsen, *Strafrecht*, p. 637.

furent accomplis par des prêtres phrygiens et des prêtresses phrygiennes. Les fêtes célébrées en son honneur par le peuple tout entier, les *Megalensia*, n'avaient rien d'oriental, et furent organisées conformément aux traditions romaines.

Une anecdote caractéristique, rapportée par Diodore[1], permet d'apprécier quels étaient, à la fin de la république, les sentiments populaires à l'égard de ce culte asiatique. Du temps de Pompée, un grand prêtre de Pessinonte étant venu à Rome, se présenta au forum en grand costume sacerdotal, couronné d'un diadème d'or et vêtu d'une longue robe brodée, et, sous prétexte que la statue de sa déesse avait été profanée, il voulut prescrire des expiations publiques. Mais un tribun lui défendit de porter la couronne royale, et la plèbe, en l'écoutant, s'ameuta contre lui, et l'obligea à se réfugier précipitamment dans sa demeure. Plus tard on lui fit, il est vrai, amende honorable, mais cette histoire montre combien la foule était encore éloignée alors de la vénération dont furent entourés un siècle plus tard Cybèle et son clergé.

Le culte phrygien, étroitement contrôlé, mena ainsi une existence obscure jusqu'à l'empire : c'est la première période de son histoire à Rome. Il n'attirait l'attention qu'à certaines fêtes où ses prêtres, revêtus de costumes bigarrés et chargés de lourds bijoux, traversaient processionnellement les rues aux sons des tambourins. Ces jours-là ils avaient le droit, concédé par le sénat, de faire de maison en maison une collecte pour les besoins de leur temple. Ils passaient le reste de l'année confinés dans leur enclos sacré du Palatin, célébrant dans une langue étrangère des cérémonies étrangères. Ils font si peu parler d'eux à cette époque qu'on ignore à peu près tout de leurs pratiques comme de leur foi. On a même pu soutenir qu'Attis n'était pas sous la République adoré avec sa compagne la Grande Mère — à tort sans doute, car les deux personnages de ce couple divin durent être inséparables dans le rite comme dans le mythe[2].

1) Diodore, XXXVI, 6; cf. Plutarque, *Marius*, 17.
2) Cf. Hepding, *l. c.*, 142.

Mais malgré la surveillance policière qui l'entourait, malgré les précautions et les préjugés qui l'isolaient, la religion phrygienne vivait : une brèche avait été pratiquée dans la forteresse lézardée des vieux principes romains, et tout l'Orient finit par y passer.

Dès la fin de la République, une seconde divinité d'Asie Mineure, apparentée de près à la Grande Mère, s'était établie dans la capitale. Durant les guerres contre Mithridate, les soldats romains apprirent à révérer la grande déesse des deux Comane, Mâ, adorée dans les gorges du Taurus et sur les bords de l'Iris par tout un peuple d'hiérodules. Elle était, comme Cybèle, une vieille divinité anatolique, personnification de la nature féconde. Seulement son culte n'avait pas subi l'influence de la Thrace, mais, comme toute la religion de la Cappadoce, celle des Sémites et des Perses[1]. Il est certain qu'elle se confondit avec l'Anâhita des mazdéens, dont la nature se rapprochait de la sienne. Ses rites étaient plus sanguinaires encore et plus farouches que ceux de Pessinonte, et elle avait pris ou conservé un caractère guerrier qui la fit assimiler à la Bellone italique. La superstition du dictateur Sylla, à qui cette protectrice invincible des combats était apparue en songe, l'engagea à introduire son culte à Rome. Les cérémonies effrayantes de celui-ci firent grande impression. Ses fanatiques — c'est le nom qu'on donnait à ses serviteurs — vêtus de robes noires, tournoyaient au son du tambour et des trompettes, puis quand le vertige les saisissait, que l'anesthésie était obtenue, ils se tailladaient les bras et le corps à grands coups de glaive et de hache, s'exaltaient en voyant couler le sang, en aspergeaient la statue de la déesse et ses fidèles, et même le buvaient longuement. Enfin, saisis d'un délire prophétique, ils prédisaient l'avenir aux assistants.

Ce culte féroce excita d'abord la curiosité ; mais il ne jouit jamais d'une grande considération. Il semble que la Bellone cappadocienne soit entrée dans le cortège des divinités

1) Nous avons insisté sur ce point dans une autre conférence.

subordonnées à la *Magna Mater*, et soit devenue, comme le disent les textes, sa suivante (*pedisequa*)[1]. Néanmoins la vogue passagère dont jouit vers le début de notre ère cette Mâ exotique, montre l'influence grandissante de l'Orient et particulièrement celle des religions d'Asie Mineure.

La défiance craintive qu'on avait témoignée au culte de Cybèle et d'Attis fit place au commencement de l'empire à une faveur déclarée. Les restrictions qui lui avaient été imposées furent abolies : les *archigalles* furent choisis désormais parmi les citoyens romains, et les fêtes des dieux phrygiens furent célébrées à Rome solennellement et officiellement avec plus de pompe qu'elles n'en avaient eu à Pessinonte.

L'auteur de ce changement fut, suivant Jean Lydus, l'empereur Claude : on a douté du renseignement fourni par ce compilateur infime, et l'on a prétendu retarder la date de cette transformation jusqu'à l'époque des Antonins, mais c'est là une erreur. Le témoignage des inscriptions confirme celui de l'écrivain byzantin[2]. C'est Claude, malgré son amour de l'archaïsme, qui consentit à cette innovation et nous pouvons, pensons-nous, en deviner le motif.

Sous son prédécesseur Caligula, le culte d'Isis fut autorisé par les pouvoirs publics après une longue résistance. Ses fêtes émouvantes, ses processions imposantes lui assuraient un succès considérable. La concurrence dut être désastreuse pour les prêtres de la *Magna Mater*, relégués dans leur temple du Palatin, et le successeur de Caligula ne put faire moins que d'accorder à la déesse phrygienne, depuis si longtemps établie dans la cité, la faveur que venait d'obtenir l'Égyptienne admise tout récemment à Rome. Claude empêchait ainsi une prépondérance trop marquée de cette seconde étrangère en Italie, et offrait un dérivatif au courant de la

1) Wissowa, *op. cit.*, p. 291.
2) Hepding, *op. cit.*, p. 145 s. Cf. Pauly-Wissowa, *Realenc.* s. v. « Dendrophori », col. 216 et Suppl., col. 225, s. v. « Attis ».

superstition populaire. Isis devait être fort suspecte à un prince épris des vieilles institutions nationales[1].

L'empereur Claude donc introduisit un cycle nouveau de fêtes qui se célébraient du 15 au 27 mars, au moment où commence le printemps et où renaît la végétation, que personnifie Attis. Nous connaissons passablement les divers actes de ce grand drame mystique. Le 15 un cortège de *cannophores* ou porte-roseau y préludait : ils commémoraient sans doute la découverte par Cybèle d'Attis, qui, selon la légende, avait été exposé enfant sur les bords du Sangarius, le grand fleuve de Phrygie. A l'équinoxe, commençait la véritable action : un pin était abattu et transporté dans le temple du Palatin par une confrérie, qui devait à cette fonction son nom de *dendrophores* (porte-arbre)[2]. Ce pin, enveloppé, comme un cadavre, de bandelettes de laine et enguirlandé de violettes, figurait Attis mort : celui-ci n'était primitivement que l'esprit des plantes et un très ancien rite agraire des campagnards phrygiens se perpétuait, à côté du palais des Césars, dans les honneurs rendus à cet « arbre de mars ». Le lendemain était un jour de tristesse et d'abstinence, où les fidèles jeûnaient et se lamentaient autour du dieu défunt. Le 24 porte dans les calendriers le nom significatif de *Sanguis*. On y a reconnu la célébration des funérailles d'Attis, dont on apaisait les mânes par des libations de sang, comme on l'aurait fait pour un simple mortel. Les galles, mêlant leurs ululations aiguës au son aigre des flûtes, se flagellaient, s'entaillaient les chairs, et les néophytes, arrivés au comble de la frénésie, accomplissaient, insensibles à la douleur, à l'aide d'une pierre tranchante le sacrifice suprême[3]. Une veillée mystérieuse suivait peut-être ; puis, le 25 mars, on passait brusquement des cris de désespoir à une jubilation délirante : c'était les « Hilaries ». Avec le renouveau de la nature, Attis

1) Cf. Tacite, *Annales*, XI, 15.
2) Frazer, *The Golden Bough*, II², p. 130 ss.
3) Hepding, p. 160 ss. cf. les textes de l'*Ambrosiaster* cités *Revue hist. et litt. relig.*, t. VIII, p. 1903, p. 423, n. 1.

s'éveillait de son long sommeil de mort ; et, en des réjouissances déréglées, des mascarades pétulantes, des banquets plantureux, on donnait libre cours à la joie provoquée par sa résurrection. Après vingt-quatre heures d'un repos indispensable (*Requietio*), les fêtes se terminaient, le 27, par une longue procession qui déployait son faste à travers les rues et la campagne de Rome : on conduisait la statue d'argent de Cybèle sous une pluie de fleurs jusqu'au ruisseau de l'Almo, où, suivant un rite très répandu dans l'antiquité, elle était baignée et purifiée (*Lavatio*).

Le culte de la Mère des dieux avait pénétré dans les pays helléniques longtemps avant qu'il fût accueilli à Rome, mais il y prit une forme particulière, et y perdit généralement son caractère barbare. L'esprit grec éprouva une répulsion invincible pour le personnage équivoque d'Attis. La *Magna Mater* italique, qui se distingue nettement de sa congénère hellénisée, pénétra et s'imposa avec la religion romaine dans toutes les provinces latines : en Espagne, en Bretagne, dans les pays Danubiens, en Afrique et surtout en Gaule[1]. A Autun, le char de la déesse, traîné par des bœufs, était encore au IVe siècle promené en grande pompe dans les champs et les vignes pour en assurer la fécondité[2]. Les *dendrophores* qui, nous l'avons vu, portaient le pin sacré dans les fêtes du printemps, formaient dans les municipes des associations reconnues par l'État, et qui, en même temps que de leur mission religieuse, étaient chargées du service de nos pompiers. Ces bûcherons ou charpentiers, capables de couper l'arbre divin d'Attis, savaient aussi en cas de besoin faire tomber les poutres des maisons incendiées. Dans tout l'empire, le culte, avec les confréries qui en dépendaient, était

1) Sur cette diffusion : Drexler dans Roscher, *Lexikon*, s. v. « Meter » 5918 ss.

2) Grégoire de Tours, *De glor. confess.*, c. 76. Cf. *Passio S. Symphoriani* dans Ruinart, *Acta sinc.*, éd. de 1859, p. 125. — Le *carpentum*, dont parlent ces textes, se retrouve en Afrique, cf. *CIL.*, VIII, 8457 et Gsell, *Rev. archeol.*, 1904, I, p. 353 ; Hepding, *l. c.* 173, n. 7.

placé sous la haute surveillance des quindécimvirs de la capitale, qui conféraient aux prêtres leurs insignes. La hiérarchie sacerdotale et les droits accordés au clergé et aux fidèles durent être exactement réglés par une série de sénatusconsultes. C'est donc comme dieux romains avec les autres dieux romains que ces Phrygiens, qui avaient obtenu la grande naturalisation et étaient entrés dans les cadres officiels, furent adoptés par les populations de l'Occident, et cette propagation se distingue nettement de celle de toutes les autres religions orientales. L'action du gouvernement agit ici concurremment avec les tendances qui attiraient les foules dévotes vers ces divinités asiatiques.

Cet entraînement populaire fut le résultat de causes variées. Les anciens nous ont conservé le souvenir de l'impression que produisaient sur les masses ces brillants cortèges, où Cybèle passait sur son char aux sons d'une musique entraînante, conduite par des prêtres revêtus de costumes éclatants et surchargés d'amulettes, et précédée de la longue théorie des initiés et des membres des confréries, pieds-nus, portant leurs insignes. Ce n'était là encore qu'une sensation toute fugitive et extérieure, mais s'il pénétrait dans le temple, le néophyte était saisi d'un trouble plus profond. Combien pathétique était l'histoire de la déesse cherchant le corps de son amant fauché à la fleur de l'âge « ainsi que l'herbe des champs » ! Combien émouvants ces offices funèbres et sanglants, où l'on pleurait longuement le trépas cruel du jeune homme, puis ces hymnes de triomphe et ces chants d'allégresse, où l'on acclamait son retour à la vie ! La dévotion féminine surtout trouvait dans ces cérémonies un aliment et une jouissance singulière, — car toujours la Grande Mère, déesse féconde et nourricière, fut adorée surtout par les femmes.

De plus, on attachait à la pratique pieuse de cette religion des espoirs infinis. Les Phrygiens, comme les Thraces, crurent de bonne heure à l'immortalité de l'âme. De même qu'Attis mourait et ressuscitait chaque année, de même ses fidèles

devaient après leur décès renaître à une vie nouvelle. Les usages funéraires attestent la vivacité de cette croyance. On a trouvé dans certaines villes, notamment à Amphipolis de Macédoine, les sépultures remplies d'une quantité de statuettes de terre cuite qui représentent le pâtre Attis[1], et jusqu'en Germanie les pierres tombales sont fréquemment décorées de figures de jeunes gens, en costume oriental, tristement appuyés sur un bâton noueux (*pedum*), où l'on a reconnu le même Attis. A la vérité, nous ignorons de quelle manière les disciples occidentaux des prêtres phrygiens concevaient la félicité dans l'au-delà. Peut-être croyaient-ils, comme les sectateurs de Sabazius, que les bienheureux étaient admis sous la conduite d'Hermès psychopompe à un grand festin céleste, auquel préparaient les repas sacrés des mystères[2].

Mais ce qui fit certainement la force principale de cette religion importée, c'est comme nous l'avons dit, qu'elle était officiellement reconnue. Elle eut ainsi entre toutes celles qui vinrent de l'Orient, une situation privilégiée, du moins au début de l'empire. Elle ne jouissait pas seulement d'une tolérance précaire et limitée ; elle n'était pas soumise à l'arbitraire de la police et au droit de coercition des magistrats ; ses confréries n'étaient pas constamment menacées de dissolution et ses prêtres d'expulsion. Elle était publiquement autorisée et dotée, ses fêtes étaient marquées dans le calendrier des Pontifes, ses associations de dendrophores étaient, en Italie et en province, des organes de la vie municipale, et elles possédaient la personnalité civile.

Aussi n'est-il pas surprenant que d'autres cultes étrangers, transportés à Rome, aient cherché à se prémunir contre les

1) Perdrizet, *Bull. corr. hell.*, XIX, 1905, p. 534 ss.
2) Nous connaissons ces croyances des Sabaziastes par les fresques des catacombes de Prétextat (cf. *infra*), et le *Mercurius nuntius*, qui y guide la défunte, se retrouve sous le nom grec d'Hermès à côté d'Attis ; cf. Hepding, p. 263. — L'inscription *CIL.*, VI, 509 = *IGSI.*, 1018 doit peut-être être complétée : [Ἑρμῇ] τε γενάρχῃ ; cf. VI, 499. — L'Hermès thrace est déjà mentionné dans Hérodote, cf. Maury, *Relig. de la Grèce*, III, p. 136.

dangers d'une existence illicite par une alliance avec celui de la Grande Mère. Celle-ci, dans bien des cas, consentit volontiers à des accords et à des compromis, par lesquels, en réalité, elle recevait souvent autant qu'elle donnait. En échange d'avantages matériels, elle acquérait toute l'autorité morale des dieux qui entraient dans sa clientèle. Cybèle et Attis tendirent ainsi à absorber la plupart des divinités d'Asie Mineure qui franchirent la mer Ionienne. Son clergé chercha certainement à constituer une religion assez large pour que les émigrés des diverses régions de la vaste péninsule, gens de toute classe, esclaves, marchands, soldats, fonctionnaires et érudits, pussent retrouver en elle leurs dévotions nationales. Et de fait aucun autre dieu anatolique ne put guère maintenir son indépendance à côté de ceux de Pessinonte[1].

Nous ne connaissons pas assez exactement le développement interne des mystères phrygiens pour pouvoir noter par le menu l'accession successive de tous ces apports. Mais on peut du moins fournir la preuve que certains cultes sont venus s'associer à celui qu'on pratiquait depuis la République dans le temple du Palatin.

Attis porte dans les dédicaces du IV[e] siècle l'épithète de *Menotyrannus*. On interprétait sans doute à cette époque ce titre comme signifiant « maître des mois », Attis étant alors conçu comme le soleil qui chaque mois entre dans un nouveau signe du zodiaque[2]. Mais ce n'est pas là le sens primitif de l'expression : « Mên tyrannos » est mentionné avec une tout autre signification dans de nombreuses inscriptions de l'Asie Mineure. Τύραννος, maître, est un mot que les Grecs empruntèrent au lydien, et l'on honorait de ce titre de « tyran » Mên, vieille divinité barbare qu'adoraient la

1) En dehors de Bellone-MA, qui leur fut soumise (cf. *supra* p. 8) et de Sabazius, aussi juif que phrygien, il n'y a qu'un seul dieu d'Asie Mineure, le Zeus Bronton (Tonnant) de Phrygie, qui fasse quelque figure dans l'épigraphie romaine. Cf. Pauly-Wissowa s. v. et Suppl. I, col. 258.

2) Cf. *CIL.*, VI, 499 : *Attidi menotyranno invicto*. « Invictus » est l'épithète propre des divinités solaires.

Phrygie entière et les régions circonvoisines[1]. Les tribus anatoliques depuis la Carie jusqu'au fond des montagnes du Pont vénéraient sous ce nom un dieu lunaire, qui était conçu comme régnant à la fois sur le ciel et sur le monde souterrain, l'astre des nuits ayant été souvent mis en rapport avec le sombre royaume des morts. On attribuait à son action céleste la croissance des plantes, la prospérité du bétail et de la volaille, et les villageois l'invoquaient comme le protecteur de leurs fermes et de leur canton. Ils plaçaient aussi sous la sauvegarde de ce seigneur des ombres leurs sépultures rustiques. Nul n'était plus populaire dans les campagnes.

Ce dieu puissant pénétra de bonne heure en Grèce. Dans la population mêlée des ports de la mer Egée, au Pirée, à Rhodes, à Délos, à Thasos, se fondèrent des associations religieuses pour l'adorer. En Attique, où l'on constate sa présence depuis le IVe siècle, ses monuments par leur nombre et leur variété se placent à côté de ceux de Cybèle. Au contraire dans l'occident latin on ne trouve aucune trace de son culte. Pourquoi ? C'est qu'il a été absorbé par celui de la *Magna Mater*. En Asie même, Attis et Mèn avaient été parfois considérés comme identiques, et ce rapprochement ancien permit de confondre complètement à Rome ces deux personnages en réalité très différents. Une statue de marbre, découverte à Ostie, nous montre Attis portant le croissant lunaire, qui est l'attribut caractéristique de Mèn. Son asssimilation au « tyran » des régions inférieures dut amener la transformation du pâtre de l'Ida en maître des enfers, fonction qui se combina aisément avec celle, qui lui appartenait déjà, d'auteur de la résurrection.

Un second titre donné à Attis révèle une autre influence. Une inscription romaine est consacrée à Attis le Très-Haut, Ἄττει ὑψίστῳ[2]. Cette épithète est très significative. En Asie Mineure « Hypsistos » est l'appellation qu'on employait pour

1) Paul Perdrizet, *Mèn* (Bull. Corr. hell., t. XX); Drexler dans Roscher, *Lexikon*, s. v., t. II, 2687 ss.

2) *CIL.*, VI, 50 = *1651*, 1018.

désigner le Dieu d'Israël[1]. Il s'était constitué de nombreux thiases païens qui, sans se soumettre à toutes les pratiques de la synagogue, rendaient cependant un culte exclusif au Très-Haut, Dieu suprême, Dieu éternel, Dieu créateur, auquel tous les mortels devaient leurs hommages. C'est bien ainsi que l'auteur de la dédicace concevait le compagnon de Cybèle, car le vers continue : καὶ συνέχοντι τὸ πᾶν, « à toi qui contiens et maintiens toutes choses »[2]. Faut-il donc croire que le monothéisme hébraïque aurait eu quelque action sur les mystères de la Grande Mère ? La chose n'est nullement improbable. Nous savons que de nombreuses colonies juives furent établies en Phrygie par les Séleucides et que ces Israélites expatriés se prêtèrent à des accommodements pour concilier leur foi héréditaire avec celle des païens au milieu desquels ils vivaient. Il se pourrait que le clergé de Pessinonte eût de son côté subi l'ascendant de la théologie biblique. Attis et Cybèle sont devenus sous l'empire les « dieux tout puissants » (*omnipotentes*) par excellence, et il est difficile de ne pas voir dans cette conception nouvelle un emprunt aux doctrines sémitiques ou chrétiennes, mais plus probablement sémitiques[3].

1) Hypsistos, Schürer, *Sitzungsb. Akad. Berlin*, t. XIII, 1897, p. 200 s. et notre *Hypsistos* (Suppl. *Revue instr. publ. en Belgique*), 1897.

2) L'expression est empruntée à la langue des mystères : l'inscription citée est de 370 ap. J.-C. En 364, Agorius Prétextatus parle, à propos d'Eleusis, de « συνέχοντα τὸ ἀνθρώπειον γένος ἁγιώτατα μυστήρια (Zosime, IV, 3, 2). Antérieurement les oracles chaldéens appliquent au dieu intelligible l'expression μέτρα συνέχοντα τὰ πάντα (Kroll, *De Orac. Chaldaicis* p. 19).

3) Henri Graillot, *Les dieux Tout-Puissants Cybèle et Attis* (*Revue archéol.*, 1904, I), p. 331 ss. — M. Graillot est enclin à admettre plutôt une influence chrétienne, mais *omnipotentes* est employé comme épithète *liturgique* en l'année 288 ap. J.-C., et vers la même époque Arnobe (VII, 32) se sert de la périphrase *omnipotentia numina* pour désigner les dieux phrygiens, certain d'être compris de tous. Son usage devait donc dès lors être général et remonter à une époque bien antérieure. De fait, on trouve déjà à Délos une dédicace Διὶ τῷ πάντων κρατοῦντι καὶ Μητρὶ μεγάλῃ τῇ πάντων κρατούσῃ (*Bull. hell.*, 1882, p. 502 n° 25) qui fait souvenir du παντοκράτωρ des Septante, et M. Graillot (*l. c.*, p. 328, n. 7) rappelle avec raison à ce propos que sur certains bas-reliefs Cybèle est réunie au Théos Hypsistos — au dieu d'Israël. Cf. Perdrizet, *Bull. hell.*, XXIII, 1899, p. 598.

C'est une question fort obscure que celle à laquelle nous touchons ici : quelle put être à l'époque alexandrine et au début de l'empire l'influence du judaïsme sur les mystères? On s'est souvent préoccupé d'établir celle que les croyances païennes avaient exercée sur les Juifs, on a montré comment le monothéisme d'Israël fut hellénisé à Alexandrie, comment la propagande juive groupa autour des synagogues des prosélytes qui, sans observer toutes les prescriptions de la Loi mosaïque, révéraient cependant le Dieu unique. Mais on n'a pas cherché ou réussi à déterminer jusqu'à quel point le paganisme fut modifié par une infiltration d'idées bibliques. Cette transformation dut nécessairement s'opérer en quelque mesure. Un si grand nombre de colonies juives étaient dispersées dans tout le bassin de la Méditerranée, elles furent longtemps animées d'un si ardent esprit de prosélytisme qu'elles durent fatalement imposer quelques-unes de leur conceptions aux idolâtres qui les entouraient. Les textes magiques — qui sont presque les seuls documents littéraires originaux du paganisme que nous possédions — nous révèlent clairement ce mélange de la théologie des Juifs avec celle des autres peuples. Les noms de Iao (Iahwé), de Sabaoth ou ceux des anges s'y rencontrent fréquemment à côté de ceux de divinités égyptiennes ou grecques. Particulièrement en Asie Mineure, où les Israélites formaient un élément considérable et influent de la population, il dut se produire une pénétration réciproque des vieilles traditions indigènes et de la religion des étrangers venus d'au delà du Taurus.

Elle s'opéra certainement dans les mystères très proches de ceux d'Attis, ceux d'un dieu qui fut souvent confondu avec lui, le Jupiter ou Dionysos phrygien, Sabazius[1]. Cette vieille divinité des tribus thraco-phrygiennes fut, par une audacieuse étymologie qui remonte à l'époque hellénistique,

1) Nous résumons ici le résultat de recherches que nous publierons bientôt sur les mystères de Sabazius et le judaïsme. *Cf. Comptes-rendus Acad. Inscr.*, 9 février 1906.

identifiée avec le Iahwé Zebaoth, le Dieu des armées, de la Bible. Le κύριος Σαβαώθ des Septante fut regardé comme l'équivalent du κύριος Σαβάζιος des barbares. Celui-ci fut adoré comme le Seigneur suprême, tout puissant et saint. Les purifications, pratiquées de tout temps dans ces mystères, et par lesquelles on croyait se laver des souillures héréditaires qui, selon la conception primitive, rendaient impure toute la descendance d'un ancêtre coupable, et attiraient sur elle le courroux céleste, purent être, par une interprétation nouvelle, regardées comme effaçant le péché originel, dont la désobéissance d'Adam avait entaché le genre humain. L'usage suivi par les Sabaziastes de consacrer des mains votives qui, les trois premiers doigts étendus, font le geste liturgique de bénédiction — la *benedictio latina* de l'Église — fut probablement emprunté par eux, par l'intermédiaire des Juifs, au rituel des temples sémitiques. Ils croyaient, toujours comme les Juifs, qu'après la mort leur bon ange (*angelus bonus*) conduisait les initiés au banquet des bienheureux, dont les repas liturgiques présageaient sur la terre les joies éternelles. Le caractère particulier de son culte permet peut-être de comprendre qu'un prêtre de Sabazius, Vincentius, ait sa sépulture dans la catacombe chrétienne de Prétextat, fait étrange dont on n'a fourni aucune explication satisfaisante. Il appartenait à une secte judéo-païenne, qui admettait à ses cérémonies mystiques des néophytes de toute race. Et l'Église ne forma-t-elle pas aussi à l'origine une association secrète, issue mais séparée de la Synagogue, et qui réunissait dans une commune adoration les gentils et les enfants d'Israël ?

Si donc l'influence du judaïsme sur le culte de Sabazius est certaine, elle s'est vraisemblablement aussi exercée sur celui de Cybèle, bien qu'on ne puisse ici aussi nettement la discerner. Mais ce ne fut pas seulement de Palestine que ce culte reçut des germes de rénovation, il fut profondément transformé, lorsque vinrent à lui les dieux d'un pays plus lointain, ceux de la Perse. Dans l'ancienne religion des Achéménides,

Mithra[1], le génie de la lumière, formait couple avec Anahita, la déesse des eaux fertilisantes. En Asie Mineure celle-ci fut assimilée à la Grande Mère féconde adorée dans toute la péninsule, et quand, à la fin du Ier siècle de notre ère, les mystères mithriaques se répandirent dans les provinces latines, leurs sectateurs construisirent leurs cryptes sacrées à l'ombre des temples de la *Magna Mater*. Les deux religions vécurent en communion intime sur toute l'étendue de l'empire. En se conciliant la bienveillance des prêtres phrygiens ceux de Mithra obtinrent, nous avons vu comment, l'appui d'une institution officielle et participèrent à la protection que lui accordait l'État. De plus, seuls les hommes pouvaient prendre part, du moins en Occident, aux cérémonies secrètes de la liturgie persique; d'autres mystères, auxquels les femmes étaient admises devaient donc être adjoints aux premiers pour les compléter. Ceux de Cybèle accueillirent les épouses et les filles des mithriastes.

Cette alliance eut pour le vieux culte de Pessinonte et de Rome, des conséquences plus importantes encore que l'infusion partielle des croyances judaïques. Sa théologie prit une signification plus profonde et une élévation jusqu'alors inconnue, quand il eut adopté certaines conceptions du mazdéisme.

C'est à cette transformation que se rattache très probablement l'introduction du taurobole dans le rituel de la Magna Mater, dont il fait partie depuis le milieu du IIe siècle. On sait en quoi consistait ce sacrifice dont Prudence[2] nous a laissé une description saisissante. Le myste couché dans une excavation recevait le sang d'un taureau égorgé au dessus de lui sur un plancher à claire voie. « A travers les mille fentes du bois, dit le poète, la rosée sanglante coule dans la fosse. L'initié présente la tête à toutes les gouttes qui tombent, il y expose ses vêtements et tout son corps, qu'elles souillent. Il se renverse en arrière pour qu'elles arrosent ses joues, ses

1) Cf. nos *Textes et Monuments rel. aux Myst. de Mithra*, t. I, p. 333 s.
2) Prudence, *Peri Steph.*, X, 1011 ss.

oreilles, ses lèvres, ses narines, il inonde ses yeux du liquide, il n'épargne même pas son palais, mais humecte sa langue du sang noir et le boit avidement ». Après s'être soumis à cette aspersion répugnante, le célébrant ou plutôt le patient s'offrait à la vénération de la foule. On le croyait, par ce baptême rouge, purifié de ses fautes et égalé à la divinité.

Bien que l'origine première de ce sacrifice qu'on trouve ainsi accompli dans les mystères de Cybèle, soit encore enveloppée d'obscurités nombreuses, on peut cependant grâce à des découvertes récentes retracer à peu près depuis l'origine l'histoire de son développement.

Suivant une coutume répandue à l'époque primitive dans tout l'Orient, les seigneurs d'Asie Mineure se plaisaient très anciennement à poursuivre et à prendre au lasso les buffles sauvages qu'ils sacrifiaient ensuite aux dieux. La bête dont on s'était rendu maître à la chasse, était immolée, comme l'était souvent aussi le captif fait à la guerre. Peu à peu la rudesse de ce rite primitif s'atténua, et il se réduisit à n'être plus qu'un simple jeu du cirque. On se contentait à l'époque alexandrine d'organiser dans l'arène une *corrida*, où l'on s'emparait de la victime destinée au sacrifice. C'est là le sens propre des mots taurobole, criobole (ταυροβόλιον, κριοβόλιον) restés longtemps énigmatiques[1]. Ils désignaient l'action d'atteindre un taureau, un bélier, à l'aide d'une arme de jet, probablement la lanière d'un lasso, et cet acte lui-même finit sans

1) Leur signification a été révélée par une inscription de Pergame publiée par Schröder *Athen. Mitth.*, 1904, p. 152 ss. Cf. *Revue archéologique*, 1905, I, p. 29 ss. Les idées que nous résumons ici sur le développement de cette cérémonie, ont été exposées plus complètement par nous, *Revue archéologique*, 1888, II, p. 132 ss, et *Mon. Myst. de Mithra*, I, p. 334 s., *Revue d'histoire et de litt. relig.*, t. VI, p. 97. — Bien que les conclusions de ce dernier article aient été contestées par Hepding (*op. cit.*, 70 s.), il paraît indubitable que le taurobole fut pratiqué déjà en Asie Mineure dans le culte de Mâ-Bellone. Moore (*American Journ. of archeol.*, 1905, p. 71) rappelle avec raison à ce propos le texte de Steph. Byz. s. v. Μάσταυρα · ἐκαλεῖτο δὲ καὶ ἡ Ῥέα Μᾶ καὶ ταῦρος αὐτῇ ἐθύετο παρὰ Λυδοῖς. Les rapports entre le culte de Mâ et celui de Mithra se révèlent dans l'épithète de Ἀνείκητος donnée à la déesse, comme au dieu; cf. *Athen. Mitth.*, XXIX, 1904, p. 169.

doute par se réduire sous l'empire romain à un simple simulacre de capture.

Les idées qui inspiraient l'immolation, étaient aussi barbares à l'origine que le sacrifice lui-même. C'est une croyance très répandue chez les peuples sauvages qu'en buvant le sang, en se lavant avec le sang, ou en dévorant quelque viscère d'un ennemi tombé dans un combat ou d'un animal tué à la chasse, on fait passer en soi les qualités du mort. Le sang surtout a souvent été considéré comme le siège de l'énergie vitale. En répandant donc sur sa personne celui du taureau égorgé, l'officiant croyait transfuser dans ses membres la force de la bête redoutable.

Cette conception naïve, purement matérielle, s'épura bientôt. En Phrygie les Thraces, en Cappadoce les mages perses apportèrent et répandirent la croyance à l'immortalité de l'âme et l'idée d'une résurrection. Sous leur influence, surtout sous celle du mazdéisme où un taureau mythique est l'auteur de la création et de la résurrection, la vieille pratique sauvage prit une signification plus spirituelle et plus élevée. On ne pensa plus, en s'y soumettant, acquérir la vigueur d'un buffle ; ce ne fut plus le renouvellement de l'énergie physique que le sang, principe de vie, fut censé communiquer, mais une renaissance soit temporaire soit même éternelle de l'âme. La descente dans la fosse est conçue comme une inhumation, une mélopée funèbre accompagne l'enterrement du vieil homme qui meurt. Puis lorsque, grâce à l'aspersion sanglante, il est revenu purifié de tous ses crimes à une vie nouvelle, on le regarde comme semblable à un dieu, et la foule l'adore respectueusement de loin[1].

Le succès qu'obtint dans l'empire romain la pratique de cette affusion répugnante ne s'explique que par la puissance extraordinaire qu'on lui attribuait. Celui qui s'y soumet est, comme le disent les inscriptions, *in aeternum renatus*.

On pourrait esquisser de même les transformations d'un-

1) Hepding, p. 196 ss.

tres cérémonies phrygiennes, dont l'esprit, sinon la lettre, change peu à peu sous l'action d'idées morales plus avancées. Il en est ainsi des repas sacrés célébrés par les initiés. Une des rares formules liturgiques que l'antiquité nous ait laissée, se rapporte à ces agapes phrygiennes. On chantait dans un hymne : « J'ai mangé dans le tambourin, j'ai bu dans la cymbale, je suis devenu myste d'Attis ». Le banquet, qu'on retrouve dans plusieurs religions orientales, est parfois simplement le signe extérieur que les fidèles d'une même divinité forment une grande famille. Le néophyte, qui est admis à la table sainte, était reçu comme l'hôte de la communauté, et devenait un frère parmi des frères. Le lien religieux du thiase ou du *sodalicium* se substitue à la parenté naturelle du clan, de la gens, de la famille, comme le culte étranger remplace celui du foyer domestique. Parfois aussi on attend d'autres effets de la nourriture prise en commun : on dévore la chair d'un animal conçu comme divin, et l'on croit ainsi s'identifier avec le dieu lui-même et participer à sa substance et à ses qualités. C'est probablement la première signification que les prêtres phrygiens attribuaient anciennement à leur communion barbare[1]. Mais vers la fin de l'empire à l'absorption des liqueurs et des mets consacrés, qu'on prenait dans le tambourin et la cymbale des dieux, s'attachaient surtout des idées morales. Ils deviennent un aliment de vie spirituelle, et doivent soutenir dans les épreuves de la vie l'initié, qui considère alors les dieux avant tout comme les « gardiens de son âme et de ses pensées »[2].

Ainsi toutes les modifications que subissent dans la société impériale les idées sur le monde et sur l'homme ont leur répercussion dans la doctrine des mystères. La conception même qu'on se fait des vieilles divinités de Pessinonte s'y transforme incessamment. Lorsque, grâce surtout à l'astrologie et aux cultes sémitiques, un hénothéisme solaire fut devenu la reli-

1) Hepding, p. 186 ss.
2) *CIL.*, VI, 499 : *Dii animae mentisque, custodes*. Cf. 512 : *Dis magnis et tutatoribus suis* et *CIL.*, XII, 1277 où Bél est dit *mentis magister*.

gion dominante à Rome, Attis fut regardé comme le Soleil qui est au ciel le « pasteur des astres étincelants ». On l'identifie avec Adonis, Bacchus, Pan, Osiris, Mithra. Il devient un être « polymorphe »[1] en qui toutes les puissances célestes se manifestent tour à tour, un « panthée » qui porte à la fois la couronne de rayons et le croissant lunaire, et dont les attributs variés expriment les fonctions infiniment multiples.

Lorsque le néoplatonisme triomphera, la fable phrygienne deviendra le moule traditionnel dans lequel des exégètes subtils verseront hardiment leurs spéculations philosophiques sur les forces créatrices et fécondantes, principes de toutes les formes matérielles, et sur la délivrance de l'âme divine plongée dans la corruption de ce monde terrestre. Dans le discours confus de Julien sur la Mère des Dieux, l'outrance de l'allégorie finit par faire perdre à cet esprit enthousiaste toute notion de la réalité, et il perd pied emporté par un symbolisme extravagant[2].

Une religion aussi accessible que celle-ci aux influences extérieures devait nécessairement subir l'influence du christianisme. Nous savons par les témoignages explicites d'écrivains ecclésiastiques, qu'on voulut opposer les mystères phrygiens à ceux de l'Église. On soutint que la purification sanglante du taurobole était plus efficace que le baptême ; les aliments qu'on mangeait et buvait dans les repas mystiques furent comparés au pain et au vin de la communion ; la Mère des dieux fut élevée au dessus de la Mère de Dieu, dont le fils était pareillement ressuscité. Un auteur chrétien, qui écrivait à Rome vers 375 ap. J.-C. et qui est sans doute un haut fonctionnaire nommé Décimus Hilarianus, nous donne à ce sujet une indication très remarquable. Le 24 mars, *dies sanguinis*, on célébrait, nous l'avons vu, une cérémonie lugubre où les galles faisaient jaillir leur sang et parfois se

1) Hippolyte, *Refut. haeres.*, V, 9.

2) Julien, *Or.* V. Proclus avait aussi consacré un commentaire philosophique au mythe de Cybèle ; cf. Marinus, *Vita Procli*, 34.

mutilaient en souvenir de la blessure qui avait causé la mort d'Attis, et l'on attribuait au sang ainsi répandu un pouvoir expiatoire et rédempteur. Les païens soutenaient donc que l'Église avait contrefait leurs rites les plus saints en plaçant comme eux, mais après eux, vers l'équinoxe du printemps sa Semaine Sainte, commémoration du sacrifice de la croix, où le sang de l'Agneau divin, disait-elle, avait racheté le genre humain. Saint Augustin, qui s'indigne de ces prétentions blasphématoires, raconte avoir connu un prêtre de Cybèle qui répétait : *Et ipse Pileatus christianus est*. « Le dieu coiffé du bonnet phrygien — c'est-à-dire Attis — est, lui aussi, chrétien »[1].

Mais tous les efforts pour soutenir un culte barbare, frappé d'une déchéance morale, étaient vains. A l'endroit même où, dans le *Phrygianum*, on accomplit au déclin du IVe siècle les derniers tauroboles, s'élève aujourd'hui la basilique du Vatican.

*
* *

Il n'est aucune religion orientale dont nous puissions suivre l'évolution progressive aussi exactement que celle du culte de Cybèle et d'Attis, aucune où apparaisse aussi nettement l'une des causes qui ont amené leur décadence commune et leur disparition. Toutes remontent jusqu'à une époque lointaine de barbarie, et elles ont hérité de ce passé sauvage une foule de mythes dont l'odieux pouvait être dissimulé mais non supprimé, par un symbolisme philosophique, des pratiques dont toutes les interprétations mystiques déguisaient mal la grossièreté fondamentale, survivance d'un rude naturalisme. Nulle part la discordance entre les tendances moralisantes des théologiens et l'impudicité cruelle de la tradition n'est aussi éclatante. Un dieu dont on prétend faire le maître auguste de l'Univers était le héros pitoyable et

1) Sur tout ceci cf. *Revue d'histoire et de littérat. relig.*, t. VIII, 1903, p. 423 ss.

abject d'une obscène aventure d'amour; le taurobole qui cherche à satisfaire les aspirations les plus élevées de l'homme vers la purification spirituelle et l'immortalité, apparait comme une douche de sang qui fait songer à quelque orgie de cannibales. Les lettrés et les sénateurs qui participaient à ces mystères, y voyaient officier des eunuques maquillés, à qui on reprochait des mœurs infâmes et qui se livraient à des danses étourdissantes rappelant les exercices des derviches tourneurs et des Aïssaouas. On comprend la répulsion qu'inspirèrent ces cérémonies à tous ceux dont le jugement n'était pas oblitéré par une dévotion fanatique. Il n'est aucune superstition de l'idolâtrie dont les polémistes chrétiens parlent avec un mépris plus outrageux, et sans doute avec raison. Mais ils n'étaient pas contraints, eux, de verser leur vin nouveau dans de vieilles outres, et toutes les ignominies qui purent entacher cette antique religion phrygienne, ne doivent pas nous rendre injustes envers elle, et nous faire méconnaître les longs efforts tentés pour l'épurer peu à peu, pour lui donner une forme qui lui permît de répondre aux exigences nouvelles de la morale, de suivre la marche pénible de la société romaine vers le progrès religieux.

Franz Cumont.

ESSAI

SUR LA

CHRONOLOGIE DE LA VIE ET DES ŒUVRES

DE PHILON

M. Massebieau avait publié, en 1889, dans la Bibliothèque de l'École des Hautes-Études (section des sciences religieuses) *un mémoire sur le* Classement des œuvres de Philon le Juif; *ce mémoire « constitue à proprement parler, dit-il (p. 1), la première partie du mémoire que j'ai promis, il y a un an, sur la chronologie des œuvres de Philon »; la seconde partie en est annoncée à la fin (p. 91) : « J'ai achevé, le moins imparfaitement que j'ai pu, le classement de ses œuvres; il faut maintenant aborder la partie chronologique. » M. Massebieau, empêché de poursuivre ses études sur Philon, n'a pu faire paraître ce deuxième mémoire; la faveur avec laquelle avait été accueilli le premier, la connaissance intime et profonde qu'il témoignait des œuvres de Philon, le faisaient d'autant plus regretter. Grâce à l'obligeance de la famille de M. Massebieau qui, sachant que nous préparions un travail sur la philosophie de Philon, a bien voulu nous confier, pour que nous les utilisions, les notes inédites que ce distingué érudit a laissées sur la question, nous pouvons aujourd'hui publier la première partie, malheureusement seule rédigée, de cet important travail : la chronologie de la vie de Philon, et celle d'une partie de ses œuvres (la première section de l'*Exposition de la Loi*), en forment l'objet; mais les résultats auxquels arrive M. Massebieau, tout partiels qu'ils soient à cause de l'état d'inachèvement du mémoire n'en sont pas moins importants, comme on pourra s'en convaincre.*

Émile Bréhier.

Février 1905.

A la demande de la direction de la *Revue*, M. Émile Bréhier a bien voulu compléter la rédaction du mémoire de M. Massebieau d'après les notes laissées par notre regretté collaborateur. La rédaction de M. Bréhier commence à la page 55.

(*Note de la Rédaction.*)

INTRODUCTION

Un précédent mémoire, *le classement des œuvres de Philon*[1] a eu surtout pour objet la restitution des principaux ouvrages de cet auteur, qui nous sont parvenus, mêlés les uns aux autres et avec beaucoup de lacunes. Leur débrouillement avait été souvent commencé et poursuivi avec bonheur, mais quelquefois aussi compromis. J'ai essayé de l'achever en m'aidant avant tout des indications de l'auteur, qui a eu la passion de l'ordre, prend à tout moment la peine d'indiquer son plan et dont les ouvrages sont remarquables par la clarté et par l'harmonie de leur architecture.

Ce travail de restauration terminé, du moins autant que j'ai pu le faire, je voudrais aujourd'hui chercher, après l'ordre logique des œuvres de Philon, leur ordre chronologique pour retrouver par ce moyen les grandes lignes de la vie de leur auteur sur laquelle nous ne sommes renseignés par l'antiquité juive et chrétienne que d'une façon très insuffisante.

Ses disciples ne nous ont pas laissé sa biographie. Après lui aucun Juif d'Alexandrie ne le mentionne, aucun ne le continue devant l'histoire. Josèphe ne parle de lui qu'à l'occasion du différend entre les Juifs et les Grecs d'Alexandrie sous Caligula. En disant qu'il était le chef de l'ambassade juive il le présente comme un homme distingué à la fois par le rang de sa famille et par sa culture philosophique, mais ne dit rien de son passé. Chez les chrétiens, Clément d'Alexan-

1) Le *Classement des œuvres de Philon* a paru dans le tome 1 de la *Bibliothèque des Hautes-Etudes* (*Section des sciences religieuses*), 1889, Paris, Leroux, et dans un tirage à part, même éditeur. Je ne pourrai en donner ici à l'occasion que les résultats, mais je ferai en sorte que le présent mémoire soit clair par lui-même.

drie et Origène ses compatriotes, s'ils le citent avec honneur, ne nous apprennent rien de ce qu'on savait peut-être encore sur sa personne de leur temps et dans leur milieu. Après eux les indications sont presque nulles ou suspectes.

Il faut donc se retourner vers l'auteur lui-même et voir si ses œuvres ne nous permettraient pas de reconstruire sa longue carrière. Leur volume donne d'abord une espérance qu'entretiennent les traits personnels qui les parsèment comme des fragments de mémoires. En même temps des allusions historiques, des renvois, des indications de diverses sortes semblent promettre une charpente. Mais à l'expérience on trouve qu'il est très difficile de dresser le squelette sans lequel cependant on n'a que des chairs confusément éparses.

En effet, sauf dans le récit de son *ambassade* et dans son invective *Contre Flaccus*, Philon, quand il s'agit de faits ou de personnes historiques, est ennemi des désignations précises et des noms propres. A force de généralité ses indications de cette nature, claires j'en suis persuadé, pour les lecteurs auxquels il s'adressait, deviennent souvent pour nous des énigmes; même en certains cas, on se demande si c'est bien de faits contemporains qu'il s'agit et non d'une allusion à la haute antiquité ou à la fable ou, plus simplement encore, de considérations inhérentes à tel sujet.

Les écrits des grammairiens, des rhéteurs et des philosophes de son temps, qu'il prend si souvent à partie sans les nommer et en les appelant généralement sophistes nous auraient sans doute donné des lumières, mais quand on a cru pouvoir deviner leurs noms, on voit qu'il s'agit d'écrivains dont nous ne connaissons aujourd'hui les ouvrages que par quelques citations ou quelques analyses partielles. Et si l'on se rabat sur la doctrine de Philon, avec l'intention de considérer comme plus tardifs ceux de ses écrits où elle semble plus profonde, on est arrêté, sans parler de l'impossibilité de savoir avec précision ce que lui ont transmis ses prédécesseurs, par sa règle judicieuse de mesurer

son enseignement à la capacité des esprits auxquels il s'adresse, puis par sa théorie beaucoup moins reconnaissable de tromper pour leur bien les âmes incapables de comprendre la vérité.

Grossmann, qui a fait une étude spéciale de la chronologie des œuvres de Philon, il y aura bientôt cinquante ans, ne paraît pas avoir soupçonné ces difficultés. Pourtant, sans négliger les indications historiques, c'est surtout aux renvois, assez nombreux dans les œuvres de notre auteur, qu'il a eu recours. Car il les a considérés comme adressant d'ordinaire le lecteur à un autre ouvrage, et s'est beaucoup servi de ce moyen pour décider de l'antériorité ou de la postériorité de tels ouvrages ou de telles parties d'ouvrages. Je crois pouvoir montrer au contraire que Philon, dans le plus grand nombre de cas, vise par ses renvois un autre endroit d'un même ouvrage. Mais alors ce moyen de distribuer ses diverses œuvres dans le temps devient à peu près inefficace.

Cependant tout aride qu'il est, le problème est-il insoluble? Chacun des écrits de Philon a été composé dans un temps et non dans un autre. Toute trace de ce fait est-elle effacée? Faut-il renoncer à trouver l'ordre de tant de débris de vie qui vibrent encore comme au premier jour? Je n'ai pu m'y résigner.

J'ai pris à part chaque ouvrage de Philon. J'en ai étudié le plan, le style, les idées, les sentiments : j'ai noté dans des lectures répétées les traits relatifs au caractère, aux mœurs, à l'histoire de l'auteur et de son temps. Dans mes conclusions j'ai cherché à ne dépendre jamais que du texte, et, quand il a fallu faire des hypothèses, à ne pas en confondre la valeur avec celle des résultats entièrement tirés du texte. Puis j'ai comparé les données des différents ouvrages, d'une manière aussi impersonnelle que possible.

On ne trouvera pas ici tout ce qui dans les œuvres de notre auteur se rapporte à sa vie : je ne me suis astreint à ne citer que ce qui m'a paru nécessaire à l'objet même de mon travail. Le reste aura son emploi dans un livre sur Philon que

ces dissertations préparent et qu'elles suppléeront en quelque mesure si les circonstances ne me permettent pas de l'écrire[1].

Je n'espère pas avoir porté la lumière sur toutes les parties du sujet; si pourtant je me décide à publier cet essai c'est parce que je pense qu'il fera du moins mieux connaître la physionomie de Philon et aussi parce qu'il pourra provoquer des remarques utiles, s'il est lu par quelqu'une des rares personnes auxquelles les œuvres de Philon sont familières.

Avant d'arriver aux œuvres de notre auteur il ne sera pas inutile de dater en gros sa naissance, de jeter un coup d'œil sur sa famille et sur la période de sa jeunesse.

I

Biographie de Philon. — Sa famille et son éducation.

Dans son *Ambassade* il se met au nombre des vieillards blanchis par le temps et parle de la supériorité d'expérience que l'âge lui donne (28). L'*Ambassade*, comme nous le verrons, a été écrite peu après la mort de Caligula qui eut lieu au commencement de l'année 41. Philon avait donc alors au moins soixante ans et pouvait très bien être septuagénaire. Nous ne commettrons pas une erreur très grande en lui donnant, pour fixer les idées et sans être dupe de cette précision apparente, l'âge intermédiaire de soixante-cinq ans, c'est-à-dire en le faisant naître vers l'an 25 avant Jésus-Christ.

Auguste venait de fonder l'empire. L'Égypte était réduite en province, mais jouissait enfin de la paix et redevenait très prospère. Philon naquit alors dans une des *premières* familles de la populeuse et riche colonie juive d'Alexandrie : cette

1) On sait que les fâcheuses prévisions de l'auteur ne se sont que trop rapidement réalisées.

famille était de race pure et sacerdotale[1]. On n'a pas de renseignements sur le père de Philon, mais son frère Alexandre Lysimaque, et son neveu, Tibère Alexandre, sont connus dans l'histoire. Alexandre Lysimaque aurait, d'après Josèphe, tenu le *premier* rang dans la ville d'Alexandrie, par sa naissance et par ses richesses (*Ant.*, XX, 5, 2). C'était un gros financier. Il fut intendant de la seconde fille d'Antoine (*Ant.*, XIX, 5, 1), probablement pour ses domaines paternels d'Égypte (*ibid.*). Il allait sans doute souvent à Rome, où sa situation auprès d'une nièce d'Auguste, belle-sœur de Tibère, mère de Germanicus, de Claude, devait le mettre en contact avec plus d'un membre de la famille impériale. Dans la seconde partie de sa vie et jusque dans sa vieillesse il est désigné par Josèphe comme l'alabarque, sorte d'administrateur ou de fermier général dont les fonctions ne sont réellement pas bien connues, qui devait être un personnage, puisque Cicéron, dans une de ses lettres, prie Atticus de sonder les dispositions d'un alabarque à son égard[2]). Un autre

1) Voir *Legat.*, 22, « notre Alexandrie ». Eusèbe, *Hist. Eccl.*, II, 4, 2 : Τὸ μὲν οὖν γένος ἀνέκαθεν Ἑβραῖος ἦν, τῶν δ' ἐπ' Ἀλεξανδρείας ἐν τέλει διαφανῶν οὐδενὸς χείρων. Ceci est confirmé par l'impression qui résulte des renseignements de Josèphe et de Philon lui-même. Ce sont Jérôme, *Cat.*, 11, et Photius, *Cod.*, 105, qui nous disent que la famille était de race sacerdotale. Rien ne s'y oppose pour ceux qui admettent que les généalogies des familles égyptiennes et babyloniennes de prêtres étaient conservées avec soin à Jérusalem (Josèphe, *C. Ap.*, I, 7 ; voir aussi sur le soin des généalogies, Derenbourg, *Géographie de la Palestine*, chap. I, p. 27 et 28) et qui se souviennent de la famille alexandrine de grands prêtres, introduite par Hérode. L'indication de Jérôme et de Photius n'en demeure pas moins douteuse à cause de la faible autorité de ces garants pour notre sujet.

2) Schürer identifie l'alabarque avec l'arabarque, c'est-à-dire avec le fermier général de la rive arabique du Nil ; voir sa dissertation *Zeitschr. für wissenschaftl. Theol.*, 1875, p. 13-40 et son *Histoire du peuple juif au temps de Jésus-Christ*, 2e édit., p. 540, note 201. Pour Marquardt IV, p. 289, note 1 (1873) l'alabarque, chef des écritures, de l'encre (ἀλάβης), serait devenu après la réduction de l'Égypte en province un procurateur impérial. Dans les deux exemples cités par Josèphe ce fonctionnaire est un riche Juif. J'adhérerais à l'opinion de M. Schürer, n'était l'existence, qu'il mentionne d'ailleurs lui-même, d'alabarques ailleurs qu'en Égypte. Voici le mot de Cicéron, *ad Atticum*, II, 17 : « velim e Theophane expiscere, quonam in me animo sit alabarches. »

protégé d'Antonia, Hérode Agrippa, futur roi des Juifs, nous apparaît à partir d'un certain moment s'agitant dans le cercle de la famille impériale et souvent à court d'argent. Un jour il alla à Alexandrie supplier Alexandre Lysimaque de lui prêter une forte somme (*Ant.*, XVIII, 6, 3) et un peu plus tard, d'aventurier devenu roi, il donna sa fille à l'un des fils du financier (*ibid.*, XIX, 5, 1). Alexandre Lysimaque était d'ailleurs un Juif pieux (*ibid.*, XX, 5, 2). Il fit entièrement recouvrir d'or et d'argent neuf portes du temple nouvellement bâti par Hérode le Grand (*Bell. jud.*, V, 3). Son fils, Tibère Alexandre, devint procurateur de Judée, puis préfet d'Égypte, mais il avait apostasié (*Ant.*, XX, 5, 2; *Bell. jud.*, II, 18, 7; IV, 10, 6; V, 1, 6).

Dans ce milieu, si propre, autant que nous le connaissons, à développer les appétits de bien-être, de luxe et d'honneurs, naquit un enfant chez qui les honneurs et la richesse, vus de près, ne provoquèrent, comme il arrive, que l'indifférence (*Spec. Leg.*, III, § 1) peut-être le dégoût : passionné pour l'étude dès ses premières années (*ibid.*), âme enthousiaste qui emploie l'ardeur de la jeunesse à poursuivre l'idéal, à en chercher la manifestation dans les lettres, la philosophie et la religion; — esprit curieux, avide de connaissances de toute sorte, merveilleusement placé dans un centre grec où étaient alors réunis tant d'éléments de synthèse et en même temps dans un centre juif où, en combinant la sagesse nationale avec la sagesse grecque, on travaillait d'une manière à la fois plus vive et plus rationnelle qu'en Palestine à réaliser l'espérance toujours vivante de la conquête politique du monde par sa conquête morale.

Sans doute cet enfant reçut, dès le premier âge, à la maison et en assistant chaque semaine au culte de la synagogue, cette connaissance de la loi et des traditions qui s'apprenait, comme il nous le dit, de cette manière, dans toutes les familles juives (*Hypothetica*, dans Eusèbe, *Praep. evang.*, VIII, c. 6), mais son instruction régulière se fit, comme il nous l'apprend aussi (*Congr.*, 14), en commençant par le

plan d'études grec qu'il loue souvent et qui est pour lui le vestibule par lequel il faut passer pour pénétrer jusqu'à la science de la vérité divine (*Congr.*, 3). C'est d'ailleurs dans cette intention, nous raconte-t-il, qu'il le suivit étant tout à fait jeune (*Congr.*, 14). Suivant l'usage il fut mis d'abord à la grammaire, c'est-à-dire en somme à l'explication des poètes par laquelle on meublait l'esprit de connaissances variées et qui étaient surtout considérés comme des maîtres de morale (*Congr.*, 4, 14, etc.). On employait particulièrement à cet effet les poèmes d'Homère, qui passaient pour une véritable encyclopédie. Ces idées seront tout à fait celles de Philon. Entre autres poètes, après Euripide qu'il aime tant, il citera le plus souvent Homère, jamais avec une intention défavorable, même lorsque dans sa polémique contre les païens il n'épargnera pas les philosophes. Ses connaissances littéraires seront, sans exception, de bon aloi. On ne le verra jamais, comme plus tard tel Père de l'Église, citer de prétendus passages de poètes grecs, en réalité fabriqués par des faussaires juifs au profit du judaïsme. Je crois pour ces raisons et pour celles qu'on pourrait tirer de la situation de sa famille, que ses maîtres de grammaire et en général de disciplines grecques furent, non des Juifs hellénisants, mais des Grecs. Il donnera lui-même à Moïse des maîtres grecs. Daniel s'était bien mis sans scrupule, d'après la littérature juive, à l'école des sages babyloniens.

L'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et la musique ainsi que la rhétorique et la dialectique, ces sœurs jumelles, complétèrent, par des services qu'il caractérise, sa préparation à la philosophie. Il s'occupe aussi de l'étude du corps humain et peut-être de celle de la médecine [1].

On sait combien les œuvres des philosophes lui sont familières. Nous ne risquerons guère de nous tromper en suppo-

1) Voyez sur les opinions des médecins : *Leg. alleg.*, II, 6 (éd. Cohn) ; — *de Vita Mos.*, II, 23-4 ; — *de Decalogo*, 12, etc. ; — sur les devoirs de la pratique médicale, *de Jos.*, 76 ; — détails anatomiques et physiologiques sur les reins et le foie (*de An. sacrif.*, id., 7). (*Note de la rédaction.*)

sant que c'est aussi en écoutant des maîtres grecs de philosophie qu'il acquit sa connaissance des divers systèmes, quoiqu'il soit aussi muet sur ce point que sur la manière dont il avait été instruit des disciplines précédentes.

Pour les théosophes juifs d'Alexandrie, la doctrine la plus profonde et la plus complète qui soit accessible à l'homme était, comme on le sait, cachée dans le Pentateuque, d'où ils la tiraient par la méthode allégorique, comme avant eux les stoïciens avaient trouvé par le même moyen tout leur système dans les œuvres d'Homère et d'Hésiode. On disait sérieusement que Moïse avait exposé par symbole dans ses cinq livres ce qu'un Pythagore, un Platon ou un Zénon n'avaient qu'entrevu en partie ou qu'ils avaient même pris à Moïse. En conséquence tout le plan d'études grec, depuis la grammaire jusqu'à la philosophie, n'était qu'une préparation à l'interprétation, à la lecture fructueuse du Pentateuque. Philon, si discret sur ses maîtres grecs, ne nomme aucun des maîtres juifs qui l'intéressent à cette lecture. Ici comme sur tant d'autres points il s'écarte de la coutume palestinienne et babylonienne, d'après laquelle les noms des rabbins sont transmis en même temps que leurs opinions. Cependant ce n'est plus son silence complet sur ses maîtres grecs. Il parle plusieurs fois d'exégètes qu'il a entendus, (*de Abr.*, 20 ; *de Jos.*, 26 : *de Circ.*, 2) qui approfondissent minutieusement la loi (*de Opif. mundi*, 25) et qu'il appelle des hommes divins (*de Spec. leg.*, 32 ; cf. *de Circ.*, 2).

Parmi les exégètes alexandrins un certain nombre, comme nous le verrons, repoussaient la méthode allégorique et se contentaient d'interpréter le Pentateuque historiquement. Il me paraît résulter d'un ou deux des passages précités que Philon les a aussi entendus, et qu'à un certain moment de sa vie, probablement dans sa jeunesse, comme nous le verrons aussi, il les a entendus avec déférence, tout en préférant les autres.

Est-ce seulement à Alexandrie qu'il a étudié? A-t-il en Égypte écouté des maîtres hors des murs de sa ville natale?

Avant de commencer à écrire n'a-t-il pas voyagé pour compléter son instruction, par exemple à Athènes, comme la jeunesse du temps, à Rome où son frère allait souvent, à Jérusalem, soit pour y sacrifier, soit à l'occasion des portes dorées offertes par son frère, et où il aurait peut-être appris ce qu'il savait d'hébreu? De ces questions on ne peut que poser les unes, les autres seront discutées à l'occasion.

Il nous dit avoir quitté souvent ses parents, ses amis, sa patrie pour se retirer dans la solitude, quand Dieu ne lui avait pas encore appris que les lieux sont indifférents et que l'homme peut s'isoler au milieu de la foule, de même qu'au désert il peut être agité par les tentations (*de Leg. All.*, II, 21). Je placerais volontiers dans sa jeunesse et avant la composition de celles de ses œuvres qui nous sont connues, les premières au moins de ces retraites au désert. Ce n'est pas seulement par analogie avec ce que firent Jean-Baptiste, Jésus, un peu plus tard même Josèphe, mais surtout à cause de la lumière que nous donnera sur ce point comme sur un certain nombre d'autres celui de ses ouvrages que nous allons maintenant examiner, à savoir l'Exposition de la loi.

II

LA DIVISION DE L' « EXPOSITION DE LA LOI » AU POINT DE VUE CHRONOLOGIQUE

Les treize livres dont se compose l'*Exposition de la loi* (*de opificio mundi*; *de Abrahamo*, *de Isaaco*, *de Jacobo*, *de Josepho*, *de decem oraculis*, *de specialibus legibus libri IV*, *de justitia*, *de fortitudine*, *de praemiis et pœnis* ne faisant qu'un avec le *de exsecrationibus*) ont été écrits l'un après l'autre. On le voit par les indications de l'auteur. Elles sont placées d'ordinaire au commencement de chaque livre.

L'Exposition se divise, en point de vue chronologique, en deux grandes sections. L'une comprend les huit premiers livres, l'autre les cinq derniers. Elles sont séparées par le temps notable qui s'est écoulé, d'après l'auteur, entre le second et le troisième livre des *Lois spéciales*. Cette interruption a eu pour cause l'entrée de Philon dans la vie publique.

En effet, à la fin du second livre sur les *Lois spéciales*, il remet la continuation de sa tâche à plus tard, lorsque l'occasion lui permettra de la reprendre. Dans la préface du troisième livre de ces mêmes *lois*, il commence par regretter avec vivacité le temps où il vaquait à la philosophie et à la contemplation du monde, jouissant des vérités divines et se félicitant d'avoir échappé dans la mesure de ses forces à la misérable condition de la vie mortelle. Il ajoute qu'il a été précipité dans la grande mer des soucis politiques : depuis c'est à peine s'il peut par intervalles soulever la tête, rouvrir les yeux de l'âme et revenir à ses occupations favorites.

La grande mer des soucis politiques ne figure pas les troubles d'Alexandrie qui motivèrent l'ambassade de Philon à Caligula. La métaphore de la mer est familière à notre auteur pour désigner les embarras de la vie mondaine.(Comparer τὸ μέγα πέλαγος τῶν ἐν πολιτείᾳ φροντίδων le passage de *de Special. leg.*, II, *de Septen.*, 5 : ἐν τοσούτῳ πελάγει πραγμάτων etc., et celui de *de Spec. leg.*, I, *de Monarch.*, II, 1 : εἰς τινα κοινὸν ἀπόδρομον, etc.) Il ne s'agit donc pas ici d'affaires d'une importance exceptionnelle, mais des soucis inhérents au soin des affaires publiques (voir dans le *de Praemiis et pœnis*, 2, la définition donnée par Philon du terme πολιτεία par la périphrase synonyme dont il le fait suivre : πολιτείαν καὶ κοινῶν πραγμάτων ἐπιμέλειαν). De plus notre auteur qualifie ces affaires d' « absurdes » (ἀλλοκότων). (Comparer dans le *Quod omnis probus liber*, 10 : πλημμελούντων κατὰ πόλεις ἀλλοκότων πραγμάτων). C'est l'envie qui l'a contraint de s'y mettre en l'arrachant à la vie contemplative. On croit lui avoir ôté tout espoir de revenir à ses études et avoir ainsi crevé les yeux de son âme.

Il gémit sous le joug d'hommes et d'affaires impitoyables et voudrait souvent les quitter, comme un esclave fugitif. L'homme qui s'est mis avec tant d'ardeur au service de sa communauté persécutée et qui a raconté avec tant d'indignation les injustices dont elle avait été l'objet n'aurait employé aucun des traits qui précèdent pour caractériser cette persécution, le rôle qui lui fut alors confié et les sentiments avec lesquels il s'en acquitta.

L'occupation dont il s'agit à présent est-elle antérieure ou postérieure à l'ambassade? Elle me paraît lui être antérieure. D'abord il est clair par les premières lignes de la préface que cette occupation succède immédiatement à une période contemplative d'une certaine étendue. Et le seul souvenir que l'auteur évoque du temps qui a précédé cette période est celui de son premier âge, dès lequel il avait ce désir d'instruction qui subsiste toujours dans son âme. Puis le ton général me semble celui d'un homme arraché pour la première fois aux études qui faisaient sa joie et non celui d'un vieillard qui aurait été déjà familiarisé avec la vie publique. Un passage du *Commentaire allégorique* (*de Profugis*, 4-9) que nous examinerons en son lieu fortifie cette impression. Oserai-je rappeler qu'une personne étrangère à la connaissance des œuvres de Philon et à qui je traduisais cette préface sans commentaires, pour saisir l'expression spontanée de son sentiment me répondit : « C'est comme la mauvaise humeur d'un jeune poète que ses parents ont obligé à se faire clerc de notaire ». Pour conserver la comparaison de notre auteur, on dirait la répugnance et les plaintes de quelqu'un qu'on plonge dans l'eau pour la première fois. Nous allons voir si l'examen des huit premiers livres de l'Exposition confirmera ces indices.

§ 1. — *Les huit premiers livres de l' « Exposition de la loi ».*

A. — *Les faits relatifs à l'histoire générale.*

La première section de l'*Exposition de la loi* (depuis le *de Opificio mundi* jusqu'à la fin du *de Specialibus legibus*, II), est en même temps la plus volumineuse. Elle comprend les trois quarts de l'ouvrage entier.

Un passage du huitième et dernier livre de cette section porte à croire qu'elle a été achevée au plus tard l'an 14 après J.-C., c'est-à-dire que l'auteur, d'après la date que nous avons adoptée pour sa naissance, ne pouvait avoir alors plus de 39 ans.

Nous lisons en effet *de Specialibus legibus*, II, *de Septenario*, 10 : « Que les gouverneurs des villes cessent aussi de les ruiner par des impôts et des tributs continuels et grands. S'ils remplissent leurs propres coffres, ils thésaurisent en même temps que des richesses de basses méchancetés qui souillent toute leur vie; car ils choisissent exprès des collecteurs tout à fait impitoyables, entièrement inhumains, en ouvrant à leur cupide activité libre carrière. Ceux-ci, joignant à leur grossièreté naturelle les facilités qu'ils tiennent des ordres de leurs maîtres et sachant tout faire, pour leur plaire, n'épargnent aucune cruauté, car ils n'ont jamais connu même en songe la modération et la douceur ». L'auteur caractérise ensuite les mauvais traitements dont ils se rendent coupables et ajoute qu'on lui a dit qu'ils vont jusqu'à fouetter avec des lanières hérissées de piquants les cadavres des insolvables, pour que leurs parents ou leurs amis émus de pitié se décident à les racheter.

Il est difficile de ne pas penser ici à Æmilius Rectus, le préfet d'Égypte blâmé par Tibère pour avoir pressuré sa province et à qui l'empereur dit le mot fameux : « Je veux qu'on tonde mes brebis et non qu'on les écorche ». (Dion Cassius, LVII, 10 ; cf. Suétone, *Tibère*, 37.) Æmilius Rectus fut préfet

d'Égypte depuis un temps inconnu jusqu'à l'an 14 (voir pour la liste des préfets d'Égypte Boekh, t. III, p. 310 et ss.).

Je sais que les indigènes égyptiens aimaient mieux se faire rouer de coups que payer l'impôt et rougissaient, dit-on, de n'avoir pas à montrer de nombreuses cicatrices en preuve de leur ténacité dans cette sorte de lutte (Varges, p. 22 citant Ammien Marcellin, 22, 16, 3). Mais ce n'est pas de la résistance ordinaire des indigènes qu'il s'agit dans notre passage. Ce n'est pas non plus la cruauté même exceptionnelle des collecteurs qui excite surtout son indignation. Il les considère comme les instruments des gouverneurs des villes qui donnent à leurs agents toute licence, qui les encouragent à la rigueur, qui la leur prescrivent. Il commence en disant à ces gouverneurs de cesser de ruiner les villes.

Dira-t-on que dans le passage il ne s'agit pas indubitablement de l'Égypte ? Qu'on lise alors dans le premier livre de notre seconde section (*de Spec. leg.*, III, 30) ce trait d'un collecteur « de chez nous » (πρώην τις ἐκλογεὺς φόρων ταχθεὶς παρ' ἡμῖν...) qui, ne pouvant se saisir des débiteurs, arrête les membres de leurs familles et les expose sur la place publique, en plein soleil, avec des corbeilles pleines de sable, suspendues à leur cou, pour les torturer par le poids, la réverbération et le vent qui chassait le sable dans leurs yeux. Ce trait se rapporte au passé, à un passé qui n'est pas lointain (πρώην), mais depuis lequel il s'est cependant écoulé quelque temps, car l'auteur raconte qu'à ce spectacle quelques personnes se poignardèrent, s'empoisonnèrent ou se pendirent pour ne pas éprouver un sort pareil, que d'autres moins heureux furent arrêtés à leur tour par bandes de parents et de voisins, même par population de villages et de villes, si bien que villes et villages ne tardèrent pas à se vider, les habitants s'enfuyant et se dispersant là où ils pensaient pouvoir échapper à leurs persécuteurs. Il me semble que dans les deux passages, l'auteur, parlant dans le premier au présent et dans le second au passé, vise une même période d'exactions exceptionnelles. Cette conclusion prend encore plus de force si l'on considère

que ces deux pages sont uniques dans les œuvres de Philon, quoiqu'il y soit question d'impôts dans plusieurs autres endroits.

Ainsi dans le premier livre de notre section (*de Opificio mundi*, 28), décrivant avec complaisance, à l'occasion de l'empire de l'homme sur les animaux, les béliers à l'épaisse toison, qui prennent avec douceur l'attitude la plus convenable pour se laisser tondre, il les compare aux villes qui paient le tribut annuel. Rapport bien frappant avec le mot de Tibère. Dans le second livre (*de Abrahamo*, 39) et dans le cinquième (*de Josepho*, 23) il a l'occasion de parler d'impôts, mais n'en profite pas pour critiquer ceux de son temps et de sa province. Dans le sixième livre (*de Decem oraculis*, 26) quelques lignes sur les grands voleurs qui pillent des villes entières et qui cachent leur brigandage sous le nom de gouvernement, pourraient au premier abord être interprétés comme une allusion aux exactions de Rectus et nous fourniraient ainsi un argument de plus. Mais il s'agit en réalité du lieu commun des prétendants à la tyrannie, qui ne sont que des voleurs (οἱ τυραννίδος καὶ δυναστειῶν ἐπιθυμοῦντες οἱ τὰς μεγάλας ἐργαζόμενοι κλοπάς). Au septième livre (*de Spec. leg.*, I, *de Praemiis sacerdotum*, 2) l'auteur pour faire valoir l'empressement avec lequel la nation juive s'acquitte des contributions pour le temple et pour le culte, rappelle qu'au contraire les villes ne paient les impôts à ceux qui gouvernent que par force, en gémissant, en considérant les collecteurs comme des pestes publiques. Mais nous n'avons ici encore qu'une généralité, bien qu'il soit remarquable qu'elle se rencontre dans l'avant-dernier livre de notre section et prépare ainsi en quelque sorte l'invective spéciale du dernier. Dans les autres œuvres de Philon, je ne trouve rien à signaler à propos d'impôts, surtout rien contre l'impôt en Égypte et contre des collecteurs.

En dehors des exactions d'Æmilius Rectus il ne nous est parvenu à ma connaissance dans les limites de la période où a pu s'étendre la vie de Philon, d'autre fait remarquable sur

cette matière que l'édit de Tibère Alexandre pour réprimer les excès des collecteurs. Mais outre que dans cette occasion le neveu de Philon tient une conduite toute contraire à celle des gouverneurs flétris par son oncle, son édit est de l'an 68, sous Galba, c'est-à-dire d'un temps où notre auteur, s'il avait encore vécu, aurait été presque centenaire. Les vraisemblances sont donc pour l'allusion aux abus d'Æmilius Rectus.

Si nous sommes ainsi poussés à admettre que notre section a été achevée au plus tard en l'an 14, je n'y distingue pas d'autres faits historiques qui me permettent de fixer soit sa date initiale soit celle de tel ou tel de ses livres.

Dans l'*Abraham* (38, 44) il est probablement fait allusion aux luttes de César et de Pompée, d'Octave et d'Antoine, mais cela ne nous mène à rien, parce que les imaginations durent en rester longtemps frappées, surtout dans le pays qui avait vu la mort tragique des deux vaincus et qui était devenu province romaine au moment de la fondation de l'Empire. Dans notre sixième livre (*de Decem oraculis*) il est question à deux reprises et chaque fois au présent de guerres étrangères et civiles sur terre et sur mer (2 et 28). Certes les guerres de toute sorte n'ont pas manqué sous Auguste, mais la fin du second passage montre assez clairement qu'il s'agit en général de la guerre qui dans tous les siècles désole toujours quelque partie de la terre. Dans le même livre (10) un autre endroit attire aussi l'attention. L'auteur explique pourquoi Dieu en donnant les dix commandements a employé la seconde personne du singulier. C'est, entre autres raisons, parce que si grand qu'il soit, il ne dédaigne personne et n'excepte pas les plus humbles de la nourriture de sa parole ; jamais à l'avenir un roi ou un tyran, ne devra dans son arrogance mépriser le plus obscur particulier. Mais ayant été à l'école des saintes lois, il perdra son orgueil et à l'exemple du roi des rois sera accessible aux plus misérables. On serait tenté de voir là une leçon à l'orgueil d'Hérode ou d'Archélaüs de Judée, un roi de Judée seul, au premier abord, paraissant pouvoir être considéré comme instruit dans la loi mosaïque et

ce roi ne pouvant être Agrippa, car Philon n'aurait appelé son ami ni tyran ni arrogant. Ce livre aurait été composé avant l'an 6 après J.-C., temps où Archélaüs fut déposé et depuis lequel la Judée cessa d'avoir des rois jusqu'au moment où Caligula rétablit ce titre en faveur d'Agrippa. Mais l'auteur a-t-il nécessairement en vue un roi de Judée? Le mot qu'il place dans sa bouche « quand même j'arriverais à posséder l'empire de la terre et de la mer » ne serait-il pas, en ce cas, par trop invraisemblable ? à moins qu'il ne s'agisse de l'avenir messianique, mais alors le passage ne nous sert de rien pour la chronologie. D'un autre côté, n'est-il pas croyable que Philon, avec son judaïsme philosophique fait pour le monde entier et devant s'assimiler le monde entier, pouvait trouver raisonnable l'espérance que le maître du monde romain devînt un jour lui-même disciple des lois mosaïques ? Il nous représente quelque part (*Legatio*, 40) l'empereur Auguste comme ayant fait hommage à l'autel du temple de Jérusalem d'holocaustes quotidiens, qui devaient se perpétuer à ses frais, parce qu'il jugeait nécessaire qu'il y eût sur la terre un lieu consacré au Dieu invisible. Il nous montre en même temps l'impératrice Livie décorant le même temple de coupes d'or et d'une multitude de riches offrandes, parce qu'elle était douée d'un esprit viril, qui ne voyait dans le sensible que le symbole de l'intelligible. On se souvient aussi que le frère de Philon, le riche et pieux Lysimaque, intendant de la mère de Germanicus et de Claude, fut un vieil ami de ce dernier. Ainsi il est douteux qu'un roi de Judée soit visé par notre passage. Tout au plus peut-on, si notre auteur a voulu parler de l'avenir, voir dans sa confiance un signe qu'il écrit avant que les maux des Juifs et d'abord la persécution de Séjan eussent rendu prudent un ton plus modeste.

Enfin, dans le huitième livre (*de Spec. leg.*, II, 5) l'auteur oppose au luxe insolent de certains parvenus la conduite de personnages au pouvoir, qui sont de haute naissance, possèdent d'immenses richesses et cependant mènent quelquefois la vie la plus simple et la plus frugale. C'est à cause de leur beau

naturel et de la bonne éducation qu'ils ont reçue dès le premier âge. Elle leur a appris à être hommes avant d'être gouverneurs. Aussi remplissent-ils les villes d'abondance et de paix : ils sont vraiment des gouverneurs. Il a existé de tels personnages en assez grand nombre jusqu'au moment où l'auteur écrit (οὐκ ὀλίγοι μέχρι νῦν). D'ailleurs il est expressément question d'eux au présent (χαριζόμενοι). La manière dont leur position est qualifiée (ἐν ταῖς μεγάλαις ἡγεμονίαις) ne convient qu'à des souverains ou à des gens pourvus soit de grands commandements soit du gouvernement d'une province. Quelquefois (ἔστιν ὅτε) ils se tournèrent vers le régime frugal des pauvres. Faut-il entendre par là qu'ils interrompent de temps en temps une vie somptueuse pour mener quelques jours une vie dure suivant le conseil et la pratique de Sénèque (*Ep.*, 18, 3 ss.) ainsi que celle de tel ou tel de ses amis ? mais la suite semble indiquer qu'ils disent au luxe un adieu définitif (καὶ τὰ πρὸς κοίτην ἔστιν ὅτε χαμαίστρωτα, πολλὰ χαίρειν φράσαντες κλίναις ἐλεφαντίναις, etc.).

On voudrait bien savoir les noms de ces hommes auxquels notre auteur fait allusion et parmi lesquels il ne serait pas impossible de faire une place à l'empereur Auguste lui-même à cause de sa simplicité bien connue. Mais trop d'hypothèses sont possibles. Il serait vain de les formuler et de les discuter. Ce qui est certain c'est qu'il ne faut pas penser à Flaccus, qui mérita bien d'être loué par Philon pour les premières années de son administration (*in Flaccum*, 1), mais ne mena jamais une vie simple (φιλόκοσμος ἐν τοῖς μάλιστα γεγονώς, etc., *ibidem*, 18).

Les faits relatifs à l'histoire générale ne nous donnent en somme qu'une date probable, celle de l'achèvement de la section avant la fin du règne d'Auguste. Tournons-nous vers la vie et l'activité de Philon lui-même. Il est utile à notre entreprise de discerner quel il était dans chaque partie de sa carrière d'écrivain ; de plus il peut s'offrir dans ce qu'il nous laissera voir de sa vie des indications ayant tout de suite une valeur chronologique.

B. — Les faits relatifs à la vie de Philon.

1° Les huit premiers livres de l'*Exposition* nous apprennent-ils quelque chose sur l'état de l'auteur avant qu'il se mît à les écrire? Il me paraît qu'il avait déjà voyagé.

Faisant dans l'*Abraham* (14) une énumération par ordre croissant des motifs qui poussent à voyager, il la termine par le désir de s'instruire et ajoute que ceux qui n'ont jamais quitté le pays natal sont par rapport aux autres comme des aveugles par rapport aux gens qui voient clair.

Il n'aurait guère pu parler ainsi, s'il avait dû se ranger au nombre de ceux à qui il adresse ce mauvais compliment. Plusieurs indices donnent à penser qu'il avait été en Palestine. Ainsi il signale dans le second livre (*de Abrahamo*, 27) la fumée qu'on voit toujours s'élever et le soufre qu'on exploite aux lieux où furent Sodome et Gomorrhe; dans le cinquième (*de Josepho*, 3) les citernes à recevoir l'eau de pluie; dans le septième (*de Spec. leg.*, I, *de Praemiis sacerdotum*, 1) les nombreux troupeaux de chèvres, de bœufs et de moutons de la Palestine; enfin au huitième (*de Spec. leg.*, II, *de Septenario*, 20) les veines de terre profonde et fertile qui sillonnent les parties pierreuses de ce pays. L'état de pauvreté des prêtres palestiniens (*de Praemiis sacerdotum*, 5) appartient au même ordre d'indications.

Pour Jérusalem même, je vois la trace d'un souvenir personnel au septième livre (*de Spec. leg.*, I, *de Monarchia*, II, 1) dans la manière dont l'auteur décrit le concours des foules pieuses arrivant de tout pays à Jérusalem pour chaque fête; leurs sentiments; les saintes amitiés qu'on forme avec des inconnus de la veille; les mœurs qui se mêlent pour l'union des cœurs devant les sacrifices et les libations, c'est-à-dire en particulier, si je ne me trompe, à la table du repas pascal. Qu'on relise aussi la description du temple juste et précise dans sa brièveté (*ibidem*, 2). Enfin si l'auteur ne dit jamais « j'étais là, telle chose m'advint », il me paraît difficile qu'il

eût donné ces renseignements d'un ton de docteur, s'il n'avait été témoin oculaire. Mais ses voyages et spécialement le seul dont nous saisissions ici des souvenirs, n'auraient-ils pas été entrepris dans la période même où Philon écrivait notre section? Il faudrait alors les placer entre le premier et le second livre, puisque nous les avons trouvés indiqués dès le second (*de Abrahamo*, 14 et 27). Je pense toutefois qu'ils sont antérieurs au premier. Car puisque l'auteur prend soin de nous avertir à la fin du huitième livre qu'il va interrompre son ouvrage pour le reprendre à l'occasion, n'aurait-il pas fait, soit à la fin du premier livre, soit au commencement du second, une remarque analogue, surtout, par exemple, à l'occasion de l'absence prolongée qu'aurait nécessitée un voyage en Palestine?

2° Nous avons cru précédemment trouver que l'auteur, quand il achevait notre section, était arrivé tout au plus aux limites de la quarantaine. Cette donnée est confirmée par le contenu même de la section. On voit en effet que lorsqu'il l'écrivait, il n'était encore parvenu, ni à la plénitude de ses idées, ni à ce que j'appellerai l'indépendance et l'autorité magistrales en matière théologique. Pour prouver pleinement le premier point, je devrais exposer l'état de sa pensée dans l'*Exposition de la Loi*, puis ce qu'elle devint plus tard et faire la comparaison. Cette tâche dépasse les limites du présent opuscule : elle sera mieux remplie dans l'étude générale sur Philon. Pour le moment je me contente de renvoyer au chapitre sur le *Commentaire allégorique* où je signalerai du moins les différences caractéristiques des deux états de pensée en en discutant l'importance.

Quant au second point, c'est aussi dans le chapitre sur le *Commentaire* qu'il conviendra de le traiter, car c'est seulement après avoir vu avec quel dédain Philon y parle du sens littéral des Écritures, de quel ton il y exprime ses propres opinions et comment il y traite d'habitude ceux qui ne les partagent pas, qu'on pourra bien apprécier l'absence de telles allures dans l'*Exposition* et au contraire la déférence avec

laquelle il y cite souvent les exégètes, non seulement à propos d'interprétations allégoriques, mais même pour des commentaires du sens littéral. Ce que je puis donner maintenant ce sont les exemples de cette déférence.

Dans le premier livre (*de Opificio*, 25), voici comment il introduit la première raison pour laquelle Dieu a créé l'homme en dernier lieu : « Ceux qui approfondissent la loi et qui en expliquent le contenu aussi complètement que possible en en faisant le plus minutieux examen disent... » Et il accepte leur explication (ἥδε μὲν αἰτία πρώτη δι' ἣν ἄνθρωπος, etc.), à laquelle il en ajoute seulement d'autres. Au second livre (*de Abrahamo*, 20), après avoir commenté le sens littéral d'un passage de la *Genèse* il ajoute : « J'ai entendu cependant aussi des hommes savants dans la connaissance de la nature qui allégorisaient avec raison ce passage et disaient... » Au cinquième livre (*de Josepho*, 26 ; on se souvient que les troisième et quatrième livres sont perdus), après avoir donné de l'explication des songes par Joseph une première interprétation symbolique il en ajoute une seconde en disant : « J'ai entendu cependant des hommes qui donnaient d'une autre manière une explication symbolique complète de ce passage. La voici. » Au sixième livre (*de Decem oraculis*, 4) expliquant pourquoi Moïse a donné ses lois au désert et non dans une ville, il énumère d'abord trois raisons de ce fait et introduit ainsi la quatrième : « Quelques-uns énoncent une quatrième cause, qui ne s'écarte pas du sujet, mais serre de très près la vérité ». Dans le septième livre (*de Spec. leg.*, I, *de Circumcisione*, 2) après avoir donné quatre raisons de la circoncision, la première hygiénique, la seconde hiératique, la troisième physiologique et la quatrième politique, il ajoute : « Elles sont arrivées à nos oreilles, transmises de l'antiquité (ἀρχαιολογούμενα) chez des hommes divins qui ont mis tous leurs soins à expliquer les lois de Moïse. Pour moi, outre ce qui vient d'être énoncé, je pense que la circoncision est aussi le symbole de deux choses très nécessaires (le retranchement des plaisirs et celui de la présomption) ». Au même livre

encore (*de Spec. leg.*, I, *de Victimis*, 7), arrivé au sacrifice pour le salut, il se trouve devant une difficulté. « Après l'immolation de la victime, on ôte pour l'autel la graisse, le lobe du foie et les deux reins. Le reste sert à régaler celui qui a offert le sacrifice. Il ne faut pas passer outre sans avoir examiné avec exactitude pourquoi ce sont des parties de l'intérieur de la victime qui sont consacrées. Souvent, raisonnant en moi-même et faisant des recherches sur ce sujet, je me suis mis en peine de savoir pourquoi donc enfin la loi a fait mettre à part le lobe du foie, les reins et la graisse, comme prémices des animaux offerts en sacrifice, et non le cœur ou le cerveau, les deux viscères dans l'un ou dans l'autre desquels réside la partie directrice de l'âme. Je pense que plusieurs autres de ceux qui lisent les Saintes Écritures plutôt avec l'intelligence qu'avec les yeux, se poseront le même problème. Si après examen ils trouvent une cause plus probable que celle que je vais donner, ce sera à la fois pour leur avantage et pour le nôtre, sinon qu'ils jugent si celle que nous avons trouvée est valable : la voici... ». Ici l'auteur ne cite pas des explications d'autrui pour les adopter, mais on voit avec quelles formes polies il annonce la sienne. Enfin le huitième livre (*de Spec. leg.*, II, *de Septenario*, 18 et 19) nous offre deux passages à noter. Dans le premier après l'explication historique de la Pâque nous lisons : « Mais pour ceux qui ont coutume de tourner le sens littéral en allégorie, le passage de la Mer Rouge signifie d'une manière énigmatique la purification de l'âme ». Et dans le second : « Les exégètes des saintes Écritures disent aussi que l'aliment sans levain est un don de la nature et celui qui est levé un produit de l'art. Puis donc que la fête du printemps est un souvenir de la naissance du monde, etc. ». Ainsi, il n'est pas un de nos huit livres où l'auteur n'ait recours aux opinions d'autres exégètes, et quand il parle d'eux c'est toujours avec considération.

Si l'auteur n'avait pas encore acquis pendant cette période la plénitude de ses idées et celle de son autorité, on peut

conclure de ces deux faits (dont je ne puis donner, comme je l'ai déjà dit, la preuve complète que dans le chapitre sur le *Commentaire allégorique*) qu'il n'était pas encore alors parvenu à la vieillesse. Cependant Grossmann affirme que dans un passage du *Joseph* (22) Philon se présente lui-même comme un vieillard. Voyons donc ce passage. L'auteur veut y montrer que la vie ressemble à un songe rapide. Il en appelle à l'expérience des gens éveillés. « Que chacun d'eux, dit-il, examine, et il s'en convaincra par son propre exemple, sans avoir besoin de mes preuves, surtout si l'on se trouve déjà avancé en âge. Un tel a d'abord été nouveau-né et ensuite enfant, puis jeune garçon, puis adolescent, et plus tard jeune homme, puis homme fait et vieillard en dernier lieu, mais non pas le tout à la fois. N'est-il pas vrai que dans l'enfant le nouveau-né a disparu, l'enfant dans le jeune garçon, le jeune garçon dans l'adolescent, l'adolescent dans le jeune homme, le jeune homme dans l'homme fait, l'homme fait dans le vieillard, et la vieillesse à la fin? Vite, bien vite, chacun des âges épuisant sa force meurt avant l'âge qui le suit, la nature nous apprenant doucement à ne pas craindre la mort qui succède à tous ces âges, puisque nous avons aisément supporté les morts précédentes, celle du nouveau-né, celle de l'enfant, celle du jeune garçon, celle de l'adolescent, celle du jeune homme, celle de l'homme fait, aucun de ces âges n'existant plus lorsqu'arrive la vieillesse ». Nous avons ici un lieu commun. Pour le développer, il n'était pas besoin d'être vieux. C'était assez de la gravité du moraliste, surtout si ce moraliste était en même temps un philosophe pénétré de l'idée que la vie terrestre n'est qu'un moment de l'existence de l'âme. Si l'auteur fait appel à l'expérience de ceux qui sont avancés en âge, il le pouvait sans être lui-même de leur nombre. S'il dit que la nature *nous* apprend à ne pas craindre la mort finale, puisque *nous* avons facilement supporté celles des âges précédents, y compris celle de l'homme fait, ces dernières lignes n'ont pas non plus la précision d'un témoignage personnel. On peut admettre que l'auteur parle

en général, au nom de la condition humaine avec laquelle il s'identifie. D'autant plus que dans nos huit livres je ne vois pas qu'on puisse joindre d'autres passages à celui-ci pour fortifier l'impression que l'auteur aurait eu alors un grand âge. Bien au contraire.

3° Maintenant il est utile pour la comparaison avec la seconde section de l'*Exposition* et surtout avec le *Commentaire allégorique* de savoir quelles étaient pendant cette période les idées de Philon sur le meilleur genre de vie et jusqu'à quel point il le réalisait. Suivons toujours l'ordre des livres, quelque monotone que puisse être ce mode d'exposition. Ainsi nous descendons le cours du temps, ce qui est ici notre affaire capitale, et si quelque changement se produit chez l'auteur dans la durée d'une même période, nous pourrons le saisir et le signaler à son moment.

D'après le premier livre, le premier homme, très supérieur sous le rapport du corps et sous le rapport de l'âme à ses futurs descendants (*de Opificio mundi*, 47-49) devint, aussitôt après sa création, citoyen du monde, la grande cité et par conséquent concitoyen, mais à un rang inférieur, des natures divines qui existaient avant lui. De ces êtres divins les uns, c'est-à-dire les astres, sont pourvus de corps tandis que les autres sont purement intelligibles. On ne s'étonnera pas que notre auteur, avec l'antiquité presque tout entière, considère les astres comme des êtres animés. Ils sont pour lui des dieux visibles, mais subordonnés au dieu par excellence (7 et 14; cf. *de Monarchia*, I, 1) des frères de l'homme, quoique d'une essence plus pure (*Decem orac.*, 14). Sur la terre, quartier de la grande cité qui lui avait été assigné, le premier homme cherchait par toutes ses paroles et tous ses actes à plaire au Père et au Roi, en s'efforçant de le suivre et de lui ressembler, au moyen des vertus (50). Dans cet état, avant la création de la femme, il menait une vie solitaire (ἔτι δὲ τοῦ ἀνδρὸς μονήρη βίον ζῶντος, 54). Mais, seul être raisonnable sur la terre il se tenait certainement en communication, du moins par le regard, avec ces grands citoyens du monde (μεγαλοπολίταις,

50), les astres, dont la contemplation est si douce, si belle et si instructive pour ses descendants (47, 23, 51). Tant que l'homme fut ainsi un et seul il prenait, autant que sa condition mortelle le lui permettait, la ressemblance du monde et de Dieu (53). Mais lorsque la femme eut été aussi façonnée, l'amour fit naître chez l'un et chez l'autre le désir de s'unir pour la naissance de leur semblable. Alors ce désir engendra le plaisir du corps qui est le principe des injustices et des transgressions (τὴν τῶν σωμάτων ἡδονὴν ἐγέννησεν ἥτις ἐστὶν ἀδικημάτων καὶ παρανομημάτων ἀρχή), par le moyen duquel on échange contre une vie mortelle et malheureuse, la vie immortelle et heureuse » (53). D'après notre auteur la déchéance de l'homme fut causée par son abandon au plaisir en remplissant une fonction naturelle (cf. Clément d'Alex., *Strom.*, III, 14, 94 et 17, 103). Il était d'ailleurs impossible, à cause de sa condition mortelle, qu'il continuât à se maintenir dans son état primitif (53).

Ainsi vivre en citoyen du monde, dans le commerce avec les membres supérieurs de la grande cité, astres et natures invisibles; s'efforcer de ressembler au monde et à Dieu; éviter autant que possible le plaisir du corps, qui est le principe du mal; voilà d'après les lignes qui précèdent notre état normal, puisque c'était celui de notre premier père avant sa chute; il apparaît qu'il faut éviter autant que possible de s'unir à la femme, puisque dans la misérable condition de la nature mortelle (53) cette union a pour conséquence inévitable le plaisir du corps, principe du vice et du malheur. Le fait de vivre seul est présenté comme pourvu d'une valeur exceptionnelle (54). Dieu est seul. Il a fait un seul monde en le rendant semblable à lui sous ce rapport. (L'auteur répète deux fois cette idée dans sa dernière page. Εἷς ἐστιν ὁ γεγονὼς κόσμος, ἐπειδὴ καὶ εἷς ὁ δημιουργός, ὃς ἐξομοιώσας αὐτῷ κατὰ τὴν μόνωσιν τὸ ἔργον, et εἷς ὁ ὢν ἐστὶ καὶ ὅτι πεποίηκε τὸν κόσμον καὶ πεποίηκεν ἕνα, ὡς ἐλέχθη, κατὰ τὴν μόνωσιν ἐξομοιώσας αὐτῷ, 61.) Et tant que l'homme était unique, il était semblable, nous l'avons vu, au monde et à Dieu (Μέχρι γὰρ εἷς ἦν, ὡμοιοῦτο κατὰ τὴν μόνωσιν κόσμῳ καὶ θεῷ, 53).

Sans doute ici les idées d'unité et de simplicité (cf. 61, (ἡ ἁπλότης) se mêlent à celle de la solitude.

Mais je n'ai pas ici à analyser toute la complexité de la pensée de notre auteur. Il me suffit que la vie contemplative dans la retraite y soit évidemment présentée comme la vie normale. C'est d'ailleurs ce que va confirmer notre second livre.

Commençons par prendre l'introduction (*de Abrahamo*, 1-12), commune à l'*Abraham*, à l'*Isaac* et au *Jacob*, nous y trouvons d'abord (3 et 4) un parallèle détaillé entre le sot (ὁ φαῦλος) et l'homme de sens (ὁ ἀστεῖος). « Le sot recherche la place publique, les théâtres, les tribunaux, les salles de délibération, les assemblées populaires, tous les groupes et toutes les associations d'hommes,... au contraire, l'homme de sens, jaloux de mener une vie étrangère à l'embarras des affaires, se met à l'écart et chérit l'isolement (μόνωσιν), jugeant bon d'être inconnu au grand nombre, non par haine de l'humanité (car il est aussi ami des hommes qu'on peut l'être) mais parce qu'il a rejeté le vice auquel s'attache la multitude, qui se réjouit de ce qui mérite des gémissements et qui s'afflige lorsqu'il serait beau d'être joyeux. Voilà pourquoi il s'enferme à la maison et y reste le plus souvent, passant à peine le seuil de la porte ; ou bien, à cause de ceux qui viennent trop fréquemment le voir, il sort de la ville et s'établit à la campagne dans un endroit solitaire, préférant avoir pour compagnons de vie l'élite des hommes de toute race, dont les corps, il est vrai, ont été détruits par le temps, mais dont les vertus sont entretenues en vivante flamme par les écrits qu'ils ont laissés, en vers ou en prose et qui ont pour effet d'améliorer l'âme. »

Rien de plus net. On peut se demander, comme ce morceau fait partie d'un développement sur la repentance et l'amélioration, dont le type est Énoch, si la vie solitaire dont il s'agit n'est pas provisoire, conformément à une théorie que nous rencontrerons bientôt et d'après laquelle une période de solitude est nécessaire à qui doit changer de vie, pour

détruire dans son âme les traces du vice et la rendre ainsi, capable de recevoir la vertu. Mais dans le développement dont le morceau fait partie, ce qui est visé, après l'indication de la repentance, c'est le fait d'avoir passé à *la* vie meilleure (πρὸς τὸν ἀμείνονα... πρὸς τὸ βέλτιον ἡ μεταβολή). Celui qui a été l'objet de cette grâce (κεχαριτωμένος) n'est pas en effet seulement en route vers la vie meilleure, comme on pourrait le penser à cause de l'emploi de πρός ; il a été transporté du premier état dans le second (ὁ μεταθέμενος, ὁ μετατεθείς). Μεθαρμόζεται explique en quoi consiste le passage. Sa vie antérieure a disparu (τὸν ἀρχαῖον ἠφανίσθαι βίον). Elle était le vice (ἡ κακία), tandis que la vie qui lui a succédé est la vertu (ἡ ἀρετή, cf. 9). Aussi dans le morceau lui-même est-ce le sot et le sage (ὁ φαῦλος, ὁ ἀστεῖος) qui sont opposés ; le sot est un homme dans l'état transitoire où la force du vice troublerait l'âme et rendrait une solitude plus ou moins longue nécessaire pour arriver à la stabilité (au § 46 on peut voir encore l'opposition de l'ἄφρων et de l'ἀστεῖος qui est aussi appelé ὁ σοφός). Après cela il est presque inutile de rappeler que non seulement la solitude de l'ἀστεῖος n'est indiquée dans le morceau comme un régime provisoire, mais que tous les détails de la description conviennent à une retraite choisie par goût et durable.

Toujours dans l'introduction du second livre, nous avons après Enoch, Noé, type du juste (et en même temps du repos, à cause de la vie calme, tranquille, constante et paisible du sage, 5). A ce propos nous apprenons qu'il n'y a pas pour le sage d'autre famille, d'autre parenté et d'autre patrie que les vertus et les actes conformes aux vertus (6). Cette assertion est appuyée sur un endroit de la *Genèse*, bien singulièrement traduit. D'après notre auteur, Moïse glorifie à tel point l'ami de la vertu qu'en donnant sa généalogie il ne fait pas comme pour les autres le catalogue de tous ses aïeux du côté des hommes et du côté des femmes, mais celui de certaines vertus. « Car voici, dit-il, la généalogie de Noé : Noé était un homme juste, parfait par rapport à la génération au milieu de laquelle il vivait ; il plut à Dieu » (6).

Ainsi le sage, dans la vie calme et paisible qu'il mène à l'écart, nous est même représenté comme n'ayant plus d'autre famille et d'autre patrie que les vertus. Arrivé au plus haut degré qu'il puisse atteindre, il jouit de la félicité la plus pure, en voyant Dieu. « La vue par les yeux surpasse en beauté toutes les autres sensations, car c'est seulement par elle que sont saisis les plus beaux des êtres, le soleil et la lune, l'ensemble du ciel et du monde. Mais la vue par la maîtresse partie de l'âme surpasse à son tour les effets des autres puissances de l'âme, qui sont groupées autour de cette partie. Je veux parler de la sagesse, laquelle est la vue de l'esprit. Celui à qui il est arrivé, non seulement de saisir par la science le reste de la nature, mais encore de voir le Père et le Créateur de l'univers, que celui-là sache qu'il est parvenu au comble de la félicité. Car il n'y a rien de plus élevé que Dieu : si après avoir tendu vers lui l'œil de l'âme, on a réussi à le voir, qu'on souhaite la durée et la permanence d'un tel état. En effet les voies qui y montent sont pénibles et lentes ; mais la descente, par l'entraînement de la rapidité de la pente, est prompte et facile. Nombreuses sont les causes qui nous tirent violemment en bas, mais leur effort est inutile, lorsque Dieu, ayant suspendu à ses propres puissances notre âme, la tire à lui par une force supérieure » (12).

Ce morceau termine l'introduction. Dans le corps du livre nous trouvons qu'Abraham, sur l'ordre de Dieu, quitte son pays et sa parenté, puis même s'éloigne de toute ville pour s'enfoncer dans un pays désert. Quel autre, ajoute l'auteur, n'eût gémi et ne fût revenu chez lui ? Seul l'homme de sens (ὁ ἀστεῖος) regarde au contraire « comme la vie la plus agréable, celle qui se passe à l'écart de la foule (βίον ἥδιστον νομίζων τὸν ἄνευ τῆς τῶν πολλῶν συνδιαιτήσεως). Et avec raison. Car ceux qui cherchent Dieu et désirent le trouver, aiment l'état d'être seul, qui lui est cher. C'est premièrement sous ce rapport qu'ils se hâtent de devenir semblables à la nature bienheureuse » (τὴν φίλην αὐτοῦ μόνωσιν ἀγαπῶσι, κατ' αὐτὸ τοῦτο πρῶτον σπεύδοντες ἐξομοιοῦσθαι τῇ μακαρίᾳ καὶ εὐδαίμονι φύσει, 18). Nous avons

déjà vu dans le *de Opificio mundi* un trait analogue (κατὰ τὴν μόνωσιν ἐξηρμόσατο αὐτῷ, 61). Sans doute le but pour l'homme est de passer de la dualité à l'*unité*, de devenir ainsi semblable au Dieu *unique*, mais quoiqu'il soit possible de se recueillir au milieu de la foule, l'auteur n'a pas encore reconnu cette vérité ; il assure ici de la manière la plus précise (comme dans les passages précédents) que la vie la plus douce est celle qui se passe sans le commerce avec le grand nombre et qu'en conséquence ceux qui désirent trouver Dieu aiment à vivre dans la solitude. Car quelque complexe que soit le sens du mot μόνωσις, on ne peut pas ne pas y voir, à cause du contexte, le fait de vivre seul, au sens propre de cette expression. Mais dans le *Commentaire Allégorique* l'auteur nous apprendra qu'il était dans l'erreur au temps où il croyait qu'on ne peut pas trouver la solitude au milieu des foules (*Leg. all.*, II, 21). Si l'*Isaac* et le *Jacob* qui formaient avec l'*Abraham* un même groupe, puisque comme je l'ai déjà indiqué, l'introduction de l'*Abraham* leur est commune, nous étaient parvenus, il est vraisemblable qu'on trouverait dans ces troisième et quatrième livres le même ordre de sentiments.

Mais tous les sages ne peuvent pas mener ainsi dans une tranquille retraite la vie idéale. L'égoïsme ayant produit sur la terre la diversité des cités humaines (*de Josepho*, 86) il faut montrer comment le sage doit quelquefois s'adapter par dévouement, comme politique, comme magistrat, à ces milieux inférieurs, et travailler pour le peuple sans jamais céder à ses caprices (*ibidem*, 7 ; 11, 14). Tel sera l'objet du cinquième livre, le *Joseph*. On reconnait là une idée analogue à celle de Platon, dont les sages se sacrifient à l'occasion de sa République. Philon était d'ailleurs poussé dans cette voie par l'exemple de Moïse, à la fois législateur et chef des Hébreux, ainsi que par la nécessité où il allait être de commenter après la loi naturelle représentée par les patriarches, les lois données aux Hébreux par Moïse. Mais comme en reconnaissant et en décrivant le rôle politique du sage, Platon aurait éprouvé une extrême répugnance à se mêler à la

vie publique des Athéniens, de même nous savons combien notre auteur sera malheureux, lorsqu'il lui faudra, dans des circonstances que nous n'avons pas encore essayé de déterminer, ne pas se contenter de tracer la théorie, mais passer à la pratique.

Nous avons vu dans l'introduction de l'*Abraham* l'homme de sens vivre à l'écart de la foule, parce qu'il a rejeté le vice auquel elle s'attache. Cette idée que les villes sont l'impur séjour du vice est développée au début du sixième livre avec vivacité et amertume. Notre auteur y répond à ceux qui sont embarrassés de savoir pourquoi Moïse a donné ses lois, non dans une ville, mais dans les profondeurs du désert. « Il faut dire d'abord que presque toutes les villes sont pleines d'inexprimables maux ; impiétés vis-à-vis de Dieu, injustice des hommes vis-à-vis les uns des autres. Car il n'est rien qui n'y soit frelaté ; la légitimité y est éclipsée par la bâtardise et la vérité par la vraisemblance que la nature convainc de mensonge, mais qui dans les villes réussit à tromper par les apparences dont elle se revêt. Là s'épanouit ce qu'il y a de plus dangereux, le fol orgueil, devant lequel certaines gens demeurent stupéfaits et se prosternent, donnant aux vaines opinions un aspect impuissant par des couronnes d'or, des robes de pourpre, une quantité de serviteurs et de véhicules, sur lesquels ceux qu'on appelle les heureux sont portés en l'air, attelant tantôt des mulets et des chevaux, tantôt même des hommes, qui portent sur leur cou le poids des litières et dont l'âme est encore plus froissée que le corps à cause de l'excès de l'insulte » (*de Decem oraculis*, 1). Mais de tous les maux le pire et celui qui engendre tous les vices est encore l'ignorance du vrai Dieu qui se manifeste dans les villes par tant de temples, d'autels et d'idoles (2). Voilà une première raison pour laquelle Moïse est allé donner ses lois au désert.

Il y en a une autre : « Moïse a aussi pensé en second lieu qu'il est nécessaire à celui qui doit recevoir dans son âme les saintes lois de se nettoyer et de se purifier des taches difficiles à laver qui lui ont été imprimées dans les villes par le

contact du ramassis d'hommes qui en composent la foule. On ne peut recevoir les lois que lorsqu'on est allé habiter à part, et non aussitôt après, mais au bout d'un long temps, lorsque les empreintes des anciennes prévarications, s'effaçant peu à peu, ont fini par disparaître. C'est aussi de cette manière que les bons médecins sauvent leurs malades. Car ils ne croient pas devoir leur donner des aliments avant d'avoir fait disparaître les causes de la maladie. En effet tant qu'elles demeurent la nourriture ne produit aucun bien, elle nuit en entretenant l'affection » (2). On a reconnu la théorie de la retraite provisoire que j'ai annoncée plus haut : nous la trouverons encore dans la seconde partie de l'Exposition.

Le même goût pour la retraite, le même dégoût de toute vie d'affaires se retrouvent dans les traités qui suivent.

Au § 3 du *de Monarchia*, I, dans un grand passage contre l'idolâtrie, après avoir montré la facilité avec laquelle s'étend la fumée de la superstition et le danger pour les partisans de la vraie piété d'être emportés par le courant, danger dont ils ne se sont sauvés que parce que Dieu leur imprime profondément son idée, il définit aussi l'idéal de vie : « N'est-ce pas la vie trois fois heureuse de s'attacher avec amour au service de la cause la plus ancienne de toutes, et de ne pas daigner avant le roi, servir ses subalternes et ses gardes. »

Nous trouvons au livre suivant un texte contre l'ivresse dont nous aurons occasion de voir le contraste avec le texte déjà signalé du *de Fuga et Inventione*. Il s'agit des règles auxquelles doit se soumettre le grand prêtre dans ses fonctions ; il lui est interdit de s'enivrer et il doit sacrifier à jeun ; l'auteur généralise cette défense : l'ivresse est défendue « absolument » (συνόλως) comme étant « très nuisible à toutes les affaires de la vie » ; la même défense est répétée dans la section suivante (*de Justit.*, II, 367), nous n'en sommes pas encore à la théorie de « l'ivresse à jeun » que nous trouverons dans *le commentaire* ; Philon interdit au sage ce qu'il lui permettra formellement plus tard. Le grand prêtre, qui dans

tout ce traité apparaît comme le type du sage[1], a avec l'Abraham du traité précédent, un trait analogue qui éclaircit le genre de solitude que l'auteur recommande. Il s'agit de la défense faite au grand prêtre de toucher au cadavre même d'un ami ou d'un parent, car il doit toujours être prêt à accomplir les cérémonies et les sacrifices; il est, dit l'auteur « assigné à Dieu et chef de l'ordre sacré ; il doit être étranger à tous ceux qui sont dans le devenir ; il n'est pas vaincu par l'amour filial, paternel ou fraternel, au point d'omettre ou de différer quelqu'une des saintes cérémonies » (12). Nous citons tout de suite un texte analogue d'un traité voisin ; c'est le troisième des préceptes concernant le grand vœu. « Le troisième c'est de garder le corps pur et sans souillure, au point de ne pas s'approcher de ses parents et de ses frères, s'ils sont morts : l'amour et la sympathie naturelle pour les proches et les amis sont vaincus par la piété. » (§ 13). Si nous admettons que les cérémonies et la grande prière symbolisent ici les actes pieux en général, nous voyons que la piété est présentée comme ayant pour condition l'absence des sentiments de famille : cette pensée se lie étroitement au précepte de la solitude puisque, comme nous le verrons dans l'étude de la deuxième partie de *la Loi*, la solitude recommandée est en effet la seule façon d'échapper à de tels sentiments de famille.

A côté de la défense de l'ivresse, Philon donne sur la tempérance des préceptes positifs et recommande l'austérité la plus complète ; il va jusqu'à dire que le pain suffit au sage avec du sel pour assaisonnement ; une nourriture plus compliquée charmerait le sens le plus servile de tous, le goût ; il n'admet donc pas, et c'est le point qui nous intéresse, que le sage puisse participer, sans péril pour lui, aux repas des gourmands. Cette simplicité plus que frugale, devait exciter

1) « La loi veut qu'il participe à une nature plus qu'humaine, il est intermédiaire entre les deux natures : « μεθόριον, εἰ δεῖ τὸ ἀληθὲς λέγειν, ἀμφοῖν. » de *Mon.*, II, § 12, p. 230); voyez la caractéristique du sage dans le *de Fortitudine*, II, § 3, p. 377 : ὁ δὲ σπουδαῖος ... ἀθανάτου καὶ θνητῆς φύσεως μεθόριος.

les railleries; plus tard dans le *Commentaire Allégorique*, l'auteur lui-même devait blâmer dans une mesure que nous aurons à déterminer, cette austérité : ici tout entier à son idéal de simplicité, il répond aux railleurs qu'ils inquiètent fort peu ceux qui ont résolu de vivre d'après Dieu et pour complaire à l'être réel ; « ceux-ci instruits à mépriser les plaisirs de la chair, poursuivent les joies et les félicités, en s'exerçant à la contemplation des choses de la nature » (3).

Cette contemplation, comme il est dit plus loin, nous fait « sauter de la terre au ciel ; l'âme, ailée, s'élève désirant entrer dans les rangs et dans le chœur du soleil et de la lune et de l'armée sacrée et harmonieuse des autres astres » (6).

Tandis que la plupart de ces préceptes s'appliquent au sage en général, nous voyons apparaître dans le *de An. Sacr. Idon.*, la préoccupation du sage qui se repent, qui jouera plus tard un si grand rôle. Dans le de *Decem oraculis* celui qui va recevoir les saintes lois doit se retirer d'abord pour sacrifier dans la solitude complète ; dans le passage actuel il s'agit d'un débutant dans la moralité, celui qui, pour se repentir de ses fautes, offre un sacrifice pour le péché ; « le lieu de ce sacrifice, dit-il, c'est le temple... car (le législateur) ne permet pas que (celui qui sacrifie) offre son sacrifice en dehors du temple, ne voulant pas que les fautes, commises auparavant par le repentant, soient appréciées par les raisons insensées et les bouches sans frein des calomniateurs et des gens haineux, mais qu'elles restent en dedans des limites sacrées où a lieu la purification » (p. 248, 11). Nous constatons ici le souci d'épargner à l'homme en état de repentir, et par conséquent de progrès moral, les reproches et les médisances sur ses anciennes fautes ; cette sorte de retraite dans le temple ressemble beaucoup à la retraite provisoire dont il a été parlé au § 2 du *de Decalogo*, et si ce n'est pas pour la même raison, le but (la possibilité du progrès et du repentir) reste le même.

Les traités suivants nous présentent peu de passages inté-

ressants sur l'idéal philonien à cette époque ; les textes législatifs prêtent moins peut-être à cette sorte de confession personnelle que les textes historiques de la Genèse ; pourtant nous ne voulons pas quitter cette première partie de l'Exposition de la loi sans citer un passage où l'idéal de solitude de Philon, et surtout son dégoût des affaires de la cité, s'expriment d'une façon singulièrement nette et comme s'il pressentait déjà la nécessité d'abandonner ses études pour la vie publique. « Tous ceux qui, chez les Hellènes ou chez les barbares, sont ascètes de la sagesse, vivant sans reproche, ne voulant être ni injustes, ni répondre par une injustice, évitant la compagnie des hommes affairés, ont dans les contrées où ils passent leur vie rejeté tribunaux, conseils, marché, assemblées et en général tout thiase et tout concours des hommes vulgaires ; ils veulent une vie sans guerre et paisible ; ils contemplent la nature et ses parties les meilleures ; ils sont devenus de vrais cosmopolites qui ont pensé que le monde est une cité, que les compagnons de la sagesse sont les citoyens inscrits dans la vertu, qui dans leur croyance préside au gouvernement commun » (*de Septen.*, p. 279, 3).

Donc abandonner la vie des cités pour se livrer à la spéculation philosophique, voilà la vie véritable, et si la solitude n'est pas expressément recommandée, le refus de participer aux assemblées de toutes sortes en est bien l'équivalent.

Nous pouvons maintenant résumer les traits de l'idéal de vie dans ces huit premiers traités ; nous y trouvons :

1° Une idée dominante et commune à toute cette période, à savoir l'éloge de la solitude, de la frugalité qui convient à l'homme de sens qui vit dans la contemplation de Dieu et de l'univers ; la participation à la vie familiale, à la vie publique est rejetée ou dédaignée, jugée dangereuse et en tout cas inutile ;

2° L'indication d'une règle de conduite qui convient non pas à l'homme de sens, à proprement parler, mais au convalescent moral, au repentant ; la condition nécessaire de son

progrès est une retraite provisoire qui durera jusqu'à ce que les traces des anciennes fautes soient effacées.

Nous comprendrons mieux maintenant le trouble de Philon quand on l'a jeté dans « la grande mer des soucis politiques ».

§ 2. — *Les derniers livres de l'Exposition de la loi* (*de Special. Legg.*, III et IV, *de Justitia*, *de Fortitudine*, *de Praemiis et Pœnis ne faisant qu'un avec le « de Exsecrationibus »*).

A. — *Les faits relatifs à l'histoire générale.*

Les indices que nous trouvons de ce côté pour fixer l'époque de la deuxième section de l'Exposition de la loi sont par eux-mêmes assez vagues : Philon ne parle de son époque que pour montrer dans les malheurs des peuples ou des individus qu'il a sous les yeux la réalisation de la justice divine ; c'est là, rappelons-nous, le plan de son *Contre Flaccus* et il ne parle pas des malheurs des Juifs, sans y voir un avertissement divin (νουθεσία) ; il est souvent difficile de décider si l'on a affaire à une allusion à des faits contemporains ou si l'on se trouve devant une généralité ; il faut se rappeler en tout cas que les événements sont intentionnellement racontés pour servir à l'édification. Un conseil donné dans le quatrième livre *des Lois spéciales* nous permet d'exclure, pour la composition de ce livre, l'époque du gouvernement de Flaccus ; c'est dans un développement du thème que nous connaissons déjà contre la foule : « Si des personnes se réunissant en thiases et en nombreuses assemblées essayent de faire une révolution, il ne faut pas être en accord avec elles ; car elles faussent la monnaie antique et éprouvée du gouvernement » (p. 343, 8).

Or nous savons que Flaccus a dissous les thiases (τάς τε ἑταιρείας καὶ συνόδους αἳ ἀεὶ ἐπὶ προφάσει θυσιῶν εἱστιῶντο, ... διέλυε *in Flaccum*, II, 518, 1) : cette mesure est d'ailleurs rapportée au début de son gouvernement, à l'époque où il se montrait excellent gouverneur.

Mais notre livre a-t-il été écrit avant ou après le gouvernement de Flaccus? Les textes que nous allons citer maintenant nous autorisent à placer la rédaction de cette section après l'an 17 et au voisinage de cette date :

Nous trouvons d'abord une mention des troubles fréquents qui éclataient chez les Perses, troubles que Philon présente comme le résultat de la transgression de la loi qui défend d'épouser sa mère; il est difficile de ne pas y voir une allusion à des événements contemporains (voyez l'emploi du présent : εἰσι κτείνοντες ..... μοι δοκεῖ συμβαίνειν, substitué au passé employé dans le récit de la légende d'Œdipe qui précède immédiatement).

Après avoir montré dans la légende d'Œdipe les punitions célestes qui atteignent l'inceste et les générations sorties de lui il ajoute : « Les Perses non plus, chez qui ces pratiques (le mariage avec sa mère) se rencontrent ne sont pas sans part à des maux analogues. Toujours dans les expéditions et dans les combats, ils tuent et sont tués, tantôt en attaquant leurs voisins, tantôt en se défendant contre les incursions ; mais il s'en produit beaucoup et de beaucoup d'endroits, car le barbare n'est pas de nature tranquille; avant que la révolte actuelle ne soit détruite, d'autres naissent ; été et hiver, jour et nuit, ils ont leurs armes, qu'ils supportent en plein air la fatigue des expéditions ou qu'ils habitent dans les villes... Je laisse de côté les grands et superbes succès des rois pour qui le premier exploit dès qu'ils reçoivent la souveraineté est le plus grand forfait : le fratricide... Tout ceci me paraît arriver à cause des unions indécentes des fils avec leurs mères » (II, 302, 3).

Il nous semble voir ici des allusions aux troubles du royaume des Parthes, racontés par Josèphe (*Antiquités Judaïques*, XVIII, 2-4); il n'est pas invraisemblable que par le mot Perses, Philon désigne les Parthes; de plus dans ses grandes lignes, le récit de Josèphe coïncide avec les allusions de Philon; le point de départ des troubles est une révolution de palais qui fit succéder au roi Phraatès Phraataque, fils du roi

précédent et d'une esclave italienne, Thermusa: Phraataque se rendit coupable de parricide et en même temps il est accusé d'inceste (cf. l'expression de Philon : τὰς ἀναρμόστους υἱῶν πρὸς μητέρας ὁμιλίας); il est tué peu après dans une révolte; son successeur Orodes ne tarde pas à être assassiné par les nobles dans un repas ou dans une chasse; Josèphe fait à ce propos cette remarque : « C'est l'habitude de tous (les Parthes) de porter l'épée » (elle rappelle le trait de Philon : « μεθ' ἡμέραν καὶ νύκτωρ ὁπλοφορεῖν). » On envoie une ambassade à Rome pour demander comme roi un fils de Phraatès, envoyé autrefois comme otage. Le nouveau roi, Vonon, ne tarde pas à être attaqué à l'instigation des Parthes eux-mêmes (car, remarque Josèphe, les barbares sont changeants par nature : σφαλεροὺς φύσει ὄντας; comparez Philon : τοῦ βαρβαρικοῦ μὴ παρανόμως ἠρεμεῖν), par le roi des Mèdes, Artaban, qui prend sa couronne; il s'agit ici d'une guerre extérieure. S'il s'agit du royaume des Parthes, ce qui est assez vraisemblable, et d'événements contemporains, nous ne voyons pas d'événements qui s'en rapprochent davantage; nous admettons d'ailleurs qu'à des allusions à des faits récents se mêlent dans une proportion indiscernable, des généralités sur les mœurs et la législation perses. La révolution racontée par Josèphe date de l'époque de la fondation de Tibériade, c'est-à-dire de 16 après J.-C.; c'est peu après cette date et sous cette impression qu'a dû être composé notre livre.

C'est encore comme un avertissement céleste que Philon considère une grande famine qui a désolé le pays. Ce fait se trouve dans le dernier traité de la section, le *de Exsecrationibus*. Cherchons si c'est là un fait historique et si on peut le dater; dans un développement sur l'année sabbatique que l'on rencontre *de Septen.*, 1, Philon parle de la production intense, qu'on essaye à tort de tirer de la terre; « on la fatigue de tributs non seulement annuels, mais journaliers; » ceci dépasse l'inobservance de la loi juive; « la contrée, ajoute-t-il, énervée et ayant subi mille injures, après s'être déchargée du poids de ses habitants impies sera allégée. Et lorsque ayant

regardé autour d'elle elle ne verra plus personne de ceux qui ont détruit sa grandeur et sa dignité, qu'elle verra les places publiques sans troubles, sans guerres ni injustices, mais pleines de tranquillité, de paix et de justice, elle refleurira et rajeunira... » (p. 434, 7). Malgré la généralité de ces traits, il est possible que Philon, comme souvent lorsqu'il s'agit d'avertissement divin, ait pris occasion d'un fait contemporain: il s'agirait alors de la mauvaise récolte qui eut lieu en Égypte l'an 18 (*Tac. Ann.*, II, 59).

Il nous faut enfin terminer l'énumération des faits relatifs à l'histoire générale par une série de textes constatant l'injustice des gouverneurs et les vexations de toute sorte subies par les Juifs: remarquons d'abord que la première section de l'Exposition de la Loi ne fait allusion à aucune persécution; les Juifs ne paraissent pas plus atteints que les autres par les exactions des gouverneurs; les deux premiers livres de notre section ne renferment pas plus d'allusions à de pareils faits; ce n'est que dans les derniers livres (*de Constitutione Principum*, *de Præmiis et Pœnis*, *de Exsecrationibus*) que les Juifs sont présentés à la fois comme infidèles et malheureux; nous pourrions suivre d'assez près, semble-t-il, la suite des réactions que cause dans l'esprit de Philon, une persécution incessante et continue; il se plaint d'abord, dans le *de Constitutione Principium*, de l'isolement des Juifs; personne ne veut les aider. « Peut-être le peuple juif tout entier est comme un orphelin comparé à tous les autres; ceux-ci... ne manquent pas d'aides, mais lui, personne ne combat avec lui parce qu'il a des lois spéciales » (II, 365, 6); cette constatation où l'on sent un mélange de tristesse et de fierté, est suivie dans le même traité d'un sentiment de sourde révolte devant les vexations subies, c'est comme un avertissement aux persécuteurs de ne pas épuiser la patience des Juifs. « Le peuple juif est conciliant et ami de ses alliés et des hommes à intention paisible; mais il n'est pas méprisable, au point de céder par lâcheté à ceux qui commandent des entreprises injustes » (II, 372, 13). Plus tard le ton devient de plus en

plus découragé ; Philon en appelle à la justice divine ; les persécutions, croit-il, sont un avertissement donné par Dieu au peuple juif ; ceux qui en sont les auteurs et qui raillent les gémissements des Juifs, ne s'aperçoivent pas que cet abaissement n'est que temporaire, et sera suivi d'un relèvement et d'une nouvelle prospérité (*de Exsecrationibus*, II, 436-437, 9).

En quoi consistaient ces vexations ? Le seul grief nettement articulé est d'ordre religieux, comme l'indiquait déjà la fin du premier texte cité (νόμοις ἐξαιρέτοις χρωμένων, II, 365, 6) ; il est énoncé à la fin du *de Exsecrationibus* : « Eux (les persécuteurs des Juifs) se sont moqués de leurs gémissements, ils ont décidé par un vote qu'ils célèbrent les fêtes de l'État, leurs fêtes néfastes ! et se sont réjouis de leurs deuils... » (II, 436, 9). Il fut donc décidé, à un moment, que les Juifs seraient obligés d'assister aux fêtes de l'État, qui avaient, comme on le sait, un caractère religieux. La raison de ces malheurs, Philon la trouve dans l'infidélité des Juifs : quelques passages de ces derniers livres nous montrent une époque où l'apostasie est fort répandue. « Maintenant, dit-il, tu ne respectes ni les lois ni les coutumes nationales et tu dédaignes tout en masse, aussi tu manques du nécessaire et tu fais la cour aux usuriers... » (*des Peines et des Récompenses*, II, 425, 18) : nous avons déjà remarqué que ces malheurs sont un avertissement divin (διὰ νουθεσίαν, *de Exsecration.*, II, 436, 9.)

Qui sont maintenant les persécuteurs ? C'est de l'injustice des gouverneurs que Philon se plaint surtout ; dans le *de Constitutione Principum*, il oppose aux bons gouvernants le type du mauvais gouvernant. « Mais ceux qui sont revêtus de grands pouvoirs pour la perte et le dommage de leurs sujets, ce n'est pas gouvernants, mais ennemis qu'il faut les appeler. Ils agissent en ennemis irréconciliables. Et certes, ceux qui emploient la ruse dans l'injustice sont plus méchants que les adversaires ouverts ; ceux-ci on peut facilement s'en défendre puisqu'ils montrent à nu leur malveillance : la méchanceté des autres est difficile à saisir et à chasser ; comme dans un

théâtre ils prennent un habit étranger pour cacher leur véritable aspect » (II, 366, 7). Nous ne sommes pas assez sûrs de ne pas avoir affaire ici à une généralité et nous ne connaissons pas assez la personne des gouverneurs d'Égypte pour savoir si ce trait de la ruse s'applique spécialement à l'un d'eux : nous savons en tout cas que la ruse n'est pas le reproche principal que Philon fait à Flaccus dans le *Contre Flaccus* ; c'est plutôt sa violence et sa cruauté qui sont mises en évidence ; d'autres indices nous permettent de croire que la persécution dont il s'agit ici n'est pas celle de Flaccus ; d'après le récit du *Contre Flaccus*, œuvre que nous possédons en totalité, nous ne voyons pas que ce gouverneur ait jamais forcé les Juifs à assister aux fêtes de l'État. Avant la persécution de Flaccus, nous ne pouvons rapporter les mesures prises ici contre les Juifs qu'à la domination de Séjan, qui commence vers l'an 19 ; nous savons qu'il persécuta les Juifs particulièrement à Rome, mais aussi dans toutes les parties de l'empire, et au surplus les malheurs auxquels Philon fait ici allusion paraissent se rapporter non pas seulement aux Juifs d'Égypte, mais à toute la race juive (κακοπραγίας τοῦ ἔθνους, *de Exsecrationibus*, II, 436, 9).

En résumé nous avons quelque raison de croire que cette section a été écrite à partir de l'an 17 ou 18, par conséquent à un intervalle de 3 ou 4 ans avec la fin de la première section ; sa rédaction s'est poursuivie jusqu'à une date que nous ne pouvons déterminer, mais qui tombe dans la période de faveur de Séjan (jusqu'à 31) ; de plus nous pensons que les premiers traités de la section (jusqu'au *de Creatione principum* exclusivement) ont été écrits dans une période antérieure aux persécutions de Séjan.

(*A suivre.*) L. MASSEBIAU et Émile BRÉHIER.

LETTRE DE M. S. REINACH

A PROPOS DU PSAUME XXII (v. 17)

MONSIEUR LE DIRECTEUR,

Voulez-vous me permettre une courte réponse à votre article sur le verset 17 du Psaume XXII?

Vous admettez que le texte grec ne résulte pas d'une interpolation chrétienne, mais vous contestez absolument que ce texte désigne le supplice de la croix. Or, je prétends qu'il désigne ce supplice de la manière la plus expresse et que pas un lecteur sachant le grec ne pouvait s'y tromper. J'ajoute que toute autre interprétation de ce texte conduit à une absurdité. En effet, s'il s'agissait de morsures ou de déchirures infligées au Juste par des chiens, le sujet de ὤρυξαν serait κύνες, qui est à deux lignes plus haut; il en résulterait que le verbe du verset suivant « ils ont compté mes ossements » aurait pour sujet « les chiens », qui ne savent pas compter; bien plus, il faudrait attribuer aux mêmes chiens l'acte de tirer au sort les vêtements du Juste (verset 19). Vraiment, on ne peut même pas discuter une pareille hypothèse. En outre, ὤρυξαν signifie « ils ont percé » ou « ils ont creusé » et ne signifie jamais « ils ont déchiré ». La question de savoir ce que le traducteur a lu dans l'hébreu est en dehors de notre sujet; il s'agit seulement de savoir comment les Juifs hellénisants ont compris. Or, ils n'avaient pas deux manières de comprendre. Le percement des mains et des pieds caractérise la crucifixion : *ed lege ut affigantur bis pedes bis brachia*, écrit Plaute (*Mostell.*, II, 1, 2), en parlant de la mise en croix d'un esclave. L'idée du Juste mis en croix était certainement populaire dans l'antiquité. En effet, dans la *République* de Platon (II,

p. 362, *a*). Glaucon s'exprime ainsi : « Je ne parle pas de mon chef, mais pour ceux qui préfèrent l'injustice à la justice. Le Juste, disent-ils, sera fouetté, torturé, mis aux fers; on lui brûlera les yeux; enfin, après lui avoir fait souffrir tous les maux, *on le mettra en croix* »[1]. Donc, il n'y a pas là une invention de Platon; il fait nettement allusion à une histoire qui courait, témoignant de l'impuissance de la vertu en présence de la méchanceté des hommes. Cette histoire, comme tant d'autres dans Platon, est peut-être d'origine orphique; la conclusion qui en ressort, c'est la nécessité des sanctions supra-terrestres. Nous avons là une preuve évidente que l'histoire du Juste crucifié était connue longtemps avant la Passion. Dans un autre passage de la *République* (X, p. 614 *a*), les méchants sont menacés des mêmes souffrances endurées par le Juste (*ils seront torturés et brûlés au fer rouge*); ici, il n'est plus question de la crucifixion, mais le texte vise le passage du livre II où il en est parlé.

Donc : 1° le texte grec du Psaume mentionne la crucifixion du Juste; 2° ce texte ne pouvait être compris autrement qu'il ne l'a été par les Pères, tant grecs que latins; 3° l'idée du Juste crucifié était populaire et n'a pas été mise en circulation par un contre-sens des Septante; elle est antérieure à la fois au Psaume XXII et à Platon.

Agréez, etc.

SALOMON REINACH.

1) Ἀνασχινδυλευθήσεται. Ce verbe ne se rencontre pas ailleurs; mais Clément d'Alexandrie cite le passage de Platon comme une prophétie de la Passion (*Stromates*, V, p. 714) et on lit dans Hesychius : ἀνασχινδυλεύεσθαι ἀνασκολοπισθῆναι.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

C. Clemen. — **Die religionsgeschichtliche Methode in der Theologie** — Giessen, Ricker, 1904, in-8 de 39 pages. Prix : 80 pfennige.

Max Reischle. — **Theologie und Religionswissenschaft.** — Tubingue, Mohr, 1904 ; in-8 de vii et 105 pages. Prix : m. 1,80.

Depuis le discours de rectorat de M. Ad. Harnack sur l'Histoire des religions et les Facultés de théologie (voir Revue, t. XLIV, p. 423), la discussion sur la place qu'il convient de faire à l'histoire générale des religions dans les études théologiques se continue activement en Allemagne. Elle a inspiré un grand nombre d'articles dans les revues et les journaux religieux et plusieurs conférences universitaires. En général les théologiens se montrent défiants. Ce bloc enfariné ne leur dit rien qui vaille. La cause n'en fait pas moins de grands progrès. On reconnaît qu'il n'est pas possible d'échapper à la « Religionsgeschichte », que les questions posées par ses représentants ne peuvent pas être éludées. Mais on cherche à prévenir une invasion trop complète et, dans certains milieux, à sauvegarder le caractère absolu du Christianisme.

Parmi toutes les publications des deux dernières années je signalerai celle de M. Tröltsch, professeur à l'Université de Heidelberg, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, qui insiste sur la valeur apologétique de l'Histoire des religions en faveur du Christianisme, tout en récusant la notion d'une réalisation historique de l'absolu ; et les deux travaux mentionnés en tête de cette notice.

Dans le premier, discours d'ouverture d'un cours libre à l'Université de Bonn, M. Carl Clemen cherche d'abord à préciser ce qu'il faut entendre par la « religionsgeschichtliche Methode » ; est-ce une véritable substitution de l'étude de la religion à celle du christianisme, comme

dans les universités hollandaises, ou simplement l'introduction de l'Histoire des Religions dans le cadre des études des facultés de théologie? La première solution lui paraît inadmissible. Il ne repousse pas la seconde, mais la plus grande partie de sa brochure est destinée à montrer que l'on a exagéré beaucoup, parmi les partisans de la nouvelle méthode, les influences exercées par les religions étrangères sur les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Dans le second, reproduction de cinq conférences faites à Hanovre, M. Max Reischle, professeur à l'Université de Halle, étudie successivement : les raisons invoquées par les partisans de la « religionsgeschichtliche Methode », les dangers et les limites de cette méthode, ce qui la distingue de la méthode théologique et ses relations avec la dogmatique et l'apologétique chrétiennes. Il se renferme plus étroitement dans le monde allemand et paraît moins informé que M. Clemen de ce qui se passe à l'étranger. Ses dissertations, bien composées et bien écrites, sont résumées chaque fois en une ou plusieurs thèses. Il n'en ressort que mieux, combien les défenseurs de la méthode théologique traditionnelle sont embarrassés en présence du mouvement qui se dessine dans les cercles universitaires de l'Allemagne.

La thèse qui me paraît résumer le mieux la pensée de l'auteur est la quatrième : « la *religionsgeschichtliche Arbeitsweise* poursuit des fins qui « sont justifiées en elles-mêmes ; elle cherche à rendre intelligible la « complète historicité, même des religions bibliques, et à nous faire péné- « trer d'une façon hypothétique dans l'expérience religieuse étrangère. « Aussi ne doit-elle être ni empêchée ni interdite. Mais, en dehors de la « disposition qui la menace à exagérer la valeur du nouveau, elle comporte « certains dangers : la tendance aux constructions évolutionnistes, la « tentation de changer prématurément l'analogie en relation causale, « d'exagérer les valeurs des manifestations extérieures et élémentaires « de la religion et d'estimer les formes de la vie religieuse au détriment « de leur contenu. Et si la méthode de l'histoire générale des religions « a son domaine propre où son application est légitime, elle se heurte « d'autre part à des limites infranchissables, notamment dans la vie « religieuse personnelle des grandes individualités religieuses » (p. 40).

En d'autres termes, la prétention d'introduire l'histoire religieuse générale dans les études de théologie est légitime, à condition que l'on applique sa méthode avec sagesse et circonspection et que l'on ne prétende pas faire tout rentrer dans ses conceptions évolutionnistes.

J'applaudis pour ma part à ces conseils de prudence. Les adeptes de

l'histoire générale des religions ont, en effet, trop souvent une tendance fâcheuse aux généralisations hâtives et aux constructions arbitraires : que l'on découvre quelque phénomène d'ordre religieux, méconnu ou ignoré jusqu'alors, comme par exemple le totémisme, immédiatement ils prétendent le retrouver partout et faire rentrer à peu près toute la vie religieuse dans ce nouveau moule ; que l'on retrouve un code chaldéen antique et voici que de toutes parts on prétend faire dériver de Babylone tout le Judaïsme et presque tout le Christianisme. Assurément ces exagérations ne durent pas ; elles n'en risquent pas moins de compromettre nos études. Il importe de réagir contre elles. Mais n'en est-il pas de même dans toutes les écoles et pour toutes les méthodes ?

Que l'on proteste tant qu'on voudra contre les intempérances des partisans de la méthode de l'histoire religieuse générale, rien de mieux, du moment que l'on reconnaît que, sagement pratiquée, elle ne doit pas être condamnée et ne peut pas être évitée, autrement dit qu'elle s'impose. Quand des hommes comme M. Reischle se laissent arracher de pareils aveux, nous pouvons considérer la cause comme gagnée. Il ne reste plus qu'à l'appliquer dans l'enseignement.

Les craintes des théologiens conservateurs sont, d'ailleurs, dénuées de tout fondement. L'histoire des religions n'a, par elle même, aucun caractère dogmatique. Elle s'efforce de reconnaître des faits, d'en saisir les relations, de les éclairer par la comparaison avec d'autres faits analogues. Elle fournit des matériaux à la philosophie religieuse, à la sociologie, à la psychologie ; elle ne fait pas elle-même de systématisation d'ordre doctrinal. Je ne comprends pas la controverse qui se déroule actuellement entre théologiens allemands sur le conflit entre l'histoire des religions et le caractère absolu de la religion chrétienne. L'attribution du caractère d'absoluité à la religion chrétienne est un acte de foi, religieuse ou philosophique ; elle est tout à fait en dehors de l'ordre historique. Libre aux théologiens catholiques, protestants, juifs, musulmans ou bouddhistes, d'attribuer à leurs religions respectives une valeur absolue, qu'ils aient fait de l'histoire des religions ou non. Quand on vient nous dire que l'étude des autres religions compromet le caractère absolu du christianisme pour le chrétien, je ne puis me soustraire à l'impression que l'on croit ne pouvoir maintenir cette dignité unique pour sa religion qu'à la condition d'ignorer les autres. Une pareille crainte me paraît plus funeste pour la thèse que l'on défend que toutes les investigations des historiens de la religion. A ce compte-là il faudrait que le théologien protestant renonçât à étudier le catholicisme, le théo-

logien catholique le protestantisme, etc., car il y a pour le moins une demi-douzaine d'orthodoxies chrétiennes qui prétendent toutes au caractère de la vérité absolue. Pour être conséquent avec soi-même il faut alors pratiquer la méthode de l'index.

Il est tout naturel que pour les chrétiens l'étude du Christianisme ait une importance beaucoup plus grande que celle des religions de l'ancien Mexique. Aussi bien personne n'a-t-il jamais songé à réclamer que les étudiants qui se préparent au service des églises chrétiennes abandonnent l'étude du Christianisme pour se vouer entièrement à l'histoire des religions. Ce que l'on demande, c'est qu'ils complètent l'étude approfondie du Christianisme par une connaissance judicieuse des autres religions et que les maîtres, chargés de les instruire, soient capables d'éclairer l'histoire des diverses phases du Christianisme ainsi que leur propre philosophie religieuse, par l'étude des religions avec lesquelles ce Christianisme s'est trouvé en rapports d'action et de réaction et par une appréciation raisonnée des phénomènes religieux généraux dans l'humanité.

Jean Réville.

J. A. Dulaure. — **Des divinités génératrices chez les anciens et les modernes**, avec un chapitre complémentaire par *A. Van Gennep*. — Paris, Mercure de France, 1905.

Il y a quelque vingt ans, comme j'allai voir, à l'*India Office* de Londres, ce profond appréciateur de l'Inde moderne qu'était Sir George Birdwood, je fus quelque peu surpris de découvrir, à l'entrée de son bureau, un énorme *lingam* en marbre noir : « Le croiriez-vous? me dit-il, avec une indignation non jouée, des Philistins n'ont pas rougi de me dénoncer au Ministre, sous prétexte que j'affichais des images obscènes dans un local du gouvernement! Comme si la Religion n'épure pas tout ce qu'elle touche! » — On peut en dire autant de la science. Mais c'est là surtout une question d'à propos. Les ouvrages, comme celui de Dulaure, ont leur mérite et leur utilité. Cependant, quand les éditions s'en succèdent avec profit (la première date de 1803; l'avant-dernière de 1885[1]), on peut se demander si c'est bien par leurs côtés scientifiques qu'ils parlent à la généralité des acheteurs.

Il faut d'ailleurs reconnaître que l'auteur, utilisant au besoin le latin « qui, dans les mots, brave l'honnêteté », a évité autant que possible les

1) Voir sur cette édition de 1885, *Revue*, t. XI, p. 226 et suiv.

crudités de langage, et qu'il a su, comme il s'en vante lui-même, « décrire décemment des institutions, des pratiques et des divinités indécentes pour nos mœurs ». Bien que datant déjà d'un siècle, ce volume a conservé une certaine valeur, d'abord en ce qu'il présente une collection d'usages et de superstitions phalliques, empruntés tant aux croyances populaires de notre milieu historique qu'aux cultes officiels des temps classiques ; ensuite parce que l'auteur s'y place à côté de Fontenelle et du président de Brosses, parmi les précurseurs de la méthode anthropologique ou folk-loriste si généralement utilisée aujourd'hui. « La comparaison des usages, des cultes, des idiomes, des costumes mêmes, écrit-il (p. 3) ; celle des moyens de transmettre le langage ou de l'écrire ; celle des cérémonies supertitieuses observées lors des naissances, des mariages et des morts ; des pratiques propres à détourner les accidents fâcheux, les calamités, les maladies, à amener l'abondance et la prospérité, à implorer la divinité et à se la rendre favorable ; ces comparaisons, dis-je, peuvent procurer sur l'origine des différents peuples des connaissances plus certaines que celles qu'on peut retirer de la plupart de nos traditions historiques ». Ces comparaisons, toutefois, ne valent qu'à condition d'être soustraites à tout esprit de système dans le groupement et l'interprétation des faits. Or Dulaure pèche ici par deux gros défauts : il étend outre mesure la sphère du phallisme et il prétend rattacher à un fait astronomique toutes ces manifestations spéciales de la religiosité populaire. Sous ce rapport il appartient à l'école de Dupuis, qu'il n'est plus nécessaire de réfuter aujourd'hui.

Il part du fait qu'il y a 4.500 ans, la précession des équinoxes fit entrer le soleil, à l'équinoxe du printemps, dans la constellation du Taureau. Ce signe du zodiaque devint ainsi le symbole de la force génératrice de l'astre et fut vénéré comme tel. Ensuite, on représenta la constellation par un taureau vivant qui fut adoré comme elle. En troisième lieu, la vénération se concentra sur le phallus du taureau. De là, dériva l'habitude de fabriquer et de vénérer les représentations du phallus en elles-mêmes. Ces fétiches furent ajustés à des bornes, à des arbres, finalement à des idoles de forme humaine (Hermès, Priapes, etc.). On eut ainsi de véritables divinités anthropomorphiques à caractère phallique et le phallus fut mis principalement en rapport avec la force génératrice de l'homme. Les excès du culte qu'on lui rendait n'étaient qu'un moyen d'outrer la dévotion.

C'est là, comme on dit vulgairement, chercher midi à quatorze heures. L'homme primitif a personnifié et vénère le phallus, parce qu'il adore

toutes les sources de force dont il croit distinguer l'intervention dans sa destinée et parce qu'il se les représente par des images tirées de sa propre personne ou plutôt de ses propres expériences. Il a naturellement mis en évidence le phallus attribué aux divinités qui exerçaient surtout une fonction génératrice ; il a même pourvu d'appendices phalliques les cippes et les poteaux qui lui servaient de fétiches, comme, dans d'autres cas, il les a surmontés d'une tête humaine, ou agrémentés de bras et de jambes ; toutes ces opérations se poursuivent, du reste, simultanément dans les transitions habituelles du fétichisme à l'idolâtrie. Enfin il a inventé et accentué les rites phalliques, soit pour plaire aux divinités génératrices et se rapprocher d'elles, soit par application de la magie imitative, afin d'accroître la fécondité de la nature, ou d'augmenter ses propres facultés procréatrices. Ce n'est pas seulement l'action printanière du soleil qui a été assimilée à l'acte de la génération, mais encore la production du feu dans l'ignitérébrateur, la chute des pluies, le retour du soleil, etc. Le taureau, tenu pour l'animal générateur par excellence, a dû être vénéré comme tel en chair et en os, avant de devenir la représentation terrestre d'une constellation et quand Lucien, qu'invoque Dulaure, renverse cet ordre de succession, c'est le cas de dire qu'il met la charrue avant le bœuf. — Quant aux arguments philologiques de Dulaure, ils datent de son époque ; c'est dire qu'ils ne supportent pas l'examen.

Ceci n'empêche que l'ouvrage ne renferme certaines observations très judicieuses. L'auteur distingue nettement entre les phallus-divinités, les phallus-amulettes et les phallus employés comme *ex-voto* ; ces derniers, en effet, n'attestent pas forcément un culte phallique (p. 310). — Il émet sur les rapports des mythes et des rites quelques réflexions qui doivent le mettre en bonne posture près des écoles récentes d'interprétation mythologique : « Les fables mythologiques, écrit-il, ne sont pas toutes des allégories, comme on le pense. Elles ne furent composées que longtemps après la naissance de l'idolâtrie, c'est-à-dire dans un temps où le motif original des différents cultes était effacé de la mémoire des hommes. La forme des idoles des dieux, les emblèmes et les attributs qui les accompagnaient servirent de texte à ces récits fabuleux » (p. 28). — Enfin il insiste sur ce principe élémentaire, absolument méconnu à son époque et encore trop souvent ignoré de la nôtre : « Il faudrait avoir vécu dans les lieux et dans les temps où les institutions ont pris naissance, pour pouvoir sainement les juger » (p. 164).

Un des chapitres les plus intéressants est celui où sont relevés les symboles et les pratiques de portée phallique qui ont persisté dans le

folk-lore, et même le culte de nos campagnes. Par contre, je ne vois pas l'utilité des cinquante pages consacrées à la description d'usages « indécents » qui n'ont aucun rapport avec le culte phallique. Si, comme il l'affirme, l'auteur a simplement voulu par là dissiper les derniers doutes de ceux qui se refusent à admettre l'admission d'usages et de croyances phalliques dans le christianisme du moyen âge, il n'a fait qu'enfoncer une porte ouverte. Il y a là un ensemble de *survivances* dont on ne peut endosser la responsabilité au christianisme. Chose curieuse, Dulaure parle de ces superstitions au passé, comme si elles avaient complètement disparu. Cependant, encore un siècle plus tard, on n'a pas à chercher beaucoup pour en rencontrer des traces dans certaines localités reculées de la France, de la Belgique, sans doute de l'Italie et de l'Espagne. Il suffit de s'adresser aux recueils de Folk-lore. A quelque quatre lieues de la localité où j'écris ces lignes, dans le Brabant wallon, l'archéologue Schayes signalait en 1837 l'existence d'une chapelle qui porte encore le nom significatif de *Saint-Pierre-à-broquettes*, où les femmes stériles s'en allaient racler une « sainte Broquette », pour en avaler la poussière dans un verre d'eau. Il a suffi naturellement de signaler et de commenter cet usage — jusque-là aussi inoffensif que le culte du lingam chez les Hindous — pour que l'autorité ecclésiastique fit sagement disparaître l'objet de scandale. Cependant la chapelle resta un lieu de pèlerinage pour les femmes en désir de progéniture et j'ai constaté qu'il y a quelques années elles venaient encore jeter à travers la grille qui protégeait la statue du saint, des brochettes de bois, naïves survivances des anciens ex-voto phalliques.

Les éditeurs des *Divinités Génératrices* ont compris qu'ils ne pouvaient guère réimprimer ce traité séculaire sans y ajouter, à défaut d'Introduction, un chapitre complémentaire qui rajeunirait l'édition. Ils ne pouvaient mieux s'adresser qu'à M. Van Gennep. Malheureusement notre distingué collaborateur, — soit que l'espace lui ait été trop parcimonieusement mesuré, — soit qu'il ait reculé devant la tâche délicate de refaire le volume, sous prétexte de le mettre au courant de la science — ne nous a pas donné l'étude critique de l'œuvre de Dulaure qu'il eût été si bien à même d'écrire. Il s'est borné à quelques courtes observations, parfaitement fondées du reste, sur les usages phalliques des Australiens et des indigènes de l'Amérique, en vue de montrer que Dulaure a fait une part insuffisante au principe de concordance, c'est-à-dire à l'intervention de la magie imitative, et aussi en vue d'établir que l'étude du folk-lore germanique, celtique et slave pourrait offrir à l'archéologie

classique le concours donné à l'interprétation des anciens cultes du Mexique et de l'Amérique centrale par l'observation des rites encore pratiqués aujourd'hui parmi les *pueblos* de l'Arizona, du Colorado et du Nouveau Mexique. Je regrette notamment qu'il ait passé sous silence les curieux renseignements, récemment publiés dans cette *Revue* par M. Michel Revon, sur le rôle joué par les conceptions phalliques dans la mythologie et le culte de l'ancien Shinto.

Parlant incidemment des phallus trouvés dans les tombes, M. Van Gennep fait observer qu'ils ne jouent pas toujours le rôle d'un objet de culte ou même d'une incitation à la génération ; ils peuvent avoir aussi un but utilitaire, comme les autres instruments mis à la disposition des défunts et des défuntes. Je hasarderai cependant l'hypothèse que, même alors, ils ont pu symboliser — à l'instar de la croix ansée dans le symbolisme d'origine égyptienne, — l'instrument mystique destiné à renouveler la vie du défunt, du moins chez les peuples pour qui la mort est une régénération. Quand Isis eut réussi à rassembler les membres épars de son époux, le phallus manquait. Aussi Osiris dut-il se résigner à ne plus régner que chez les morts. — Peut-être l'interprétation devra-t-elle varier, suivant que l'occupant de la tombe sera du sexe masculin ou féminin.

GOBLET D'ALVIELLA.

ÉTIENNE AYMONIER. — **Le Cambodge** I. Le royaume actuel. II. Les provinces siamoises. III. Le groupe d'Angkor et l'histoire. — Paris, E. Leroux, 1900-1901-1904. 3 vol. gr. in-8° de XXIII-478, 481 et 818 pp.; grav.

M. Aymonier, par un troisième et dernier volume, a achevé son grand ouvrage sur le Cambodge. Il convient de le féliciter d'avoir su résumer dans une œuvre considérable le fruit de vingt années d'explorations variées et d'études tenaces sur cet empire khmèr autrefois si glorieux, aujourd'hui encore une de nos plus intéressantes colonies d'Indochine.

Dans ces trois volumineux gr. in-8°, abondamment, mais non toujours heureusement illustrés, M. A. s'est proposé de fixer de façon définitive — autant du moins que le définitif existe en histoire — toutes les données de la science actuelle sur le Cambodge.

« Mon travail, dit-il lui-même, résumera en quelque sorte tout ce qui

a été fait de sérieux sur ce pays jusqu'au jour de la création de cette *École d'Extrême-Orient*, qui est un résultat très direct de ma mission archéologique qu'elle doit continuer dans des conditions infiniment plus favorables à tous les points de vue[1]. »

Nul n'était mieux désigné que M. *A.* pour cette tâche. Avant lui Mouhot, Francis Garnier, Moura, Fourneresu avaient donné avec un enthousiasme presque égal, sinon avec un bonheur identique, un tableau pittoresque ou minutieux du Cambodge actuel; ils avaient même tenté de démêler les ténèbres de son histoire, mais à leurs descriptions pleines de saveur, à leurs intuitions souvent heureuses, trop d'hypothèses invérifiées se mêlaient pour que le lecteur pût toujours leur accorder cette sécurité d'attention que commande la véracité des faits.

Venu au Cambodge vers 1873, en qualité d'officier d'infanterie de marine, M. *A.* y a séjourné près de vingt ans, tantôt à ce titre, tantôt comme Chef du Protectorat ou Résident, tantôt enfin au cours d'une Mission archéologique que lui confia en 1883 l'Académie des Inscriptions. Il en connaît donc mieux que personne choses et gens, il s'y est pris d'une curiosité passionnée pour le passé de ce peuple somnolent et il a voulu le restituer, mais par une méthode nouvelle et toute scientifique, sans s'attarder aux récits naïvement vaniteux des indigènes, ni aux mensonges officiels des Chroniques nationales ou siamoises. Dans ce pays que la splendeur de ses anciens monuments fait ressembler à l'immuable et morte Égypte, il a demandé la vérité aux pierres plus fidèles et plus véridiques que les hommes. C'est par l'archéologie et l'épigraphie qu'il prétend aujourd'hui l'établir.

Non sans peine, puisque la plupart des inscriptions relevées sur les monuments étaient en vieux khmèr devenu complètement inintelligible et illisible aux meilleurs lettrés indigènes. M. *A.* s'appliqua à le retrouver à l'aide du cambodgien moderne. Une circonstance heureuse l'y aida. Dans ce Cambodge puissamment hindouisé, nombre d'épigraphes étaient rédigés en sanscrit, d'autres en khmèr fortement mêlé de sanscrit, d'autres en khmèr à peine altéré.

Ce qui avait été déchiffré des inscriptions sanscrites, mit M. *A.* sur la voie : lettre à lettre, mot à mot, il parvint à lire le vieux khmèr. Du même coup furent en partie détruites bien des légendes sur la puissance et l'étendue de l'ancien empire du Cambodge : comme presque toujours d'ailleurs, l'histoire valait mieux que la fable.

1) Préface, p. II.

Partant logiquement du connu pour aller à l'inconnu, M. A. dans son premier volume dépeint, à grands traits d'abord, le Cambodge actuel. Il nous le montre, vaste plateau légèrement boisé aux rebords de l'est et du nord-ouest, raviné dans toute sa largeur par le Mékong, varié, assez fertile quoique bien moins riche que la monotone et verte Cochinchine, aux larges et profonds arroyos. Il nous fait voir aussi les habitants plus déchus que dégénérés, de stature élevée, de teint nettement bronzé, au nez droit, aux lèvres lourdes, aux yeux larges et francs, à l'intelligence lente mais lucide et avisée, à l'activité somnolente mais capable par orgueil ou par solidarité de tout effort, aux mœurs douces, hospitalières et loyales.

Le jugement de M. A., sans rien celer de leurs défauts : apathie et routine, leur reste nettement favorable à l'encontre de certains voyageurs qui les ont peut-être moins connus.

M. A. nous expose ensuite les institutions du pays : au faîte trône le Roi, « l'Être aux pieds sacrés », avec son couronnement somptueux, son palais, son harem et comme contre-partie à cette peinture de faste voluptueux, les impôts très lourds et les lois qui sont trop souvent à leur service.

Une centaine de pages, d'une sobriété peut-être un peu froide, suffit à M. A. pour résumer toutes les connaissances générales que nous possédons sur le Cambodge actuel. Il en reprend ensuite, dans le reste du volume, l'étude en détail, province par province, y compris celle de Basse-Cochinchine détachée depuis trop peu pour être laissée de côté. Cette série de monographies minutieuses, bâties sur un plan uniforme et d'un ordre un peu trop mécanique, donne à l'œuvre son véritable caractère et sa véritable originalité au risque de redites inévitables avec la première partie. M. A. n'a pas voulu écrire une relation pittoresque, mais la première histoire archéologique et scientifique du Cambodge : il n'a pas souci exclusif, nous dirions même pas assez, d'intéresser l'imagination de son lecteur, mais il veut dans un style précis, soutenu, lui donner la vision la plus nette du pays dans le présent et dans le passé. Il le lui montre coin par coin avec ses habitants, ses mœurs, ses richesses locales, enfin et surtout dans les moindres vestiges, temples ou inscriptions, de sa splendeur évanouie.

Le deuxième volume est consacré tout entier aux provinces cambodgiennes, aujourd'hui siamoises de par la loi du plus fort — et de par notre incurie. — Le groupe d'Angkor est mis à part pour être étudié spécialement dans le troisième volume à cause de son importance

considérable au point de vue de l'histoire et des monuments.

Comme le dit justement M. A. : « Tout travail sur le Cambodge et ses monuments doit comprendre, pour ne pas être incomplet, l'étude du pays et du peuple siamois : les deux nations étant intimement liées par la géographie et l'histoire aussi bien que par la civilisation et la religion... Il suffira d'esquisser à grands traits ses caractères, de faire ressortir, à l'occasion, les similitudes ou les différences qu'il offre avec ce que nous avons vu précédemment au Cambodge[1]. »

Et sur le même plan, guidé cette fois par le P. Schmidt et Fournereau, aidé par une connaissance encore personnelle quoique moins approfondie du pays, M. A., commence par établir un parallèle géographique entre le Cambodge et le Siam, décrit la vaste plaine drainée par le Ménam dont les larges eaux molles semées d'îles, d'un cours moins torrentueux que le Mékong, gagnent la mer, concentrant sur leurs rives presque toute la vie siamoise, échelonnant les villes, d'Ayouthia l'inviolée, l'ancienne capitale, à Bangkok, la capitale moderne, le port actif assis dans le déversement deltaïque du fleuve.

Après quelques prudentes considérations sur les origines de la race Thaï venue sans doute du Yunnan et du Tibet, M. A. nous la montre d'abord assujettie au Cambodge, puis à son tour subjuguant le Laos, le Cambodge, la Birmanie, le Siam actuel, et par la presqu'île de Malacca dominant même un instant l'élément malais. Son empire ne s'étend plus actuellement que sur une faible population de huit millions d'âmes, dont les deux tiers dans le bassin du Ménam, et qui ne comporte que trois millions de Siamois contre deux millions de Chinois, un million de Malais ou « Javas » et huit cent mille Cambodgiens.

M. A. nous présente ces Siamois, de taille médiocre, de formes très pures, au teint olivâtre, aux yeux noirs taillés en amande, mais dont la beauté au point de vue occidental est quelque peu déparée par des pommettes saillantes, un nez écrasé, une bouche large et épaisse. Les mœurs sobres et laborieuses de ce peuple contrastent, comme dans presque toutes les civilisations asiatiques, avec le despotisme fastueux du souverain, enfermé dans son palais, oisif, méfiant et sensuel, au milieu de ses gardes, de ses servantes et de ses concubines. M. A. nous retrace la vie de cette idole redoutable depuis le couronnement jusqu'à la crémation, sans oublier les éléphants sacrés et les « brahmes » royaux, les impôts multiples, les lois capricieuses ni même l'imperceptible fêlure que

1) T. II, p. 1.

l'intrusion européenne fait par la force des choses lentement à l'absolutisme du souverain et au respect traditionnel du peuple. Il établit ensuite par les monuments la prééminence de propriété des Cambodgiens sur les provinces de l'ouest qu'ils réclament encore aujourd'hui vainement aux Siamois et aborde le problème, intéressant entre tous, à ses yeux, de l'archéologie siamoise.

Les anciens rois de Siam furent moins grands constructeurs que leurs rivaux de l'empire Khmèr ; cependant la dévotion — car leur architecture fut, comme au Cambodge, presque exclusivement religieuse — a couvert leur sol d'édifices qui visent au colossal sans jamais atteindre l'impression de grandiose que les ruines d'Angkor laissent à tous ceux qui les ont vues. Ces monuments n'ont ni l'harmonieuse proportion de lignes, ni la hardiesse des constructions cambodgiennes. Bâtis surtout en briques et en bois, ce qui les rend éphémères et leur donne un aspect étriqué, ils cherchent l'effet dans l'accumulation de pyramides gigantesques aux toits superposés et recourbés en éperon. Leur charme qui sent un peu l'art de pacotille consiste surtout dans l'ornementation où la céramique joue un grand rôle et dont les couleurs chatoyantes, les arabesques compliquées, étonnent l'œil et l'amusent.

M. *A.* a étudié cette architecture dans les principaux centres où elle a fleuri : à Bangkok, Ayouthia, Ligor, Chantaboun, Louvo, etc., retrouvant à mesure qu'il se rapproche de la frontière khmère l'influence et les vestiges de l'art cambodgien à côté de l'architecture siamoise proprement dite. Une recherche minutieuse, province par province, de Korat à Siam Reap, des territoires contestés lui permet d'établir, à l'aide des monuments et plus encore des inscriptions, l'antériorité de possession cambodgienne et l'époque probable de leur annexion par le Siam.

Le groupe d'Angkor, nous l'avons dit, a été réservé par M. *A.* pour son troisième volume, non seulement à cause de sa valeur quantitative quoiqu'il soit assez rare, en nos pays occidentaux du moins, de rencontrer un tel ensemble d'édifices s'étendant sur deux lieues du sud au nord et cinq lieues de l'est à l'ouest, mais surtout à cause de sa grande importance artistique et historique. Qui a vu cette merveille de l'art khmèr approuvera pleinement la large part qui lui a été faite dans une histoire du Cambodge, car nulle œuvre n'atteste si bien le glorieux passé des Khmèrs et leur indéniable supériorité au moins artistique sur les autres peuples de l'Indochine. En l'occurrence, si M. *A.* admire Angkor avec la ferveur de ceux qui ont pu le bien connaître, il ne pousse pas l'enthousiasme attendri aussi loin que son véritable découvreur

Mouhot qui le mettait au-dessus même des monuments qu'ont produits la Grèce et Rome; il a d'ailleurs la louable modestie de ne pas tenter sur nouveaux frais une description pittoresque où la nouveauté pourrait être seulement acquise aux dépens de la vérité. Il se borne à reproduire les récits de Garnier, Delaporte, Fourneau, et surtout Moura dans l'ordre qui lui paraît le plus logique, rectifiant ou corroborant au passage leurs affirmations de ses données personnelles, et dans un sens purement historique.

Voici l'ordre adopté par M. A. dans l'examen de ce groupe de ruines : « Partant, dit-il, de l'Est pour rejoindre la capitale, nous la contournerons au Nord, au Sud, à l'Ouest, en réservant Angkor Vat. Nous décrirons ensuite Angkor Thom, ses petites constructions, son Palais royal et son grand temple, le Bayon. L'étude du plus grand des monuments du Cambodge, Angkor Vat, de ses bas-reliefs et inscriptions anciennes, et enfin de ses inscriptions modernes, terminera la première partie, en sept chapitres de ce volume[1]. »

A l'aide de ces inscriptions, M. A. détruit quelques légendes relatives à l'antiquité du groupe d'Angkor. Il établit par des arguments ingénieux que la paternité du Bayon, si original dans sa puissance un peu lourde, peut être attribuée au roi Yaçovarman, le fondateur d'Angkor Thom qui, vers 900 A. D., érigea ce temple à Çiva à la prière de son guru Vâmaçiva et de Çivasoma, précepteur du roi précédent Indravarman.

Angkor Vat, pour lui, n'est pas la demeure splendide de rois lointains et fabuleux que les Cambodgiens actuels veulent encore y retrouver, mais un temple brâhmanique où le bouddhisme n'apparaît que tard et accidentellement. Sa construction d'après l'écriture et le contexte des plus anciennes inscriptions remonte sans doute, non à la deuxième moitié du premier siècle de notre ère mais à la fin du XIIe siècle A. D. M. A. croit qu'il fut achevé par Sûryavarman II, « le dernier des rois qui furent relativement pacifiques et par suite grands bâtisseurs », qui monta sur le trône vers 1112 A. D. et qui en 1119 décréta de grandes levées d'ouvriers très probablement pour édifier ou achever le magnifique monument.

Non content d'avoir ainsi amassé et contrôlé tous les documents encore connus qui ressortissent à l'histoire du Cambodge, M. A. a tenté de les coordonner dans les sept derniers chapitres de son troisième volume en une esquisse de cette histoire des origines à nos jours. Conception très

1) T. III, p. 2.

rationnelle, mais périlleuse entre toutes, puisqu'il y a tout à dire sur le passé de cet empire que M. A. lui-même déterminait au début de son œuvre de cette façon aussi réservée que dubitative : « L'ancien Cambodge, le pays des monuments qui font l'objet de ces études embrassait une surface quatre ou cinq fois plus considérable, comptait peut-être quatre ou cinq millions d'hommes et à pu étendre temporairement sa domination sur quelques peuples voisins[1]. »

Mais que dire? Si les documents abondent, leur valeur reste douteuse, et c'est M. A. encore qui se charge de nous en avertir : « Même en l'état actuel de la science, après toutes les découvertes que nous avons faites ou provoquées depuis 1880, les documents réellement historiques n'ont qu'une valeur relative[2]. »

Quels sont en effet ces documents? Les légendes confuses et merveilleuses que se transmettent les lettrés cambodgiens, dénués de toute critique, sont des récits faits pour amuser l'imagination, mais sur lesquels il serait puéril d'édifier rien de sérieux. Les chroniques officielles du Siam et du Cambodge? Falsifiées, remaniées de part et d'autre par intérêt ou par vanité, elles mentent à plaisir et d'autant plus qu'elles s'enfoncent dans les ténèbres du passé sous prétexte de le rendre plus vénérable.

Les inscriptions elles-mêmes, tant sanscrites que khmères, sont d'assez piètre secours, alors même qu'elles ont été déchiffrées dans leur intégrité. Presque exclusivement religieuses, presque toujours ampoulées et vides, elles fournissent quelques noms de souverains, de lieux, quelques dates, peu de renseignements sur les mœurs et les gestes du peuple khmèr.

Restent les relations chinoises : M. A. l'un des premiers en a signalé l'importance primordiale en ce qui concerne la péninsule indo-chinoise. Mais cette source même, à peine effleurée d'ailleurs jusqu'ici, demeure souvent aussi suspecte que les chroniques officielles et pour les mêmes raisons d'intérêt ou de vanité nationale. Il n'est pas jusqu'au système spécial d'écriture qui n'ouvre la porte à bien des équivoques par la déformation à peu près constante des noms étrangers et n'en rende les identifications souvent spécieuses.

Au milieu d'un amas de documents qui, sans doute, constituent seulement une faible partie de ceux que, d'ici quelques années, vien-

1) T. I, p. 1.
2) T. III, p. 326.

dront y ajouter les recherches de la science européenne encore à son aube en Extrême-Orient, documents d'une valeur si inégale, comment choisir? C'est ici qu'apparaît le point forcément faible de l'œuvre.

Il est indéniable qu'une histoire rationnelle du Cambodge ne peut s'écrire sans comprendre celle de toute la péninsule indochinoise et partiellement celle de la Chine : on voit donc la science encyclopédique qu'elle réclame de son historien.

M. *A.* sait personnellement du khmèr « autant qu'homme de France »; pour toute la partie sanscrite de son livre il peut s'appuyer inébranlablement sur Bergaigne et Barth; mais en matière d'histoire siamoise ou chinoise, ses interprétations peuvent-elles être toujours aussi sûres et ses guides aussi fidèles? Ne risque-t-il pas d'accorder parfois trop de confiance à des auteurs de second ordre dont les affirmations cadrent mieux avec sa thèse?

La chose est à craindre et que M. *A.* n'ait maille à partir avec les sinologues et les « siamisants » au nom même de cette rigueur scientifique qui le rendrait lui-même intraitable si l'on s'avisait d'interpréter une inscription khmère à travers certaines hypothèses de Moura.

Qu'en faut-il conclure? Que M. *A.* a échoué dans la dernière partie de sa tâche pour l'avoir tentée prématurément, alors que l'investigation archéologique poursuivie en Indochine et dans les pays voisins n'est pas close?

Oui, s'il avait prétendu faire œuvre définitive. Mais M. *A.* a trop de prudence scientifique pour croire qu'on peut tenter une synthèse avant d'en avoir amassé tous les matériaux et que rien de définitif puisse s'écrire en histoire et surtout en l'histoire d'un peuple qu'on commence à peine à connaître.

Seulement comme il fut l'un des premiers à le faire connaître, il a sans doute voulu dans une modeste esquisse, à laquelle il a juste accordé cent pages sur les deux mille de son ouvrage, prendre rang aux yeux des historiens futurs du Cambodge. Il présente hardiment à leur approbation ou à leur critique les conclusions qu'il aura pu tirer avec bien moins de ressources qu'eux.

Que l'avenir les corrobore ou les infirme en partie, le livre de M. *A.* restera, malgré l'absence très regrettable d'une bibliographie et surtout d'un index, un immense réservoir de documents pour tous ceux qui s'intéresseront à l'histoire du Cambodge et de l'Extrême-Orient; elle résume tout ce qui a paru avant lui, le complète ou le rectifie avec l'appoint d'une connaissance profonde du pays et d'une érudition aussi avertie que cir-

conspecte. Il peut dispenser à la rigueur de lire tout ce qui a été écrit avant lui sur le Cambodge, on ne saurait se dispenser de le lire.

Antoine Cabaton.

Aug. Audollent. — **Carthage romaine, 146 avant Jésus-Christ-698 après Jésus-Christ**. — Paris, Fontemoing, 1901, in-8° de xxxii-850 p. Prix : 25 fr.

La date de 1901, que porte le livre de M. Audollent, est bien celle où l'impression de l'ouvrage a été terminée; mais, thèse de doctorat, ce livre n'est venu à la connaissance du public qu'après la soutenance de son auteur, il y a à peine plus d'un an. Nous sommes donc bien moins en retard qu'on pourrait le croire pour en parler ici.

L'œuvre qu'a entreprise et réalisée M. Audollent est considérable. Détruite systématiquement, sur l'ordre du Sénat, par Scipion Émilien en 146 av. J.-C., Carthage ne s'est vraiment relevée de ses ruines que cent ans plus tard. Elle a ensuite vécu, à travers maintes vicissitudes, tour à tour romaine, vandale, byzantine, tantôt peuplée, riche et prospère, tantôt dévastée et presque détruite, jusqu'à la fin du viie siècle de l'ère chrétienne. Capitale incontestée de l'Afrique romaine, elle a été l'une des grandes cités du monde antique. M. Audollent a voulu la faire revivre devant nos yeux.

Il est peu de villes dont le nom soit aussi connu que celui de Carthage; il en est aussi bien peu dont l'histoire ait été moins étudiée. Malgré la célébrité de Carthage, le sujet traité par M. Audollent était à peu près neuf. Personne encore ne l'avait abordé, au moins dans toute son ampleur. L'*Introduction*, placée par M. Audollent au début de son livre, rend hommage aux efforts et aux travaux des principaux explorateurs du sol carthaginois, à Falbe, à Dureau de la Malle, à Temple, à Beulé, à Sainte-Marie, à Tissot, au Père Delattre; l'auteur de *Carthage romaine* sait et proclame tout ce qu'il doit à ses prédécesseurs; mais il a parfaitement raison, en terminant son *Introduction*, d'affirmer qu'il a fait autre chose et plus qu'eux : « J'ai cru, dit-il, l'heure propice pour tracer un tableau complet de la vie de Carthage. La description topographique, qui était tout ou presque tout chez mes prédécesseurs, n'occupera plus ici que la place qui lui appartient. Je la considère comme un cadre, dans lequel je tenterai de faire vivre et se mouvoir des hommes ».

L'une des grandes difficultés, qu'a rencontrées M. Audollent, réside dans la rareté des documents qui concernent au moins quelques-unes des périodes les plus importantes de l'histoire de Carthage. Jusqu'au IIIe siècle ap. J.-C., l'archéologie et l'épigraphie de Carthage romaine sont pauvres; les monuments et les textes ne sont vraiment abondants que pour l'époque où le christianisme occupa une place considérable dans l'histoire de la cité. C'est là sans doute la raison qui a déterminé M. Audollent à exalter peut-être outre mesure le rôle de Carthage chrétienne. « Malgré tout l'éclat que la richesse, le commerce, les lettres et les arts jetèrent sur son nom, la seconde Carthage serait moins glorieuse et les modernes s'occuperaient d'elle avec moins d'intérêt, si elle n'avait été une pépinière de saints et de martyrs. Disons-le, sans hésiter, sa vraie grandeur émane du christianisme. » Nous ne saurions partager cette opinion. M. Audollent s'est laissé, croyons-nous, entraîner à cette appréciation fort contestable par l'admiration respectueuse que lui inspirent Tertullien, saint Cyprien et les autres chefs ou apôtres de l'Église carthaginoise. Si grande qu'ait été la valeur intellectuelle et morale de ces Pères africains, quel que soit l'intérêt que présentent pour nous les épisodes les plus saillants des origines chrétiennes, il n'en est pas moins vrai qu'à Carthage, comme dans la plupart des autres grandes villes de l'empire, la période de vraie grandeur historique se limite aux premiers siècles de l'ère chrétienne. A mesure que progressait le christianisme, la société gréco-romaine se désagrégeait, se divisait; les guerres civiles se multipliaient; le christianisme a été le ferment de dissolution du monde romain, comme les Barbares représentent la force brutale qui du dehors en a précipité la chute. Il nous semble paradoxal d'affirmer que la grandeur d'une ville antique émane précisément de la révolution religieuse et morale qui a d'abord miné, puis détruit la civilisation païenne.

Carthage, sous l'empire romain comme au temps de son indépendance, a dû sa prospérité et sa grandeur aux mêmes causes géographiques et économiques, qui font aujourd'hui l'importance de Tunis. Située, en face de la Sicile, près du passage par lequel les deux bassins de la Méditerranée communiquent entre eux, Carthage était appelée à devenir un des ports les plus actifs de cette mer. Communiquant avec l'intérieur du pays par les deux larges voies naturelles que forment les vallées de la Medjerdah et de l'O. Miliane, elle était destinée à être la capitale, le centre d'attraction de toute cette partie de l'Afrique. La paix romaine, assurée à la fois dans la Méditerranée et jusqu'aux confins du désert,

fut la condition nécessaire et suffisante, qui favorisa la mise en valeur de ce double élément de prospérité. Les martyrs et les saints de Carthage sont à coup sûr des plus vénérables; leurs vertus, leur courage, leur action morale ne sont point en cause; mais, à nos yeux, l'importance historique de la ville n'a dépendu d'eux à aucun degré. Nous croyons que M. Audollent a commis là une erreur d'optique, fait explicable assurément, mais indéniable. Du moins les lecteurs ne s'en plaindront pas: car M. Audollent a écrit une histoire et tracé un tableau du christianisme à Carthage, dont l'intérêt est des plus vifs.

Son œuvre est divisée en sept livres : le premier est consacré à l'histoire de Carthage romaine depuis 146 av. J.-C., date de la victoire de Scipion Émilien, jusqu'à l'invasion arabe et jusqu'au départ des derniers représentants de l'empereur byzantin en 698 ap. J.-C.; le second livre traite de la topographie de la cité : M. Audollent, avec une connaissance très exacte des lieux et avec un sens critique très sûr, a tiré le meilleur parti possible des indices qui survivent au-dessus du sol et des découvertes récentes; mais les uns et les autres sont encore trop rares pour que le plan de la ville antique puisse être reconstitué en détail. Un juge compétent écrivait il y a quelques jours à ce sujet : « Sauf de très rares exceptions, tout est à peu près incertitude..... M. Audollent a réussi à écarter bien des affirmations erronées ou mal établies; il n'a pas réussi, il ne pouvait pas réussir à remplacer par des solutions fermes, le fruit de l'imagination, souvent ingénieuse, de ses devanciers[1] ». Le livre III expose et résume tout ce que les documents nous apprennent sur l'organisation municipale de Carthage, sur les fonctionnaires impériaux, sur l'histoire militaire, maritime et économique de la ville aux diverses époques de son existence. Dans les livres IV et V, M. Audollent a étudié la vie religieuse à Carthage, d'abord le paganisme, puis le christianisme; nous y reviendrons plus loin. Les livres VI et VII sont consacrés, le premier aux beaux-arts et à l'industrie, le second à la littérature. L'ouvrage se termine par une conclusion largement écrite, où l'auteur s'efforce de caractériser et d'apprécier le rôle de Carthage romaine.

On nous permettra d'insister plus spécialement ici sur les deux livres qui traitent du paganisme et du christianisme à Carthage.

M. Audollent a étudié avec un soin minutieux tous les documents qui se rapportent aux cultes païens. Parmi ces cultes, il a donné, comme il convenait, la place d'honneur à la déesse qui s'appelait à l'époque

1) R. Cagnat, dans le *Journal des Savants*, 1905, p. 658.

romaine, Dea Caelestis, Juno Caelestis, Virgo Caelestis, mais qui n'était que la Tanit-Pené-Baal punique, à peine romanisée. C'était la déesse protectrice de la cité carthaginoise; son temple, dont l'emplacement est encore incertain, se trouvait, d'après M. Audollent, dans la plaine qui s'étend entre le pied de la colline de Byrsa et le littoral. Quant au culte et aux rites, nous n'en connaissons quelques détails que par les écrivains chrétiens, qui ont insisté de préférence sur les cruautés ou les immoralités du paganisme. M. Audollent accueille sans la moindre réserve ces renseignements; nous ne partageons pas sa confiance. Nous ne croyons pas plus aveuglément à ce que les polémistes chrétiens nous disent du paganisme que nous n'acceptons toutes les accusations portées par les païens contre les fidèles de Jésus. Bien plus, entre saint Augustin qui nie l'existence des sacrifices humains en Afrique sous la domination romaine et Tertullien qui l'affirme, M. Audollent n'hésite pas un instant à adopter l'avis de Tertullien. Il y aurait peut-être lieu de discuter un peu davantage les réquisitoires des Pères de l'Église. Après Caelestis, M. Audollent étudie Saturne, Esculape, Sarapis, Victoria; il passe en revue les diverses formes du culte impérial; enfin il consacre quelques pages fort intéressantes aux usages religieux, aux superstitions, à la magie, à certaines coutumes funéraires inspirées sans nul doute par la religion. Sous les réserves que nous avons formulées plus haut, cette partie du livre de M. Audollent est un exposé en général complet et exact du paganisme carthaginois.

Le livre V, consacré au christianisme, compte près de deux cents pages et est divisé en deux parties, dont la première expose l'Histoire, et la seconde l'Organisation de l'Église de Carthage. M. Audollent connaît admirablement ce sujet; il en a profondément scruté les diverses parties; on ne saurait trouver dans ces chapitres de son livre ni lacune grave ni erreur. Mais n'est-il pas significatif, ici encore, que M. Audollent donne toujours raison aux orthodoxes contre leurs adversaires, contre les Donatistes, par exemple, ou contre les montanistes? Il blâme Tertullien, quand ce vigoureux esprit refuse d'approuver tout ce qu'édicte l'évêque de Rome. Au contraire, quoi que fasse saint Cyprien, le pieux évêque a toujours raison: il a raison contre les membres de la chrétienté carthaginoise, qui n'approuvent pas sa retraite lors de la persécution de Dèce; il a raison contre l'évêque de Rome dans la querelle baptismale. M. Audollent nous pardonnera d'exprimer ici en toute franchise l'impression que nous avons éprouvée en lisant cette partie de son livre: il nous semblait avoir sous les yeux moins l'exposé d'un

historien que la thèse d'un apologiste. Ce caractère des pages consacrées par M. Audollent au christianisme à Carthage n'en diminue point l'intérêt : les faits qui s'y trouvent réunis, groupés, racontés sont présentés toujours sous une forme très vivante ; ce sont seulement certaines appréciations de l'auteur qui nous paraissent appeler des réserves.

Après avoir dit très sincèrement quels sont les jugements et conclusions de M. Audollent auxquels nous ne pouvons nous rallier pleinement, nous n'en sommes que plus à l'aise pour proclamer la haute valeur de son ouvrage. Les divers problèmes, archéologiques ou historiques, qui se posent à propos de Carthage romaine, sont étudiés avec une rare pénétration ; à une érudition toujours très exactement informée, l'auteur joint une méthode rigoureuse et prudente. Chacune des questions intéressantes est mise au point avec précision. Lorsqu'une solution certaine ne peut pas être atteinte, dans l'état actuel des documents, M. Audollent l'avoue en toute sincérité. Il ne se targue pas de vouloir tout expliquer, d'apporter à toutes les questions une réponse définitive ; il se garde bien de substituer le raisonnement ou l'hypothèse au seul procédé qui soit légitime en histoire, à l'induction. *Carthage romaine* est une œuvre considérable, qui fait honneur à son auteur, qui fait honneur aussi à l'École de Rome, dont M. Audollent a été, si nous ne nous trompons, le premier membre *africain* ; qui doit enfin prendre place, en excellent rang, à côté des ouvrages devenus classiques aujourd'hui de MM. R. Cagnat, Gsell, Monceaux, Pallu de Lessert, etc.

J. Toutain.

William Rainey Harper. — **A critical and exegetical commentary on Amos and Hosea.** — Edimbourg, T. et T. Clark, 1905, 1 vol. in-8, clxxxi et 424 pages. Prix : s. 12.

S'il y a des ouvrages qui ne répondent pas à l'attente que le titre inspire, le nôtre offre beaucoup plus que son titre n'indique. D'après celui-ci, nous n'aurions devant nous qu'un commentaire sur les livres d'Amos et d'Osée. Mais l'auteur part de l'idée fort juste que, pour bien comprendre les deux plus anciens livres de la littérature prophétique d'Israël, il faut savoir dans quelles circonstances historiques ils furent écrits. Voilà pourquoi, dans la longue introduction de près de 200 pages,

il commence par étudier les principaux traits de la littérature, de la religion et du prophétisme israélites plus anciens.

Il relève d'abord l'influence à la fois politique et religieuse du prophétisme depuis le Schisme, et considère surtout de plus près le ministère d'Élie et d'Élisée, qui ont réussi à faire triompher le jahvisme sur le baalisme phénicien. Il cherche aussi à saisir le vrai caractère des Naziréens et des Réchabites, qui ont de la ressemblance avec les prophètes, ainsi que des associations de prophètes, qu'on rencontre dans l'Ancien Testament à partir de Samuel. Il admet, avec d'autres savants modernes, que ces associations sont d'origine cananéenne, mais que, sous l'influence de grandes personnalités, comme Élie, Élisée et surtout Michée, fils de Jimla, il se produisit un prophétisme supérieur, qui se distingue du prophétisme vulgaire, comme nous le voyons par l'exemple de ce Michée et d'Amos.

Abordant ensuite l'ancienne littérature hébraïque, il s'occupe du double décalogue de l'Exode. Il considère avec raison Exode xxxiv, 12-26, comme le plus ancien des deux et comme faisant partie du document jahviste de l'Hexateuque, tandis que celui d'Exode xx est rattaché au document élohiste. Il pense que le second, débarrassé des additions postérieures, date de 750 environ. Il passe au Livre de l'Alliance (Ex. xxi-xxiii), dont il fixe la date de composition à 800, abstraction faite des additions plus récentes. Partageant les vues générales de la critique moderne sur l'Hexateuque, il considère les plus anciennes parties du document jahviste comme la source la plus ancienne de ce recueil. D'après lui, ce document fut composé entre 850 et 750, dans le royaume de Juda, et il a également fourni les plus vieux matériaux pour la composition des livres de Samuel et des Rois. Il est porté à croire, comme Lenormant et d'autres l'ont fait ressortir, que les récits jahvistes de Genèse ii-xi reposent sur une tradition babylonienne, connue en Canaan et répandue ainsi en Israël. Il caractérise plus au long, et généralement d'une manière très saine, tout ce document. Puis vient une caractéristique, tout aussi intéressante et juste, du document élohiste, composé entre 800 et 750 dans le royaume éphraïmite, ayant aussi fourni des matériaux, non seulement pour la composition de l'Hexateuque, mais encore pour celle des livres des Juges, de Samuel et des Rois. Une comparaison de ce document avec la source jahviste complète la caractéristique de chacun de ces deux écrits.

Notre auteur se demande ensuite quelle est la base et le caractère général de cet ancien mouvement littéraire et religieux antéprophé-

tique, et tout d'abord quel est son rapport avec le mosaïsme. Voici les réponses qu'il donne à cette dernière question, dont il reconnait toute la difficulté : Moïse aura délivré Israël de la servitude d'Égypte, réuni en un seul faisceau un certain nombre de clans hébraïques et répandu une nouvelle conception de la Divinité, rattachée au nom de Jahvé; l'institution d'un tabernacle, pour abriter l'Arche de l'alliance et servir de sanctuaire, ainsi que celle d'un sacerdoce, doivent sans doute aussi lui être attribuées; il est plus difficile de déterminer le caractère moral du mosaïsme, mais celui-ci aura servi de base à l'ancien prophétisme israélite, comme ce dernier servit de base au prophétisme ultérieur et supérieur.

Et maintenant quelles sont les idées essentielles de l'ancien prophétisme? Les voici : Jahvé est le dieu du Sinaï et d'une population nomade, un dieu guerrier et un dieu de l'orage; on le représente par des images à forme humaine, comme l'éphod et les téraphim. Mais ce jahvisme primitif subit toutes sortes de modifications, une fois que les Hébreux sont établis dans le pays de Canaan. Ceux-ci y rencontrent une civilisation indissolublement unie au baalisme. Voilà pourquoi les prophètes jahvistes font de l'opposition à la civilisation. La religion sensuelle de Baal a toutefois de l'attrait pour la masse du peuple israélite. Sous cette influence, Jahvé est peu à peu rattaché au pays de Canaan et substitué aux Baals du pays. Détaché du Sinaï, il est aussi logé au ciel, d'où il est censé dominer tous les autres dieux et tous les phénomènes de la nature. Dès lors il a besoin de messagers et donne naissance à l'angélologie. Il devient en outre le protecteur de la civilisation, au lieu de lui rester opposé, et un dieu de bonté, au lieu de rester un dieu guerrier et destructeur. On se fait aussi des conceptions spirituelles à son sujet : on parle de son ange, de sa face, de son nom, et l'on condamne le culte des images.

Mais du temps d'Achab, l'influence du baalisme tyrien se fait puissamment sentir en Israël. Alors commence la lutte gigantesque d'Élie contre cette nouvelle puissance rivale. Le jahvisme obtient le dessus et gagne ainsi un nouveau prestige. Jahvé paraît supérieur aux dieux des autres nations et ne reste plus un dieu purement national. Il est capable de protéger Israël contre l'Égypte, de lui donner le pays de Canaan, de lui procurer la victoire sur les ennemis des environs. Il devient enfin le dieu du droit et de la justice, puisqu'il est censé avoir donné à Israël le Décalogue et le code du livre de l'Alliance et qu'il a châtié sévèrement les méfaits des premiers hommes par la perte du paradis et par le déluge.

Élie pose alors le principe qu'Israël ne doit point adorer d'autre dieu. C'est là de la monolâtrie, mais pas encore du monothéisme.

Voici d'autres traits nouveaux de la religion israélite qui méritent d'être notés. Le sacerdoce, à peu près ignoré parmi les Hébreux, avant la conquête de Canaan, atteint ensuite une grande importance. Il est chargé du service de l'arche sainte et consulte Dieu pour les fidèles. Plus tard, il est chargé du service du temple de Jérusalem et des autres sanctuaires nombreux existant dans le pays. Les sacrifices à ces sanctuaires se multiplient. Le sabbat, l'année sabbatique et les fêtes annuelles gagnent en importance et prennent un caractère agricole. L'idéal de la vie morale nous apparaît dans les portraits des patriarches, et la règle de conduite de l'Israélite fidèle est contenue dans le Décalogue et dans le livre de l'Alliance.

Dans tous ces développements et une foule de détails intéressants que nous sommes obligé de passer sous silence, M. Harper montre une connaissance approfondie des sujets qu'il traite, ainsi que de la littérature qui s'y rapporte et à laquelle il renvoie sans cesse. Nous possédons donc, dans ces pages, une esquisse admirable de l'ancienne littérature et religion d'Israël. Sur tel ou tel point, plus ou moins obscur, douteux, contestable, on peut différer de notre auteur; mais dans ses traits essentiels, cette exposition est conforme aux résultats les plus certains d'une science saine et vraiment historique.

Après cela seulement, notre ouvrage aborde son sujet spécial, et tout d'abord il expose, d'une manière détaillée, ce qui se rapporte à la vie, au message, au ministère et au genre littéraire d'Amos et d'Osée. Puis il compare la forme poétique, le langage et le style des deux livres; il s'étend en outre sur leur texte et leurs versions, ainsi que sur la littérature qui s'y rapporte. Et ici nous avons derechef devant nous une étude aussi complète que magistrale sur l'état religieux et moral d'Israël, au moment où nos deux prophètes écrivains ont exercé leur ministère, ainsi que sur la forme et le contenu de cette nouvelle prédication prophétique. L'auteur cherche à mettre en relief, autant que faire se peut, les éléments de cette prédication qui reposent sur le passé et les éléments nouveaux qui y paraissent pour la première fois.

Il fixe la date de composition des deux livres, comme la plupart des critiques, vers le milieu du VIIIe siècle, celle du livre d'Amos entre 765 et 750, et celle du livre d'Osée, entre 743 et 734. Il admet également, dans chacun d'eux, comme d'autres exégètes, un certain nombre d'interpolations. Les plus importantes en sont les suivantes: *Am.*, I, 1 s., 9-12;

II, 4 s., 12; V, 8 s.; VI, 2, 9-11*a*; IX, 5 s., 9-15; *Os.*, I, 1, 7; II, 1-3, 8 s., 10-18, 20-25; III, 5; VIII, 10, 14; IX, 9; X, 3 s., 10; XII, 4 b-7, 13 s., XIV, 2-10.

Dans le commentaire proprement dit, nous retrouvons partout la même érudition et le même esprit consciencieux que dans la partie précédente. A côté de l'étude grammaticale des textes, aussi minutieuse que possible, on nous fournit encore toutes les explications théologiques, historiques, géographiques et archéologiques désirables. Comme dans l'Introduction, l'auteur prend en considération l'opinion de tous les savants de valeur, la discute avec impartialité et émet ensuite sa propre manière de voir, toujours motivée par des arguments sérieux. A l'instar d'un certain nombre de critiques qui accordent de plus en plus une grande importance exégétique aux règles de la poésie hébraïque, M. Harper croit aussi trouver là un excellent moyen d'investigation pour fixer la teneur des textes et pour en élucider le sens, et il s'en sert fréquemment.

On peut dire que, dans tout ce commentaire, rien n'est négligé pour faire connaître au lecteur, sous tous les rapports, les deux livres qu'il s'agit d'interpréter. C'est l'un des plus complets et des meilleurs que nous ayons eus entre les mains. Il fait honneur à son auteur et aux autres savants qui publient « Le Commentaire critique international » sur toute la Bible, dont le nôtre fait partie. Il est digne des volumes de cette collection déjà parus et fort appréciés par le public compétent, et il fait bien augurer des volumes qui restent à publier pour compléter la série.

C. PIEPENBRING.

PAUL KLEINERT. — **Die Propheten Israels in sozialer Beziehung**. — Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1905. 1 vol. in-8, 168 pages. Prix : m. 3,50.

L'ouvrage que nous annonçons s'occupe d'un problème qu'on avait complètement négligé jusque dans les temps modernes, le côté social de la prédication des prophètes d'Israël. La Bible, en général, a été presque exclusivement étudiée par des théologiens. Ceux-ci, s'intéressant spécialement à la théologie, à la morale et au culte, n'ont guère aperçu, dans celle-là, que ce qui se rapportait à ces points cardinaux de leurs

préoccupations. Mais les questions sociales s'imposent avec une telle force aux nouvelles générations qu'il a fallu s'occuper aussi des éléments sociaux de la Bible. C'est ce que M. Kleinert a fait pour les prophètes hébreux. Ceux-ci ne se perdaient nullement dans des songes d'avenir et bien moins encore dans des spéculations transcendantes, comme la théologie scolastique du temps jadis se l'imaginait. Non, la plupart d'entre eux se préoccupaient avant tout du présent, qu'ils voulaient améliorer. Et dans le présent, ils étaient le plus touchés de la misère de leur peuple, plus particulièrement de celle des classes inférieures de la société.

Notre auteur cherche d'abord à caractériser le prophétisme en général et le milieu où il déployait son activité. Il fait ressortir que sa tendance était essentiellement éthique et sociale. Cela n'est sans doute vrai que du prophétisme arrivé à son apogée, tandis que, primitivement, il exerçait l'art de la divination. Ce point aurait mieux pu être mis en lumière. M. Kleinert s'applique à montrer la puissante unité morale d'Israël, malgré ses dissensions intestines. Cette unité, dit-il, qui trouva son expression politique dans la royauté de Saül, de David et de Salomon, est le résultat du jahvisme, dominant déjà anciennement toutes les tribus israélites. Il en conclut que les prophètes ne sont pas des créateurs, voulant introduire des principes nouveaux, mais de simples réformateurs, cherchant à faire prévaloir les principes traditionnels du droit sur les écarts auxquels le peuple d'Israël et ses chefs se laissaient souvent aller. Dans ces assertions trop catégoriques, il perd de vue que la plupart des réformateurs religieux étaient plus novateurs qu'ils ne le croyaient eux-mêmes. Jésus a cru accomplir simplement la Loi et les Prophètes, tout en ouvrant une ère nouvelle. Saint Paul, qui était un véritable révolutionnaire, comme les judéochrétiens l'ont fort bien vu, cherchait à établir toutes ses thèses par des textes de l'Ancien Testament, auquel elles étaient étrangères.

Après les considérations générales et préliminaires, l'auteur entre dans le vif de son sujet, en commençant par l'étude du livre d'Amos. Ici encore, il esquisse d'abord la situation politique et économique que le prophète de Thékoa eut devant lui dans le royaume d'Israël, où il crut devoir exercer son activité : la classe élevée ne songeait qu'à exploiter le peuple, à vivre à ses dépens, à se livrer au luxe et à une jouissance désordonnée des revenus amassés par la fraude ou la violence. C'est contre cet état de choses que tonna le prophète. Et la grande valeur sociale de sa prédication consiste dans le fait qu'il ne prôna pas

l'aumône pour mettre fin à cet état de choses, mais la pratique de la justice.

Le chapitre consacré à Osée suit la même méthode que le précédent : caractéristique de la personnalité du prophète et exposition de la situation extérieure du peuple où il déploya son activité. Mais il établit en outre un parallèle continu entre Amos et Osée, deux hommes fort différents : le premier se laisse avant tout guider par la réflexion et le sentiment du droit, qui proteste contre l'iniquité ; le second est dominé par sa profonde affection pour son peuple et porté à toucher celui-ci en lui parlant de l'amour de Dieu, afin de réveiller un écho d'amour dans son cœur pour un Dieu si bon. Osée apparaît donc à notre auteur comme le précurseur de la charité chrétienne, aussi indispensable que la justice pour remédier aux maux sociaux.

Pour Esaïe surtout, M. Kleinert donne une large caractéristique du prophète, de son temps et des idées dominantes de tout son enseignement, ainsi que de la situation particulière du royaume de Juda, avant d'aborder les principes sociaux que nous rencontrons ici. D'après lui, Esaïe n'accentue principalement ni la justice ou le droit, comme Amos, ni l'amour réciproque de Jahvé et de son peuple ou des Israélites entre eux, mais la paix et l'ordre social. Le prophète ne néglige cependant pas de faire ressortir, à l'occasion, la nécessité de la justice, cette vertu cardinale, prônée dans tout l'Ancien Testament. Il n'oublie pas davantage d'inculquer l'exercice de la charité et de la bienfaisance. Il s'est donc approprié les principes de ses prédécesseurs, mais les a complétés et exposés sous la forme classique qui le distingue.

Au sujet de Michée et de Sophonie, nous n'avons pas d'observation particulière à faire. Mais nous constatons ici comme déjà précédemment, que notre auteur ne tient presque pas compte du point de vue de certains savants qui contestent, pour des raisons sérieuses, l'authenticité d'une série d'oracles, surtout messianiques, dans presque tous les livres prophétiques, aussi dans ceux de Michée et de Sophonie. Nous croyons que cette attitude aurait dû être justifiée, ce qui n'est pas le cas.

Cette tendance conservatrice de notre ouvrage se remarque aussi dans le chapitre consacré au Deutéronome. Il est naturel que le code deutéronomique soit pris en considération pour caractériser l'action ou l'influence sociale du prophétisme hébreu, puisqu'il est, en grande partie, son œuvre. Mais l'origine et la date de composition assignées ici à ce code, nous semblent très contestables. D'après M. Kleinert, comme d'après toute la critique moderne, il ne saurait émaner de Moïse. Seule-

ment, au lieu de provenir du VII[e] siècle, comme on le pense communément de nos jours, il remonterait un siècle plus haut, jusqu'au temps du prophète Osée; il aurait été composé dans le royaume d'Israël et introduit dans le royaume de Juda après la chute de Samarie; les réformes entreprises par le roi Ezéchias auraient déjà été provoquées par notre code. Cette conjecture repose sur une base fragile. La tendance éminemment humanitaire de la législation deutéronomique est par contre fort bien mise en lumière, mais aussi son caractère trop idéaliste, qui a empêché beaucoup de ses prescriptions d'être applicables.

Jérémie et son époque sont aussi caractérisés de main de maître, dans notre livre. Mais ici, plus qu'ailleurs, on est frappé de la disproportion qui existe entre l'étendue de ces caractéristiques générales et les courtes conclusions se rapportant au côté social de l'enseignement prophétique. Sur dix-huit pages consacrées à Jérémie, à peine trois ou quatre se rapportent en effet à ce dernier point, qui, d'après le titre de l'ouvrage, devrait en être le sujet principal, mais qui, en réalité, paraît tout à fait subordonné au reste et ne figure, dans nombre de chapitres, que comme un simple appendice. En ce qui concerne Jérémie, cela provient assurément du fait, relevé par notre auteur, que ce prophète, qui a la plus grande importance pour l'histoire de la religion d'Israël, s'occupe peu de la vie sociale de son peuple. Il n'en est pas moins choquant qu'un ouvrage dont le titre promet l'exposition des principes sociaux des prophètes, consacre à peine le quart de son contenu à cet objet, qui est ainsi noyé dans une foule d'autres considérations.

Cette observation s'applique également à ce qui est dit d'Ezéchiel. Si Jérémie a une importance capitale au point de vue religieux, son contemporain en a le plus au point de vue du culte. Ezéchiel consacre la première partie de son livre à la condamnation du passé d'Israël, à cause de son idolâtrie séculaire, et la seconde partie, à la restauration, surtout cultuelle, de sa nation. Aussi le chapitre que M. Kleinert consacre à ce prophète, s'occupe principalement de ces questions et ne touche qu'en passant le problème social.

Il en est absolument de même dans le morceau relatif au second Esaïe, préoccupé exclusivement du retour des exilés par la puissance du Dieu et nullement de questions sociales. A cette occasion, M. Kleinert fait de nouveau abstraction des vues les plus récentes de la critique, portée à ne plus attribuer au second Esaïe qu'Es. XL-LV et à penser que les chapitres suivants sont de date plus récente. Il suppose que les chapitres XL-LXVI proviennent tous du second Esaïe, sauf Es.

LVI, 9-LVII, 13. Ce morceau porterait l'empreinte d'Ezéchiel et aurait été composé peu de temps avant l'exil. Notre auteur admet le retour de l'exil d'une importante colonie juive du temps de Cyrus, comme le raconte le commencement du livre d'Esdras. Il affirme que le second Esaïe faisait partie de cette colonie et qu'il a encore exercé son ministère au milieu d'elle en Judée. Certaines de ses prophéties, surtout à partir d'Es. LVI n'auraient toutefois été recueillies qu'après sa mort. De là viendrait le manque d'ordre qui règne dans la dernière partie des oracles du grand Inconnu. Toutes ces affirmations sont trop catégoriques, parce qu'elles sont insuffisamment prouvées.

Dans les quelques pages consacrées à Aggée, à Zacharie et à Malachie, se continue la méthode connue de l'auteur. Et la conclusion du livre ne porte pas non plus l'accent sur le côté social de l'enseignement des prophètes.

Notre critique principale de ce livre peut apparaître comme une chicane, puisque, au fond, l'auteur nous offre beaucoup plus qu'il n'a promis. Son travail est en effet, d'un bout à l'autre, une caractéristique générale du prophétisme hébreu, et non seulement du côté social de leur enseignement. Nous maintenons cependant notre critique, parce que, d'après le titre de l'ouvrage, on s'attend à y trouver surtout l'exposition des principes sociaux des prophètes. Or cette attente est déçue, à mesure qu'on avance dans la lecture du livre. Nos observations nous paraissent d'autant plus fondées que les éléments sociaux des livres prophétiques mériteraient une étude spéciale et plus approfondie que celle qui nous est offerte ici. Par contre, cet ouvrage renferme des pages excellentes sur le prophétisme en général et les prophètes individuellement. Quiconque s'occupe de ces questions, le lira donc avec intérêt et profit.

C. Piepenbring.

Carl Mommert. — **Menschenopfer bei den alten Hebräern.** — Leipzig, E. Haberland, 1905. 1 vol. in-8, 88 pages.

Id. — **Der Ritualmord bei den Talmud-Juden.** — Leipzig, E. Haberland, 1905. 1 vol. in-8, 127 pages.

Notre auteur, persuadé que les Juifs ont, de tout temps, pratiqué le meurtre rituel, cherche à l'établir historiquement. Mais ses procédés

dénotent un grand manque de sens critique et historique. Son argumentation est, par suite, d'une valeur médiocre. Nous nous garderons bien de suivre l'auteur dans tous ses développements, parce que son travail est trop peu scientifique. Nous nous contenterons de citer quelques exemples typiques du genre de nos deux opuscules.

On sait qu'il est quelquefois question, dans l'Ancien Testament, du *Maleach Jahvéh*, qu'on traduit généralement par l'Ange de Jahvé. C'était, aux yeux des Hébreux, une espèce de délégation de Jahvé, qui le représentait auprès de son peuple, lui-même paraissant inabordable. Notre auteur identifie, sans raison valable, Maleach avec Moloch, ce dieu sanguinaire des Cananéens. Et comme, dans les récits de la Genèse se rapportant aux patriarches, il est déjà fait mention du *Maleach Jahvéh*, notre auteur en conclut que ceux-ci ont adoré Moloch et lui ont offert des sacrifices humains. Il trouve une confirmation de son point de vue dans les textes du *Lévitique* où le culte de Moloch est interdit. Car, pour lui, le *Lévitique* émane de Moïse, comme la Genèse raconte exactement ce qui s'est passé dès l'origine du monde et du temps des patriarches. Nous savons au contraire que le *Lévitique* ne fut composé qu'après l'exil et ne peut en aucune façon servir à saisir l'œuvre de Moïse, aussi peu que la Genèse nous fournit des renseignements purement historiques sur les temps de la création, du déluge et des patriarches.

Voici quelques autres arguments caractéristiques de M. Mommert. Dans *Gen.* v, 24, il est dit : Hénoch marcha avec Dieu ; puis il disparut, car Dieu le prit ». D'après notre auteur, il s'agit là d'un sacrifice rituel. Il en est de même de la mort d'Aaron et de Moïse, qui, suivant la Bible, ont disparu mystérieusement de la terre. On sait que les Israélites ont réellement offert plus tard des sacrifices humains à Moloch, sous l'influence cananéenne. M. Mommert y voit une continuation de leur culte primitif, bien que tout prouve que le culte de Baal et de Moloch fut un emprunt récent fait par les Israélites aux Cananéens. Il trouve d'ailleurs naturel que Dieu ait demandé à Abraham de sacrifier son fils Isaac et aux Israélites en général, d'immoler tous les premiers-nés, puisque Dieu a sacrifié Jésus, son Fils unique. Un Dieu qui fait pareil sacrifice a certainement le droit d'exiger la même chose des hommes !! Aux yeux de notre auteur, cela « explique le sacrifice des premiers-nés fait par les patriarches et les sacrifices des enfants offerts à Moloch. » On voit que, chez lui, le théologien vaut le critique et l'historien.

Citons encore quelques exemples de cette argumentation originale. Nous savons que *Genèse* XVII est emprunté au document sacerdotal du Pentateuque, rédigé après l'exil et fictif d'un bout à l'autre. Mais M. Mommert considère le chapitre en question, qui raconte l'institution de la circoncision par Abraham, sur l'ordre de Dieu, comme de l'histoire pure, ainsi que certaines allusions à la circoncision dans d'autres textes fort peu historiques. Il semble également ignorer que cette cérémonie n'est point une pratique exclusivement israélite. Il conclut de ses fausses prémisses que Jahvé, ayant rattaché l'ancienne alliance à une cérémonie aussi sanglante, a dû se plaire à des sacrifices sanglants et à des sacrifices humains. D'après lui, ces derniers sacrifices formaient le centre du culte patriarcal de Moloch et du culte mosaïque. D'autres traits de la législation récente et fictive du Pentateuque, comme *Lév.* XXVII, 28 s., *Nomb.* III, 49-51, XXV, 1-14, *Deut.* XIII, etc., sont mis en avant pour présenter Moïse, Aaron et leur famille comme sanguinaires et portés à exploiter la religion à leur profit.

L'un des derniers arguments bibliques employés en faveur de la thèse en question, c'est que la mort de Jésus fut également, de la part des juifs, un meurtre rituel, comme Jésus, de son côté, a vu dans sa mort un sacrifice expiatoire. Le quatrième évangile passe ici pour un récit entièrement historique, émanant directement du saint apôtre Jean ; et l'épître aux Hébreux est attribuée au saint apôtre Paul. La mort d'Étienne et celle de l'apôtre Jacques, racontées dans les Actes, sont présentées comme des meurtres rituels. On suppose que les Juifs voulaient infliger à l'apôtre Paul un sort semblable.

Il est certes indéniable que les anciens Hébreux ont offert des sacrifices humains, principalement sous l'influence cananéenne. Mais ils le faisaient simplement à l'instar de presque tous les peuples de l'antiquité. Et de même qu'avec la civilisation ces sacrifices disparurent ailleurs, de même ils furent prohibés et délaissés par les Israélites, longtemps avant l'ère chrétienne. On ne peut soutenir le contraire qu'en dénaturant les faits. Le récit du sacrifice d'Isaac que notre auteur prend au pied de la lettre, pour en conclure que les patriarches offraient des sacrifices humains, est précisément dirigé contre ces sacrifices ; car c'est un conte didactique et non un récit historique.

Le premier chapitre du second opuscule dont nous rendons compte, est intitulé : « Le cannibalisme chez les anciens Hébreux ». Il commence par cette réflexion, que la Thora défend souvent de manger du sang et que c'était sans doute nécessaire, les Hébreux y

étant particulièrement portés. Il nous apprend ensuite qu'Adam et Ève, avant leur chute, étaient des végétariens. Mais à la suite de celle-ci, Dieu leur fit des robes de peaux. Et comme il ne voulut assurément pas laisser se perdre la chair des bêtes tuées dans ce but, il faut supposer qu'il apprit aux hommes à s'en servir pour l'offrande de sacrifices et pour l'usage de la cuisine. C'est ainsi que la viande devint un aliment. Dieu apprit donc aux hommes à offrir des sacrifices, à confectionner des vêtements et à faire la cuisine. Ce sont là les termes mêmes de notre auteur.

Si la tendance des Juifs à manger du sang ressort des nombreux textes bibliques qui la combattent, elle appert aussi du fait que Jésus a institué la sainte scène, où il offre sa chair à manger et son sang à boire. Il faut en outre déduire de ce fait que l'Ancien Testament défend seulement de manger le sang des animaux et non celui des hommes, autrement Jésus, qui est venu accomplir la Loi et les Prophètes, non les abolir, n'aurait pas pu offrir sa chair à manger et son sang à boire. Il se conformait nécessairement, à ce sujet, au point de vue de l'Écriture. Et si les Chrétiens ne se considèrent pas comme des cannibales, en participant à la sainte cène, les Juifs peuvent aussi mêler du sang humain à leur pain azyme sans se rendre compte de leur cannibalisme. Seulement il y a cette énorme différence que les premiers ne commettent aucun crime en mangeant la chair et en buvant le sang de Jésus-Christ, que lui-même leur offre, tandis que les Juifs commettent le crime du meurtre rituel pour se procurer du sang humain. Il faut donc s'y opposer énergiquement.

Notre auteur passe ensuite au Talmud et l'exploite contre les Juifs, à la façon de l'antisémitisme connu, soutenant qu'ils y sont autorisés à tromper les Chrétiens. D'après lui, leur religion les autorise également à commettre le meurtre rituel, pour se procurer du sang chrétien. Pour en fournir la preuve, il passe en revue la littérature qui se rapporte à ce sujet et les faits de différentes époques qu'on cite à l'appui de sa thèse. Mais ici il procède avec le même manque de critique que nous avons constaté dans l'usage qu'il fait des documents bibliques. Il soutient que les Juifs emploient du sang chrétien comme moyen purificatoire et sacramentel à la bénédiction nuptiale, à la circoncision, à la mort d'un des leurs, au grand jour des Expiations, à la fête de Purim et à celle de Pâque. De là les nombreux meurtres rituels qui ont été commis à travers les siècles et qui se commettent encore annuellement.

Ceux qui ne seraient pas convaincus de tout ce qu'avance notre auteur

dans les deux publications qui nous occupent, il les renvoie à une troisième qui devra paraître bientôt. Quant à nous, nous sommes déjà suffisamment édifié sur la valeur de ses élucubrations. Dominé par une idée préconçue, qui fausse son jugement, il est dénué du sens critique le plus élémentaire et, par suite, incapable de traiter d'une manière juste et objective le sujet en question.

C. Piepenbring.

Edward Caird. — **The evolution of theology in the greek philosophers.** — Glasgow, James Mac Lehose, 1904; 2 vol. petit in-8 de xvii-382 et de xi-377 p.

Les lecteurs de la Revue se rappellent les beaux articles consacrés par notre cher et regretté Marillier aux deux volumes de M. Edward Caird : *The evolution of religion* (voir t. XXX, p. 243 et t. XXXIII, p. 177). C'était toute une philosophie de la religion que l'éminent directeur de Balliol College (Oxford), membre correspondant de l'Institut de France, élaborait dans cet ouvrage capital, une philosophie de la religion évolutionniste, fondée sur l'histoire des religions, mais fort distincte de la conception évolutionniste de la religion de Spencer. Car, si pour celui-ci le domaine propre de la religion est l'inconnaissable et si, par conséquent, tout progrès de la connaissance rationnelle entraîne pour la religion une relégation en dehors du territoire qu'elle occupait jusqu'alors, pour M. Caird, au contraire, la religion est à chaque époque la plus haute expression de l'âme humaine. Pour l'un comme pour l'autre la religion est un élément indestructible de la vie de l'humanité, mais pour Spencer et surtout pour beaucoup de Spencériens l'opposition de la science et de la religion se traduit par d'incessantes défaites de la religion, qui l'obligent à se reconstituer au delà des limites actuelles de la science un nouveau champ d'action, tandis que pour M. Caird, si les progrès de la connaissance infligent de perpétuels démentis aux formes traditionnelles de la religion, aussi bien d'ailleurs qu'aux formes antérieures de la science, ils apportent, au contraire, à la religion en elle-même, c'est-à-dire à la pensée et à la vie religieuses de l'humanité, d'incessants enrichissements.

On comprend aisément qu'avec une pareille conception M. Caird accorde une grande importance à l'évolution de la théologie, c'est-à-dire

des expressions réfléchies de la religion au cours des temps. Comme il n'avait pas pu traiter cette face de sa conception dans son précédent ouvrage, il a jugé qu'il y avait utilité à compléter celui-ci par une étude de l'évolution de « la théologie ». Et dans cette longue histoire il a choisi la période qui nous intéresse tout particulièrement, l'évolution de la théologie hellénique et son passage dans la théologie chrétienne. D'une part, en effet, le Christianisme a été dès l'origine, d'après M. Caird, une religion théologique : « sortant d'un Judaïsme qui était déjà profondément imprégné d'idées grecques et se développant sous l'action constante d'influences grecques, le Christianisme fut dès le début une religion à réflexion, une religion qui s'assimila beaucoup de résultats de la pensée orientale et occidentale » (p. 6-7). D'autre part, il cesse d'être une religion vivante, quand il renonce à réfléchir sur son propre contenu et recule devant les doutes et les perplexités qui sont inséparables de ce travail de réflexion ; la foi devient alors une formule morte et le culte une superstition.

Il y aurait beaucoup à dire sur ces principes qui ont déterminé l'auteur à traiter de l'évolution de la théologie chez les philosophes grecs, d'abord en un cours de 27 conférences (Gifford lectures de 1900 à 1901 et de 1901 à 1902), puis sous une forme remaniée et plus complète dans les deux volumes qui nous occupent. Autant la thèse que le Christianisme, en tant que corps de doctrines métaphysiques et morales, s'est constitué sous l'action de la pensée théologique grecque est fondée en fait et en droit — il n'y a pas de conclusion mieux établie par tout le travail moderne d'histoire ecclésiastique — autant il est contestable que le Christianisme ait été dès le début une religion réfléchissant sur elle-même ou théologique et qu'il cesse d'être vivant quand il cesse d'être théologique. S'il y a une forme de religion qui soit peu théologique, c'est assurément l'évangile primitif, tel qu'il se retrouve dans les évangiles synoptiques. Sans doute avec l'apôtre Paul, avec l'auteur du IVe Évangile et avec tous les docteurs gnostiques des premiers temps il prend tout de suite une allure théologique, mais il y a déjà un abîme entre leurs enseignements et ceux de l'évangile galiléen ; ils spéculent déjà sur le fait religieux nouveau, bien plutôt qu'ils ne le reproduisent.

Je ne pense pas non plus que l'expérience, dans le passé chrétien comme dans le temps présent, permette de dire qu'un Christianisme non théologique cesse d'être une religion vivante. Il me semble, au contraire, que les réveils religieux n'ont pas été le plus souvent œuvre théologique, qu'il s'agisse de François d'Assise ou de Wesley, de l'en-

thousiasme monastique des IV[e] et V[e] siècles ou du piétisme du XVIII[e] siècle. Et aujourd'hui même la religion chrétienne n'est-elle pas le plus vivante dans les milieux où elle se résume en activité sociale, en œuvres de charité et de solidarité, plutôt que dans les cercles théologiques? La théologie est nécessaire à la religion dans une société cultivée, intellectualiste, qui éprouve le besoin de se rendre compte de toutes choses d'une façon rationnelle; elle corrige la religion et la force à s'adapter aux conditions d'existence nouvelles qui surgissent au cours des siècles. Mais elle n'est pas le principe générateur de la vitalité religieuse, justement parce qu'elle est intellectuelle, rationnelle ou tout au moins ratiocinante, tandis que la religion est affaire de sentiment, d'intuition et de volonté autant que d'intellect. C'est là une considération qui me semble avoir été trop négligée par M. Caird, comme elle l'est très souvent par les théologiens eux-mêmes. La philosophie grecque a engendré la théologie chrétienne par son mariage avec la théologie juive. Mais la religion chrétienne ne peut pas être identifiée purement et simplement avec la théologie, ni à ses origines, ni dans les diverses phases de son évolution historique. Les cultes grecs ou orientaux, les rituels en usage dans le monde gréco-romain, les habitudes et les institutions sociales et gouvernementales de l'empire romain, le mysticisme païen, et par dessus tout la simple et profonde piété des Psaumes et de l'Évangile, la généreuse inspiration morale des prophètes et de Jésus, sont des facteurs pour le moins aussi actifs dans la constitution du Christianisme au sein du monde antique, indépendamment de toute considération théologique. Ce sont les prophètes, les poètes, les apôtres, les hommes de dévouement, les cœurs altérés de vie intérieure et ceux qui ont été tout simplement dans le monde les hommes de bonne volonté dont parle le cantique de Noël, ce sont tous ceux-là qui ont été les véritables propagateurs de la religion dans la chrétienté et qui ont sans cesse élaboré la matière vivante dont les théologiens se sont complu à fournir les formules.

M. Caird n'aborde son sujet proprement dit que dans la troisième conférence. Les deux premières sont d'ordre général; elles traitent des relations de la religion et de la théologie et des diverses phases de l'évolution théologique. Il commence son histoire par les précurseurs de Platon. Celui-ci, que l'on peut considérer comme le père de la théologie hellénique, est traité généreusement. M. Caird a jugé, en effet, qu'il valait mieux concentrer son récit sur un petit nombre de penseurs de premier ordre que de l'éparpiller sur une quantité de personnages secondaires. Après Platon, Aristote suffit à remplir le premier volume.

Dans le second ce sont les Stoïciens, Philon et Plotin qui occupent successivement toute la scène.

Voici, par exemple, de quelle manière l'auteur résume l'œuvre accomplie par le Stoïcisme : « En premier lieu la philosophie stoïcienne fit une grande œuvre négativement, en tant qu'elle dégagea les idées morales et religieuses des cadres nationaux ou ethniques dans lesquels celles-ci avaient été confinées jusqu'alors. Elle acheva l'œuvre de Socrate en émancipant l'individu de la tradition, en le reportant sur lui-même et en lui apprenant à considérer que tout être humain a une part égale dans cette émancipation. Le fait que les deux plus grands des derniers Stoïciens furent un esclave et un empereur est à lui seul déjà une illustration de cette tendance au nivellement qui caractérise leur doctrine. Du plus grand au plus petit chacun fut appelé à se regarder comme une loi et une fin pour lui-même et à reconnaître que tous les hommes, en vertu de leur commune humanité, ont le même droit et le même devoir universels. Sous le nom de loi naturelle ce fut cette idée qui inspira et guida des générations de légistes romains et qui transforma graduellement l'étroit système légal d'une ville latine en code de Justinien, qui est devenu la base de la jurisprudence chez tous les peuples civilisés. En même temps l'influence égalitaire et universaliste des idées stoïciennes se fit sentir dans toute la littérature de l'Empire ultérieur et contribua beaucoup à compléter l'œuvre largement humaine, commencée par la diffusion de la culture grecque, et à préparer une langue universelle de l'esprit, dans laquelle l'Orient et l'Occident pussent échanger librement leurs conceptions philosophiques et religieuses. La notion de Dieu comme λόγος σπερματικός — principe rationnel agissant à la façon d'un germe dans l'univers, spécialement dans les esprits des hommes conçus comme membres actuels ou virtuels d'une communauté universelle — était en elle-même quelque peu vague et abstraite ; mais il suffisait qu'elle fût vivifiée par quelque vision plus directe et plus concrète de vérité pour provoquer une réorganisation de toute la vie spirituelle de l'homme. Cela ne pouvait pas suffire pour une religion universaliste, mais cela préparait le sol sur lequel une telle religion pouvait croître. Avant tout il faut noter que la philosophie stoïcienne mettait l'individu en relation directe et immédiate avec le divin, d'une manière qui n'a son pendant que chez les grands prophètes d'Israël » (p. 162-164).

Ici encore je me demande si l'auteur ne reste pas trop dans la théorie, s'il ne fait pas une part trop exclusive à l'action de la philosophie. Les circonstances politiques, économiques et sociales, modifiées une pre-

mière fois dans le monde gréco-oriental par le bouleversement que produisirent les conquêtes d'Alexandre et une seconde fois par la réunion de toutes les populations du bassin méditerranéen dans l'unité administrative de l'empire romain, ne furent-elles pas pour beaucoup dans cette substitution de l'universalisme moral et religieux au particularisme traditionnel? En favorisant les relations entre les peuples, en multipliant les échanges et les voyages, en les obligeant à se mieux connaître et à se mieux comprendre, ces transformations des conditions d'existence exercèrent une influence décisive sur la philosophie en elle-même et sur les religions en elles-mêmes, et celles-ci à leur tour s'influencèrent réciproquement. Le processus est plus complexe que ne le présente M. Caird. Il me semble que s'il avait accordé plus d'attention à des hommes comme Plutarque, comme Numenius, aux néo-pythagoriciens, à tous ces hommes dont on ne sait pas s'il faut les appeler philosophes, moralistes ou pasteurs, c'est-à-dire à ceux-là mêmes qui furent les vrais théologiens de la période de transition entre le stoïcisme et le néoplatonisme, il aurait saisi plus directement l'évolution de la théologie hellénique, depuis la grande époque des écoles socratiques jusqu'à l'avènement du néoplatonisme et elle lui serait apparue d'une façon moins abstraite.

L'auteur nous montre ensuite comment l'universalisme juif et l'universalisme philosophique grec se rencontrent. Une bonne place est faite à Philon. Mais c'est surtout Plotin et le néoplatonisme qui fournissent la matière de la dernière partie. M. Caird fait bien ressortir la grande action exercée par la philosophie néoplatonicienne sur la formation de la théologie chrétienne, mais il a soin de montrer aussi qu'il faut bien se garder de les identifier et de voir dans l'une simplement une forme chrétienne de l'autre. L'esprit, le but, les moyens même sont différents. Ce sont deux produits qui se sont formés dans un milieu ambiant identique, mais les germes étant distincts, les produits aussi le sont.

Un ouvrage comme celui-là soulève un très grand nombre de questions. Je ne connais pas, pour ma part, d'étude plus intéressante que celle d'une pareille histoire, l'histoire de l'âme humaine dans l'élite de l'humanité du passé! Mais combien elle est délicate! et combien complexe! Je ne parlerai pas du dernier chapitre: « de l'influence de la philosophie grecque sur la théologie chrétienne ». Il est tout à fait sommaire; c'est une esquisse tout abstraite, sans distinction d'écoles ni de tendances. Espérons que c'est l'amorce d'un autre travail sur la théologie chrétienne dans l'antique Église. Il serait intéressant de voir traiter Origène, S. Atha-

nase, S. Basile, S. Grégoire de Nazianze, S. Grégoire de Nysse, S. Augustin, par M. Caird comme il a traité Platon, Aristote et Plotin. Le jour où on les étudiera sans préoccupations théologiques, sans se soucier de les trouver plus ou moins orthodoxes ou plus ou moins conformes à l'idéal chrétien de l'historien qui s'en occupe, on verra qu'ils méritent bien, même au seul point de vue philosophique, de prendre place dans la galerie des grands penseurs de l'antiquité.

JEAN RÉVILLE.

JULIUS GRILL. — **Der Primat des Petrus.** — Tubingue, Mohr; gr. in-8 de III et 79 p. Prix : 1 m. 50.

M. Julius Grill, professeur à l'Université de Tubingue, auquel nous devons déjà un gros volume sur le IVe Évangile (voir Revue, t. XLVI, p. 93 et suiv.) a repris une fois de plus l'étude du célèbre passage, Matthieu, XVI, 17-19, sur la primauté de Pierre et le pouvoir des clefs. Dans un premier chapitre il donne l'interprétation du texte ; dans le second il fait la critique de la tradition relative au changement du nom de l'apôtre par Jésus, de Simon en Pierre ; le troisième est destiné à montrer la genèse de l'élévation de Pierre à la dignité de fondement et de conducteur de l'Église dans la chrétienté antique.

D'après M. G. ce n'est pas le simple fait d'avoir reconnu en Jésus le Messie qui vaut à Simon, fils de Jonas, d'être distingué ici par Jésus parmi les autres apôtres, car cela n'est déjà plus une nouveauté dans le cercle apostolique (voir XIV, 33 ; et déjà IX, 27 ; XII, 23). La véritable supériorité, que l'apôtre doit à une révélation divine, c'est d'avoir reconnu en Jésus le Fils du Dieu vivant. Ce passage classique a donc un arrière-fond christologique : l'affirmation du caractère divin de Jésus. Il établit également une relation entre la profession que vient de faire Simon et l'attribution, qui lui est faite par son Maître, du nom de Pierre ; et cependant, dans des passages antérieurs du même Évangile de Matthieu, il a déjà été fait mention de ce nom (IV, 18 ; X, 2). En outre il assigne positivement à Pierre une dignité supérieure à celle des autres disciples dans l'Église assimilée au Royaume de Dieu, contre laquelle les puissances de l'enfer ne prévaudront jamais, ainsi que le pouvoir d'ouvrir ou de fermer l'accès à cette Église ; et cependant dans le reste de l'Évangile, il n'est pas question de cette primauté. Enfin cette prééminence est accordée sans limitation de temps,

Après avoir donné cette interprétation, conforme dans l'ensemble à celle des théologiens romains, M. Grill fait la critique historique de la tradition exprimée dans ce passage, unique de son espèce dans toute la littérature évangélique. Il s'efforce d'abord de montrer que les évangélistes eux-mêmes, dans les passages où ils reproduisent des paroles de Jésus adressées à l'apôtre, même après la scène de Césarée, trahissent encore la conservation de son nom primitif Simon. Il rappelle que, d'après le témoignage de Paul comme d'après celui des *Actes*, la primauté dans la communauté de Jérusalem appartient de plus en plus à Jacques, frère de Jésus et son successeur à la tête des fidèles suivant le principe de la succession légitimiste, bien plutôt qu'à Pierre. Paul lui-même, tout en accordant à Pierre une place d'honneur parmi les disciples de Jésus, ne lui reconnaît aucune primauté. Il le cite comme une des « colonnes » de l'église de Jérusalem. C'est là qu'il faut chercher l'origine du nom de Pierre (Πέτρος = στῦλος). Enfin le caractère et l'histoire de l'apôtre Pierre ne donnent aucun point d'appui à la tradition d'après laquelle Jésus lui-même lui aurait donné ce nom de Pierre = rocher, fondement inébranlable. Au contraire, tous les témoignages les plus dignes de créance nous apprennent que dans les premières chrétientés c'était Jésus lui-même qui était considéré comme le fondement de l'Église.

Pour toutes ces raisons de critique externe et interne la déclaration de Matthieu XVI, 17-19 doit donc être considérée comme une forme tardive de la tradition. Mais cette déclaration elle-même ne peut pas être une simple invention d'un apologète du pouvoir ecclésiastique naissant. Elle doit avoir des antécédents. Et M. Grill, dans un des développements les plus risqués et les plus contestables de son livre, essaye de nous convaincre que la déclaration de Jésus à Pierre, telle que la contient le texte actuel du premier Évangile, fut à l'origine une déclaration de la voix divine à Jésus lui-même, analogue à celle qui se lit dans le récit du baptême, et dont le souvenir s'est conservé dans le récit de la Transfiguration.

Il y aurait eu ainsi dans l'évolution de la tradition évangélique une véritable substitution de Pierre à Jésus comme fondement de l'Église. Cette substitution se serait faite dans l'église qui avait le plus de disposition à grandir l'autorité de l'apôtre, parce qu'elle le considérait comme son fondateur, c'est-à-dire dans l'Église de Rome, à une époque où les prétentions autoritaires de ses évêques prirent leur essor et où la thèse christologique, impliquée dans la profession de Pierre était particuliè-

rement opportune, c'est-à-dire sous l'épiscopat de Victor, aux environs de l'an 190.

Il y a dans la dissertation de M. Grill beaucoup de choses ingénieuses, je dirais volontiers : trop ingénieuses. Il me semble qu'il accumule les complications et s'en va chercher bien loin ce qui se trouve simplement plus près. Que ce passage soit une addition ultérieure à l'Évangile de Matthieu, cela ne fait guère de doute pour l'historien indépendant de la tradition ecclésiastique. Il est isolé dans la littérature évangélique, ne figure pas dans les morceaux parallèles des autres synoptiques et se trouve en contradiction, non seulement avec la première histoire évangélique, mais avec tout le reste de l'Évangile de Matthieu lui-même. La double question qui se pose est : d'où vient-il? et quand fut-il incorporé dans l'Évangile de Matthieu?

Sur le premier point il me paraît tout à fait vraisemblable d'admettre que cette version de paroles de Jésus faisant de Pierre le chef de l'Église a dû prendre naissance dans un milieu pétrinien et araméen, car les expressions « lier » et « délier » (qui signifient non pas, comme le veut M. Grill : « interdire l'accès » et « ouvrir l'accès », mais : « astreindre » et « permettre » en parlant d'observances légales) sont des expressions purement araméennes, qui n'auraient jamais pu être forgées par un chrétien grec. L'idée de M. Grill qu'il y aurait eu à l'origine une parole de ce genre adressée par une voix céleste à Jésus est de la pure fantaisie, sans aucun point d'appui ni dans les textes ni dans l'histoire ni dans les témoignages patristiques.

Ces paroles visent Pierre. Il est tout naturel qu'elles aient été mises en circulation dans le milieu galiléen et syrien où Simon Pierre fut le grand homme des premières communautés, par opposition, d'une part, à Jérusalem et à la Judée où Jacques, frère de Jésus, fut de plus en plus considéré comme le chef et, après la mort de Jacques chez les émigrants en Pérée, où ce furent les membres de la famille consanguine de Jésus, — et aussi, d'autre part, par opposition aux églises recrutées parmi les païens, où l'on se réclamait de Paul, d'Apollos ou de tout autre fondateur. La considération dont jouit Pierre, par le fait de son intimité avec Jésus, rendait facile l'éclosion d'une pareille réclamation en sa faveur. Dans ces églises de la première chrétienté où l'on n'est d'accord ni sur les enseignements ni sur les pratiques, les amis de Pierre firent certainement valoir à son profit des traditions qui le désignaient comme l'apôtre de prédilection de Jésus. Il pouvait y en avoir de fondées, qui furent adaptées aux besoins de la cause pétrinienne.

C'est l'une de ces traditions qui s'introduisit dans l'Évangile de Matthieu. Quand? Voilà ce qu'il est beaucoup plus délicat de déterminer. En tout cas après la première rédaction de cet Évangile, puisque tout le reste de l'écrit comporte une tout autre notion du rôle de Pierre et de ses rapports avec les autres apôtres. Mais certainement pas aussi tard que le veut M. Grill, car le *Diatessaron* de Tatien, qui est antérieur, les contenait (ou du moins des paroles analogues). Notre critique est obligé de recourir à l'hypothèse arbitraire que ce passage aurait été interpolé plus tard dans le *Diatessaron*. Je doute qu'il soit suivi dans cette voie. Il est très fâcheux que le manuscrit syriaque Sinaïticus, qui semble être actuellement le plus ancien témoin des versions syriaques et dont les beaux travaux de M. Merx ont mis en lumière la grande valeur pour la reconstitution du texte primitif, présente justement une lacune à l'endroit qui nous intéresse (de XVI 15 à XVII, 11).

L'absence d'allusions à notre passage dans les écrits chrétiens antérieurs à la fin du IIe siècle ne suffit pas à prouver qu'il ne figurait pas jusqu'alors dans le texte de Matthieu. La documentation dont nous disposons est trop restreinte pour que l'on puisse accorder en ces matières une grande valeur à l'*argumentum e silentio*. Combien y a-t-il de passages des évangiles dont il faudrait reléguer l'introduction dans le texte jusqu'au IIIe siècle, si l'on appliquait un pareil critère! Quant à la littérature grecque et latine, elle disparaîtrait presque tout entière, si on la traitait avec de pareils principes de critique.

Il faut bien se représenter d'ailleurs dans quelles conditions des modifications du texte de tel ou tel évangile ont pu se produire. S'il est une vérité bien établie dans cet ordre d'études, c'est que les évangiles devenus canoniques n'ont acquis un prestige et une autorité plus notoires que les autres que vers la fin du IIe siècle. Jusqu'au milieu du IIe siècle, en tout cas, ce sont des écrits comme les autres, soumis au sort commun de la littérature populaire, c'est-à-dire sujets à des altérations, par addition ou par suppression. Il n'en existe pas d'exemplaire type. Chacun de ces évangiles est répandu en exemplaires plus ou moins nombreux sur une aire plus ou moins étendue. Une addition peut être faite dans une région, par exemple sur un ou plusieurs exemplaires de la région galiléenne ou syrienne ou encore en Asie, sans qu'elle pénètre *ipso facto* dans les exemplaires qui ont cours en Grèce ou à Rome. C'est plus tard seulement que les textes tendent à s'égaliser, sinon dans la lettre du détail, au moins dans leurs éléments constitutifs. Il est donc fort possible qu'une addition pétrinienne, araméenne,

comme celle qui nous occupe, ait été introduite à une date relativement ancienne[1] dans des exemplaires orientaux de l'Évangile de Matthieu et ne se soit généralisée dans les exemplaires des autres parties du monde chrétien que notablement plus tard. Il est plus vraisemblable cependant que le rédacteur de notre Matthieu canonique actuel a déjà inséré dans son récit cette forme pétrinienne de la tradition relative à la reconnaissance de Jésus comme Messie à Césarée, sans se préoccuper de la contradiction qu'il y a entre le rôle de Pierre dans ce récit et la place qu'il occupe dans tout le reste de l'évangile. Une contradiction analogue existe entre la généalogie, qu'il a insérée au début de son évangile pour établir la descendance davidique de Jésus, et le corps même de son évangile où cette descendance davidique est passée sous silence ou même positivement contredite par Jésus lui-même (xxii, 41-46), — ou bien encore entre le récit de la naissance surnaturelle et le reste de l'Évangile où Jésus paraît comme le fils du charpentier (xiii, 55). Ces contradictions ne gênent en aucune façon le rédacteur. Comme il ne nous reste pas de témoignages écrits directs de la période de fixation du texte de nos évangiles, nous sommes réduits à des hypothèses en ces matières. Celle de M. Grill me paraît inadmissible.

Jean Réville.

R. Herrmann. — **Erlösung**. — Tübingen, Mohr, 1905, 1 vol. in-8°, 44 pages.

L'homme se sent entouré de puissances hostiles qui le menacent dans son bonheur et dans sa vie. Les moyens d'échapper à leurs atteintes s'offrent à lui soit par le progrès de la civilisation, soit dans la religion. C'est le secours que la religion lui apporte, que M. Herrmann appelle « Erlösung », le salut.

L'espérance du salut a pour fondement la certitude d'une forme d'existence autre que la réalité brutale qui nous écrase. Un en deçà plein de misères, un au delà où l'être affranchi jouira d'une ineffable félicité, M. *H.* estime que ce dualisme est le seul terrain sur lequel une religion puisse vivre et grandir.

1) L'interprétation christologique du passage telle que la donne M. G. est sans fondement. Les expressions « fils du Dieu vivant » n'impliquent nullement la divinité du Christ.

Toutes les religions n'ont pas compris de la même manière le salut et le moyen de l'assurer à leurs adeptes. Il en est qui posent comme conditions la pureté extérieure et certaines pratiques rituelles, l'orphisme par exemple. — Les religions intellectualistes, comme le platonisme, n'ouvrent le salut qu'à ceux qui sont en possession de la vérité. — Le parsisme rejette à la fin du monde l'accomplissement de ses promesses. D'après le bouddhisme, l'existence absolue ne peut être obtenue que par la négation radicale de la vie contingente. Quant au christianisme, il sauve par la transformation de toute la vie humaine. Dernier terme de l'évolution, il est la conciliation des contraires ; il pénètre à la fois l'en deçà et l'au delà, et fait de l'un la condition de l'autre. Il diffère en outre des autres systèmes salutaires en posant Jésus-Christ comme sauveur permanent des hommes : l'action du maître se transmet en effet par toute la série des intermédiaires qui rattachent chaque génération à sa personnalité historique.

Telle est dans ses grandes lignes la thèse que soutient M. *H.*

Son livre nous apporte sur la mentalité de beaucoup de nos contemporains un témoignage des plus instructifs. Sans doute, il concerne la religion même, plutôt que l'histoire des religions. Mais comme cette *Revue* ne saurait se désintéresser de l'histoire qui se fait lentement sous nos yeux, il me sera permis d'arrêter quelques instants le lecteur sur cet ouvrage, bien qu'il ne compte même pas cinquante pages. Il est vrai que le très distingué théologien qu'est M. Weinel lui a donné une place dans la collection des *Lebensfragen* ; c'est une manière d'en indiquer la valeur documentaire.

Et en effet c'est bien une question vitale que traite M. Herrmann. Beaucoup de chrétiens ont été séduits par les merveilleux résultats qu'ont donnés et la critique biblique, et l'étude comparative et historique des religions, et la psychologie religieuse. Ils se sont plongés avec passion dans la lecture des Wellhausen et des Harnack, des Rohde et des Frazer, des James et des Wundt ; leurs voyages d'exploration les ont laissés douloureusement tiraillés entre le traditionnalisme et l'émancipation intellectuelle. Comme d'ailleurs la vie civilisée, intense et absorbante, ne saurait les trouver indifférents ni passifs, les voilà qui flottent aussi entre les exigences de la vie religieuse et les avantages de la vie profane. On comprend qu'ils éprouvent le besoin de sortir au plus vite de cette situation doublement tragique.

Eh bien ! c'est une issue de ce genre que M. *H.* s'est proposé de leur offrir. Nouveau Télèphe, il s'est demandé si les armes qui ont fait le

mal ne pourraient pas être aussi les instruments de la guérison espérée. Il vaut la peine de voir comment, à l'aide des découvertes faites par l'exégèse et la critique, par la science des religions et par la psychologie, il a essayé de recoudre ce que ces disciplines avaient cruellement déchiré.

La critique biblique a débarrassé le terrain d'un dogme qui froissait la conscience de nombreux théologiens, Jésus-Christ rachetant les hommes par la vertu de son sacrifice. Ces idées de justification, de satisfaction vicaire sont pauliniennes et non pas évangéliques. Qu'on ne nous parle donc plus d'une doctrine dans laquelle M. Wernle voyait naguère une malheureuse création de l'apôtre des gentils.

L'histoire des religions a rendu un service de même nature. Elle a montré que le christianisme a de tout temps contenu bien des éléments qui sont ou une survivance du passé, ou un emprunt à d'autres religions, ou tout au moins qui ont leurs parallèles dans des systèmes voisins. Mais qu'on y voie des survivances, des emprunts ou des analogies, toujours est-il qu'il devient impossible de reconnaître en eux des éléments caractéristiques du christianisme; et l'on peut les éliminer sans crainte d'atteindre cette religion dans ses œuvres vives. N'en est-il pas ainsi de la croyance d'une venue toute prochaine du Royaume de Dieu? On reconnait bien que cette idée a dominé la pensée de Jésus-Christ. Mais puisque le parsisme s'est formé du salut une notion semblable, ce concept n'est donc point spécifiquement chrétien, et le christianisme a pu y renoncer sans que l'édifice même de la religion fût seulement ébranlé.

Comme on sait, les spirites prétendent être en relation constante avec des morts de choix, qui viennent sur leur commandement les guider, les avertir, les consoler. Beaucoup de chrétiens pensent aussi que le salut opéré en eux par Jésus-Christ résulte de l'action directe d'un être à même d'entrer en communication immédiate avec l'âme de ses fidèles. M. *H.* n'en est plus là. Mais il ne veut pas non plus renoncer à la doctrine de Jésus-Christ sauveur. Appelant donc à son secours la psychologie religieuse, il ramène le salut à un phénomène tout subjectif : on est sauvé parce qu'on se croit sauvé ; et l'action rédemptrice à une transmission indirecte de l'influence exercée sur les contemporains par la puissante personnalité de Jésus-Christ.

Je comprends très bien qu'on veuille assurer au christianisme sa part de bénéfice dans les conquêtes faites par les diverses formes de la science des religions. Et puisque l'autre but poursuivi accessoirement

par M. *H.*, c'est de sauver la religion sans tomber dans l'ascétisme et la haine du « siècle », je pense comme lui que l'on peut s'attendre à ce que la chose se réalise sur le terrain du christianisme. L'étonnante plasticité dont il a déjà donné tant de preuves, permet à cet égard toutes les espérances. Mais ce dont je doute fort, c'est que M. *H.* soit bien l'ouvrier qu'il faudrait pour mener à bien cette double entreprise. Il est en effet trop peu soucieux de n'employer pour sa construction que des matériaux solides : les pierres et le ciment laissent également à désirer.

Comme ce jugement pourrait paraître sévère, je l'appuie aussi brièvement que possible sur quelques considérants.

M. *H.* esquisse du bouddhisme un portrait que je trouve très peu ressemblant. Je ne veux pas faire état de contradictions comme celle qui consiste à dire, page 18, que de toutes les religions c'est la plus dégagée de toute espèce de spéculation, et pages 20 et 25, que le Bouddha a prêché une nouvelle connaissance et prescrit l'étude approfondie de cette connaissance ; M. *H.* ne manquerait pas d'alléguer des passages à l'appui de ces deux assertions, et il me faudrait trop longuement montrer comment la dissonance se résout d'une manière satisfaisante. Il est déjà plus fâcheux d'affirmer que le Bouddha a conservé la croyance à la métempsycose (p. 18), et c'est se méprendre complètement sur le sens de certains passages du Tripitaka que de dire (p. 31) que la notion du salut a, dans le bouddhisme, dépouillé la morale de sa majesté et supprimé la différence entre le bien et le mal[1]. Mais ce que je reproche surtout à M. *H.* c'est de n'avoir pas voulu voir que le bouddhisme est de toutes les religions celle qui répond le mieux à son propre idéal. C'est le bouddhisme qui, en confessant un dualisme très semblable à celui que l'auteur préconise, s'est montré conséquent avec son principe, et a insisté sur la nécessité pour l'homme religieux de concentrer tous ses efforts en vue d'un salut assez pareil à celui que conçoit M. *H.* Le bouddhisme a voulu tout autant que le christianisme faire naître dans l'âme pieuse le sentiment bienheureux de la liberté intérieure (p. 25). La légende du Bouddha et les plus fameux d'entre les sermons qui lui sont attribués, celui de la Voie moyenne, pour ne citer que cet exemple, protestent enfin contre l'assertion que le Bouddhisme ait attribué à l'as-

1) Il est certain que le vers 412 du Dhammapada et bien d'autres textes avec lui enseignent que le saint est au delà du bien et du mal. C'est qu'en effet le saint est dès cette existence arrivé au port de l'absolu, et que le bien et le mal ne se trouvent que dans le monde des relativités.

cétisme une vertu salutaire, et qu'il ait été obligé à cela par ses propres principes (p. 30).

Je puis faire des réserves analogues à propos du christianisme. M. *H.* écarte la théorie paulinienne du salut par la mort de Jésus-Christ ; et puis, il reconnait que l'idée maîtresse de l'enseignement évangélique, c'est l'imminence du Royaume de Dieu. Mais, dit-il, quand il a fallu se rendre à l'évidence, on a pu, sans compromettre l'avenir de la religion, renoncer à la croyance en la fin prochaine du monde. Bien loin qu'elle fût la clef de voûte de l'édifice, cette espérance n'avait été qu'un de ces appareils provisoires qu'on se hâte de supprimer quand la construction est terminée. Je ne puis admettre une semblable manière de raisonner. Sans doute, les destinées de la religion nouvelle n'ont pas souffert de la déconvenue des espérances messianiques : mais c'est précisément parce que l'apôtre Paul y avait substitué à temps cette doctrine de la justification dont le christianisme a vécu pendant bien des siècles. Écarter d'abord le dogme du sacrifice vicaire au nom de la croyance à la réalisation très prochaine du Royaume de Dieu, et ensuite chercher à expliquer la disparition de cette croyance en continuant à ignorer le dogme paulinien, n'est-ce pas prendre une liberté bien grande avec l'histoire?

C'en est prendre une autre que de présenter l'enseignement de Jésus-Christ de manière à faire croire qu'il a voulu concilier l'activité profane et la vie religieuse. Enfin c'est escamoter le dogme de Jésus sauveur des hommes, que de faire consister son action dans une influence exercée à distance, à travers d'innombrables intermédiaires. A ce compte, il en serait, ou peu s'en faut, de Jésus-Christ comme d'un Gœthe, chez qui les compatriotes de M. *H.* aiment à chercher aussi un aliment pour leurs âmes, une force de vie nouvelle.

En somme, ce que je reproche à M. Herrmann, c'est d'avoir cru qu'on pouvait impunément rejeter le contenu de la tradition et garder les étiquettes qu'elle a consacrées. Non pas, je me hâte de le dire, qu'il agisse ainsi par une tactique de théologien aux abois. On sent qu'il a l'âme trop haute pour recourir sciemment aux expédients et aux équivoques. Mais il s'est abusé lui-même sur la valeur de ses matériaux et de ses raisonnements. Les difficiles problèmes qu'il a traités ne pourront être résolus que si l'on apporte à leur étude le souci le plus scrupuleux de la vérité historique, et le complet abandon de soi-même à la vérité tout court.

Paul Oltramare.

Neuf Upanishads traduites en anglais par G. R. S. Mead et J. Ch. Chattopadhyaya. Traduction française de E. Marcault. — Paris, Librairie de l'Art indépendant, 1905.

Les Upanishads qui ont été réunies dans ce volume n'ont pas été traduites du texte sanscrit. Comme les indianistes ne manquent pas en France, on s'étonnera qu'il ait fallu recourir à l'étranger pour mettre à la portée des lecteurs des morceaux qui intéressent au plus haut degré l'histoire de la pensée indienne. N'est-il pas étrange aussi, qu'il ne se soit trouvé parmi les adeptes de l'église théosophique aucun sanscritiste capable de faire connaître à ses coreligionnaires des ouvrages qu'ils ont été réduits jusqu'ici à révérer sur la foi d'autrui? C'est à croire en vérité qu'il y a incompatibilité naturelle entre l'indianisme et la théosophie. M. Marcault semble être lui-même de cet avis, puisqu'il dit que « le public intellectuel se trouve plus avide d'apprendre que les savants d'enseigner ». Il donne donc à entendre que les savants[1] se dérobent. Quand cela serait, cette abstention ne serait pas encore une raison suffisante pour que... les autres assument une tâche à laquelle ils sont insuffisamment préparés.

Mais enfin, puisque vraiment « il est temps de présenter au public de langue française, telle qu'elle s'exprima jadis dans la terre aryenne, la pensée même des vieux sages de l'Inde », on peut excuser M. Marcault, qui se sentait pressé de donner satisfaction à ce besoin, d'avoir utilisé pour cela une traduction toute faite. Pourquoi a-t-il pris pour base celle de MM. Mead et Chattopadhyaya? C'est sans doute parce qu'elle se prêtait mieux qu'une autre à servir d'appui aux renseignements de la théosophie occidentale. Les traducteurs anglais déclarent d'ailleurs dans leur préface que « l'esprit des Upanishads est par dessus toute chose simple de parole et de pensée ». On conçoit par conséquent que M. *M.* ait mis toute sa confiance en des guides pour qui ces vieux traités sont sans embûches ni ténèbres.

Pour qu'une traduction rende service, fût-ce à ce « public intellectuel et mystique » auquel l'auteur s'adresse spécialement, il est indispensable qu'elle soit à la fois fidèle et claire. Peut-on reconnaître ces deux qualités à celle que nous présente M. *M.*? Deux exemples pris entre

1) M. Marcault a oublié parmi ses prédécesseurs M. P. Regnaud, auteur d'une traduction de la *Katha-Upanishad*, qui a paru, avec un commentaire, dans les *Annales de l'Université de Lyon*.

beaucoup, permettront au lecteur de répondre lui-même à cette question. Le vers 16 de l'*Iça-Upanishad* est ainsi rendu : « Soleil partout présent, unique voyant et ordonnateur, fils du Seigneur de la création, commande à ses rayons, retire sa lumière ! Ta forme, la plus belle de toutes, je la contemple ! Celui qui est là, cet être-là. Il est moi-même ». Tradition littérale : « O Pûshan, unique voyant, Yama, Soleil, fils de Prajâpati, déploie tes rayons, rassemble ton éclat. Ta forme qui est la plus belle de toutes, je la contemple. Quel il est, cet être, je le suis moi-même ». — *Kena-Up.*, II, 3 (traduction Marcault) : « Il y pense, celui dont il dépasse la pensée ; celui qui y pense ne le connaît jamais. Il est connu des insensés ; des sages inconnu ». Traduire : « Celui qui ne le (= le Brahman) conçoit pas, celui-là le conçoit ; il ne le conçoit pas celui qui le conçoit (= qui croit le concevoir). Incompris de ceux qui comprennent ; compris par ceux-là qui ne comprennent pas ».

Ajoutons qu'il est souvent impossible, à moins d'avoir l'original entre les mains, de reconnaître certains termes techniques, non seulement à cause de l'interprétation qui leur est donnée, mais aussi parce qu'ils apparaissent sous des déguisements variés : *tapas* (mortification, acte ascétique) est rendu tantôt par « pratique », tantôt par « contemplation », tantôt par « pensée » ; *çraddhâ* n'est pas toujours la foi, c'est aussi le fixé, et l'esprit respectueux. Les cinq souffles, organes de la respiration, de la digestion et autres fonctions vitales, sont présentés sous les noms de vie inférieure, vie supérieure, vie égalisante, vie pénétrante, vie ascendante. Comme on voit, le traducteur s'est laissé influencer par ses préoccupations théosophiques. Il aimera par exemple, à traduire *manas* par le « Mental », ce qui est très inoffensif. Mais quand il rend *rc* par « harmonies créatrices », *yajus* par « harmonies régénératrices », *sâman* par « harmonies préservatrices », la chose est plus sérieuse, car il devient impossible au lecteur de reconnaître dans les trois Védas les trois lettres *a u m*, c'est-à-dire les éléments de la syllabe mystique *om*, et par conséquent de saisir dans son ensemble la portée de la cinquième « question » (*Praçna-Up.* V). Traduire le début du fameux vers de la *Taitt-Up.* (II, 7) « non-étant était ceci au commencement », par « dans l'état au delà de l'être était au commencement tout ceci » (p. 128), et un peu plus loin, alors qu'il est question de l'Être invisible, impersonnel, inexprimable, insondable, parler d'une « vision et d'un moi transcendants, au delà de toute définition et dénués de tout fondement » (p. 129), c'est évidemment prendre avec l'original une liberté excessive.

Peut-on dire du moins que la version de M. *M.* soit claire ? Pour qu'on

sache combien l'abus des parenthèses et des constructions insolites la rend parfois inintelligible, je citerai le début de la première des Upanishads contenues dans ce volume : « Revêtu de Dieu, Oui ! tout ceci doit-il être, qui change dans (ce monde) changeant ; renonces-y donc, qu'Il soit ta joie ; et ne convoite (rien, car) à qui est la richesse ? Ici (sur terre), agissant de la sorte, un homme devrait vouloir dépasser cent ans ; ainsi donc, pour toi, et il n'est pas d'autre voie, l'action ne souille pas l'homme[1] ».

L'erreur la plus grave que M. *M.* ait commise, c'est d'avoir cru qu'une traduction anglaise pouvait tenir lieu du texte original. Si excellente soit-elle, une traduction ne saurait être qu'un à peu près. Avec la méthode employée dans ce petit livre, on élève cet inconvénient à la deuxième puissance. Sans avoir entre les mains l'ouvrage de MM. Mead et Chattopadhyaya, on reconnaît à bien des indices qu'il n'a pas toujours été exactement reproduit par l'interprète français. Quand on trouve *pâtra* (vase) rendu par « disque » (p. 7), *pitryâna* (le chemin des pères, ou des mânes) par « le sentier du procréateur » (p. 63), *nâbhi* (nombril) par « organe excréteur » (p. 145) ; quand on apprend que le Yajur-Véda noir fut jeté, et non rejeté, par Yâjnavalkya (p. 108), on peut croire que M. *M.* seul est responsable. Une véritable perle en ce genre, c'est la bévue qu'on trouve à la fois p. XVI et p. 105 : *ekonavimçati mukhah* (= qui a dix-neuf bouches) est traduit par « l'homme aux dix-neuf mois » ; M. *M.* a évidemment confondu mouth avec month !

Avant de terminer, je veux du moins rendre hommage aux excellentes intentions dont M. *M.* paraît animé. On ne peut que lui savoir gré d'avoir tenté de mettre neuf des plus importantes Upanishads à la portée du public français pour le prix très modique de deux francs. Mais puisque les meilleures intentions ne suffisent pas pour faire une œuvre utile, il faut souhaiter que l'auteur remette son travail sur le chantier. S'il lui est impossible de se faire assister par un indianiste, que du moins il

1) Il ne sera pas inutile d'avertir le lecteur que ces deux vers peuvent être rendus comme suit : « Cet univers, avec tout ce qui se meut sur la terre, il faut le mettre en Dieu. Pourvu que tu y renonces, tu peux en jouir. Ne convoite rien de ce qui appartient à autrui. — Si tu agis ainsi, tu peux, si tu le veux, désirer vivre cent ans. Ce n'est que si l'on se montre tel que l'œuvre ne s'attache pas à l'homme ». Déposer en Dieu le monde, c'est précisément y renoncer, ou plutôt ne pas y donner son cœur. Ces vers ne font donc que prêcher la doctrine bien indienne qu'il est légitime de jouir de la vie pourvu qu'on ne s'y attache pas.

ait à cœur de contrôler la traduction de MM. Mead et Chattopadhyaya par d'autres qui, pour ne pas avoir en vue les intérêts de la propagande théosophique, n'en sont que plus sûres et plus instructives : je veux parler de celles qu'ont données MM. Röer (dans la *Bibliotheca Indica*), Max Müller (dans les *Sacred Books*) et Deussen (dans *Sechzig Upanishads*).

Paul Oltramare.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Binet-Sanglé. — **Les Prophètes Juifs**. *Etude de psychologie morbide* (Des origines à Elie). — Paris, Dujarric et Cie, 1905 ; 1 vol. in-12.

M. Binet-Sanglé cherche à se faire connaître par des publications à grand effet sur des sujets particulièrement difficiles et délicats. Il réussit à atteindre son but ; mais ce n'est sans doute pas de la manière qui serait la plus agréable à un homme de science sérieux et uniquement préoccupé de la vérité objective. Voici le jugement que portent sur lui des psychologues dont la compétence est universellement reconnue dans ces matières. W. James cite en note[1] un article du Dr Binet-Sanglé sur les « Variétés du Type dévot », comme un excellent exemple à fuir de raisonnement étroit, inspiré par la théorie du matérialisme médical. H. Leuba, de son côté, dans sa Revue générale de Psychologie religieuse[2], ne peut s'empêcher d'estimer cet auteur « mal renseigné sur la religion » et « fermant les yeux à plaisir ».

L'ouvrage que M. Binet-Sanglé vient de publier sur *Les Prophètes Juifs*, confirme malheureusement cette impression défavorable. Il nous semble difficile d'imaginer une étude sur un pareil sujet avec plus de prétention et en même temps avec moins de valeur scientifique. L'auteur a choisi les figures les plus lointaines et les plus vagues parmi les prophètes, ceux dont on ne sait presque rien, dont on ne possède aucun écrit, qui ne sont connus que par de rares épisodes de leur vie, devenus légendaires et consignés beaucoup plus tard dans des documents de source et de valeur fort diverses. Retracer la psychologie d'un Moïse, d'un Josué, d'un Samuel, d'une Débora, pour ne parler que de ceux-là, quelle chimère ! Et pour ce travail subtil d'intuition et de résurrection, on peut bien le dire, pratiquement impossible, M. Binet-Sanglé ne nous semble d'ailleurs pas disposer des qualités primordiales et nécessaires. Il lui manque d'abord les connaissances élémentaires de la langue et de l'histoire du peuple d'Israël, de la littérature et de l'exégèse bibliques ; il n'est pas au courant des travaux essentiels parus sur ces questions en Allemagne. On peut même se demander, chose plus étonnante ! s'il est bien informé des si importantes contributions à la psychologie religieuse, qui nous sont récemment venues de divers côtés et plus spécialement des Etats-Unis. En tout cas, il ne semble guère posséder le sens pénétrant des réalités psychologiques, si complexes et nuancées, en particulier dans le domaine de la vie religieuse et morale.

1) *The varieties of religious Experience*, p. 13.
2) *Année Psychologique*, 1905, p. 492.

Mais l'ouvrage de M. Binet-Sanglé contient autre chose que de l'histoire et de la psychologie; il renferme des digressions sur des sujets très actuels, avec des affirmations et des explications assez contestables, et il se pourrait bien que tout cet accessoire fût le principal aux yeux de l'auteur. Car son livre n'a pas le caractère d'une œuvre de science; c'est bien plutôt au fond une arme de guerre contre la religion. Mais cette arme ressemble singulièrement à une pièce de feu d'artifice, au bruit retentissant, à l'épaisse fumée, qui émerveille les badauds et leur donne un moment l'impression de la force victorieuse. Il suffit de s'approcher et de regarder pour découvrir l'illusion : ce que l'on prenait pour un canon n'était qu'un pétard.

Pour toutes ces raisons, il nous semble que l'analyse détaillée d'un pareil livre ne serait d'aucun profit pour les lecteurs de la Revue. Mais nous croyons utile de dégager les idées principales qui l'inspirent, qui en sont le point de départ, qui en déterminent le contenu, qui reviennent à chaque développement comme un *Leitmotiv* sous des variations diverses. M. Binet-Sanglé, nous aimons à le supposer, ne considère pas sans doute ces idées comme des dogmes infaillibles ou des vérités *a priori*; et nous lui demandons seulement de vouloir bien les vérifier, en les soumettant au contrôle d'une méthode rigoureusement scientifique.

Voici donc les axiomes fondamentaux de M. Binet-Sanglé :

« La psychologie des dégénérés mystiques se confond avec la psychologie religieuse », p. 23.

« Les religions ne sont que conflits et ténèbres », p. 39.

« Le problème psychologique de la puberté se réduit à un problème de toxicologie. Il en est de même du problème du mysticisme », p. 229.

« Qui dit montagne dit isolement et ignorance, qui dit vigne dit alcoolisme et dégénérescence mentale », p. 208.

« La religiosité est surtout prononcée sur les côtes, sur les montagnes et dans les pays alcooliques », p. 83.

« Le prophète juif est un dégénéré mystique qui ne diffère de ceux de nos asiles et de nos monastères que par ses caractères ethniques », p. 324.

— Notre auteur prétend appartenir à l'humanité qui pense, et il stigmatise l'humanité religieuse, qui est à ses yeux le représentant des siècles disparus, le produit de parents intoxiqués ou malades. « Chez ces dégénérés mentaux, dit-il, les émotions et les passions, l'enthousiasme inconsidéré, la haine virulente et la peur morbide rendent difficiles, sinon impossibles, l'observation et le raisonnement; et leurs gestes impulsifs peuvent ouvrir sous les pas du chercheur tranquille des fumerolles et des cratères [1] ». Si le livre sur *Les Prophètes Juifs* ne nous semble pas projeter sur le sujet la lumière sereine de la science complète et impartiale, et bien qu'il nous rappelle plutôt les défauts qui viennent d'être si justement flétris par l'auteur, nous espérons que M. Binet-Sanglé

1) P. 3.

saura se montrer à l'avenir aussi exigeant pour lui-même que pour les autres, et qu'ainsi ses ouvrages pourront devenir des contributions profitables à la science des religions.

H. Norero.

C. Pascal. — **Fatti e Leggende di Roma antica.** — Florence, Le Monnier, 1903. 1 vol. 8° de 219 pages.

Par sa double compétence mythologique et linguistique, M. C. Pascal se trouvait à même d'apporter des solutions très personnelles aux problèmes de folklore qu'il examine dans cet ouvrage. Il n'y a pas manqué. Il ne saurait être question ici de définitif : on discutera longtemps encore les traits sociologiques que l'on peut discerner dans la légende du rapt des Sabines, les origines religieuses des traditions relatives aux Horaces et aux Curiaces, l'historicité de la légende étrusco-romaine de Servius Tullius, à plus forte raison la légitimité des accusations portées par Néron contre les premiers chrétiens à la suite de l'incendie de Rome (M. Pascal donne à nouveau, dans ce volume, le mémoire publié par lui en 1900 — Milan, Albreghi et Segati — dont une deuxième édition avait paru à Turin la même année, et une traduction française à Paris en 1902). Mais la contribution qu'apporte M. Pascal à l'étude de ces questions est d'autant plus précieuse que la documentation philologique y est particulièrement riche. Les divinités du mariage Consus et Talassius (pp. 7-15) et, plus brièvement, les survivances, dans les rites nuptiaux romains, du rapt primitif ; les conséquences religieuses de la domination des Quirites sur le Palatin ; les origines du culte de Janus Curiatius, de Juno Sororia, du *sacellum Strenuæ*, celles aussi de la lutte annuelle pour la tête de cheval à laquelle font allusion Festus et Plutarque (p. 32) sont étudiées avec une critique patiente et prudente. Au texte primitif de son examen des traditions relatives à l'incendie de Rome (dont M. Jean Réville avait rendu compte dans le tome XLII de la Revue, p. 138), M. P. a fait quelques modifications et surtout quelques additions étendues qui en complètent utilement certains points. Il traite, dans le premier appendice, du caractère des *ludi maximi* célébrés par Néron (Suétone, *Néron*, XI-XII), caractère au sujet duquel des conjectures seules sont possibles, M. Pascal en convient lui-même. Il reprend (appendice II) les critiques qui lui ont été adressées par M. Achille Coen lors de l'apparition de son ouvrage. Enfin l'appendice III comprend une étude sur le sens attaché par Tacite aux mots *flagitium* et *subdere*. Avant de fermer ce livre qui renferme bon nombre d'autres chapitres intéressants mais qui n'ont pas trait à nos études, il nous faut signaler un essai sur la résurrection de la chair dans le monde païen, essai précédemment paru dans la revue *Atene e Roma* et où, sous une forme de haute vulgarisation, est ingénieusement traitée la question de la palingénésie et des doctrines cosmiques des *genethliaci*, d'après S. Augustin ou mieux Varro Reatinus et Favorinus cités par Aulu-Gelle.

P. A.

G. V. CALLEGARI. — **Il druidismo nell' antica Gallia**. — Padoue-Vérone, F. Drucker, 1904. 1 vol. 8° de 113 pages.

M. G. V. Callegari se propose de se tenir à égale distance des détracteurs et des apologistes du druidisme. Il ne veut pas se laisser tenter par les séduisantes théories de « l'école mystico-philosophique française » qui fait des prêtres gaulois les maîtres d'une sagesse profonde, d'un spiritualisme ésotérique et raffiné ; et d'autre part il redoute la tendance plus moderne des historiens qui ont réduit le druide à n'être qu'un « courtier du surnaturel », juge, médecin, poète, physicien et surtout sorcier.

M. C. a beaucoup lu, beaucoup retenu, cité beaucoup, et un peu pêle-mêle, anciens et modernes ; parfois sa pensée personnelle menace de disparaître dans le flot des citations ; parfois aussi ses conclusions ne semblent pas directement commandées par les textes. Mais on ne peut du moins contester à ce livre le mérite de ses sérieuses assises documentaires.

Pour M. C., le druide, dépositaire de toute la science et de toute la philosophie de son temps, a représenté l'aristocratie intellectuelle du pays gaulois : il a continué à s'acquitter du culte des forêts, des lacs, des montagnes, des villes, à employer les formules magiques léguées par le chamanisme primitif, mais il ne s'est cependant pas mêlé à la vie intime du peuple, l'a toujours dominé de sa science, de son autorité, de son mystère ; et ce qu'il a essentiellement enseigné, c'est la pratique d'une morale toute spirituelle, et surtout le dogme de l'immortalité de l'âme : conclusions qu'auraient pu contresigner les Michelet, les Jean Reynaud, les historiens poètes ou philosophes contre qui M. C. nous dit s'être mis en garde.

L'esquisse de la décadence et de la posthistoire du druidisme, qui occupe les dernières pages de ce livre, est très courte, mais renferme, cités ou tout au moins signalés, les texte ou ouvrages principaux sur ces questions.

P. A.

F. STAEHELIN. — **Der Antisemitismus des Altertums in seiner Entstehung und Entwicklung**. — 1 broch. in-8 (55 pages). Bâle, C. F. Lendorff, 1905.

Dans ce travail l'auteur présente un tableau très intéressant de l'origine et du développement de l'anti-sémitisme dans l'antiquité. En voici les principales étapes.

Avec Cléarque de Soloi, disciple d'Aristote, le monde grec entre en contact avec le monde juif, au IVe siècle av. J.-C. Mégasthène voit dans les Juifs la caste des philosophes syriens qu'il compare aux Brahmanes.

C'est chez Hécatée d'Abdère, sous Ptolémée Ier (305-285), que se trouvent les

premières traces d'antipathie contre les Juifs (récit de la sortie d'Égypte). L'anti-sémitisme n'apparaît nettement qu'avec Manéthon, sous Ptolémée II (285-246). Cinquante ans plus tard, avec Mnaseas de Patara (ou Patrai), disciple du célèbre Eratosthène, se répand la légende de la divinité à tête d'âne adorée par les Juifs.

L'anti-sémitisme est très accusé chez Apollonios Molon et Poseidonios (1re moitié du Ier siècle av. J.-C.), puis chez Lysimaque et Apion, qui le premier fait allusion à la légende du meurtre rituel.

L'auteur passe en revue les éléments d'anti-sémitisme, qui vont s'accentuant de plus en plus, jusque dans Tacite, Juvénal, et l'empereur Hadrien (117-138 après J.-C.). Il termine par une conclusion très juste et qu'il vaut la peine de citer.

Aujourd'hui, dit-il, on rend volontiers le Christianisme responsable de l'anti-sémitisme. L'histoire nous apprend au contraire que le Christianisme n'a pas pris la moindre part à l'origine de l'anti-sémitisme, qui lui est, de plusieurs siècles, antérieur. L'anti-sémitisme est, en fin de compte, un instinct païen qui reparaît de temps en temps.

Ed. Montet.

A. Jeremias. — **Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion.** — Leipzig, Heinrichs, 1904; in-8 de 48 p.; prix : 0,80 pfennige.

Cet opuscule est le développement d'un rapport présenté par M. Jeremias au second Congrès international d'Histoire des religions, réuni à Bâle en 1904.

L'auteur veut montrer que déjà dans la haute antiquité chaldéenne il y a des traces d'une religion noble, de haute inspiration, et que dans la religion babylonienne, à toutes les époques de son développement, on constate, non pas le monothéisme strict qui est le bien propre d'Israël, mais des tendances au monothéisme. Il en voit la preuve : 1° dans l'enseignement ésotérique greffé sur l'astrolâtrie chaldéenne, — dont il juge d'après les mystères grecs, égyptiens, mithriaques, en l'absence de témoignages proprement chaldéens; 2° dans l'adoration d'un dieu suprême qui régit le kosmos; 3° dans la religion populaire, qui reconnaît en chaque sanctuaire un *summus deus*; 4° même dans les Psaumes pénitentiaux, qui impliquent la dépendance du fidèle à l'égard d'un pouvoir divin. La brochure se termine par un chapitre où M. J. signale la grande vague monothéiste qui s'étend sur tout le monde oriental au VIe siècle.

Il y a beaucoup de choses dans cette grosse brochure, trop de choses qui auraient besoin d'être précisées et justifiées mieux qu'elles ne le sont. Après l'avoir lue je me sens tenté de dire qu'elle suggère une conclusion contraire à celle que l'auteur en tire. Tous les exemples cités nous montrent, en effet, l'existence d'un polythéisme florissant. La notion d'un dieu suprême ou celle d'un pou-

voir divin impersonnel planant en quelque sorte au-dessus des dieux comme au-dessus des hommes — tel la *Moira* homérique — ne sont nullement exclusives du polythéisme. On retrouve la première sous les formes les plus diverses dans la piété polythéiste, le dieu invoqué l'étant le plus souvent en termes tels qu'ils impliquent sa souveraineté, ce qui n'empêche pas le même fidèle d'appliquer aussitôt après ces mêmes termes à une autre divinité avec autant de conviction, tout comme les fidèles catholiques invoquent successivement plusieurs saints, comme si chacun d'eux était l'intercesseur par excellence. Et la notion d'un pouvoir divin suprême apparaît dans tous les systèmes polythéistes un peu développés : c'est une intrusion de la pensée philosophique moniste dans la religion, mais sans dommage pour la variété des dieux, qui sont justement objets de culte, parce qu'ils sont les représentants personnels de cette puissance abstraite, que l'on adore en eux, mais pas en elle-même. L'exemple de la Grèce ou celui de l'Inde prouvent que le polythéisme peut s'associer à une philosophie très développée et à une piété très vivante.

M. Jeremias aurait dû préciser davantage le sens des expressions qu'il emploie et concentrer ses efforts sur un ou deux points, au lieu de les disperser sur quantité d'objets différents.

Jean Réville.

J. E. Carpenter. — **Christianity in the light of historical science.** — Oxford. Blackwell; 1905; pet. in-8 de 23 p.; prix : 1 sh.

L'éminent professeur de Manchester College, à Oxford, a publié dans cette brochure la leçon d'ouverture qu'il a prononcée au début de l'année scolaire 1905-6. Je voudrais que tous ceux qui conçoivent un enseignement théologique renouvelé par la science des religions et uniquement inspiré par les principes de la liberté scientifique moderne pussent lire ces pages, écrites cependant par l'un des hommes les plus profondément religieux que je connaisse. Quelle liberté d'esprit complète, supérieure à tout système ecclésiastique, dogmatique ou philosophique ! Et quelle richesse d'informations, puisées également dans l'histoire du Bouddhisme, dans la littérature brahmanique, dans la philosophie grecque, dans la Bible et dans la psychologie religieuse contemporaine, sans aucun préjugé, sans aucun parti pris, avec le seul respect de la vérité désintéressée et des observations positives !

Cette leçon est une illustration précieuse de la thèse que j'ai bien souvent soutenue dans la *Revue*, savoir qu'il n'est pas possible aujourd'hui d'étudier scientifiquement l'histoire du Judaïsme et du Christianisme, sans l'éclairer perpétuellement des lumières qu'apporte l'histoire générale des religions. L'histoire des religions est tout d'abord affaire d'érudition, de patientes recherches philologiques, critiques, historiques. Mais elle a aussi une portée psychologique, morale et religieuse. S'il ne peut être réservé qu'à un petit nombre de faire

progresser nos connaissances par des études personnelles. Il importe que de plus en plus ceux qui prétendent à être des instructeurs religieux ou simplement à s'occuper des problèmes religieux soient au courant des résultats qui se dégagent du grand travail d'histoire religieuse. M. Carpenter en a le sentiment très net ; c'est ce qui donne à sa leçon une saveur pédagogique précieuse.

Jean Réville.

G. Rauschen. — **Die wichtigeren neuen Funde auf dem Gebiete der ältesten Kirchengeschichte**. — Bonn, P. Hanstein. 1 vol. pet. in-8 de 66 p. ; prix : 80 pfennige.

Petit volume de vulgarisation, destiné à rendre des services à ceux qui préfèrent lire les textes de l'antiquité chrétienne en traduction allemande plutôt qu'en grec ou en latin. M. G. Rauschen, professeur à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Bonn, nous offre ici, avec l'*imprimatur* de l'archevêque de Cologne, le texte allemand de neuf documents découverts dans les 25 dernières années sur le terrain de la littérature chrétienne antique : la Didaché ou l'Enseignement des Douze apôtres, le grand fragment de l'Evangile de Pierre, les sept Logia Jesu, le récit du Martyre des SS. Carpus, Papylus et Agathoniké, les Actes des martyrs scillitains, l'Inscription sépulcrale d'Abercius, un Libellus de l'an 250, l'Inscription d'Arycanda (Lycie), le fragment de traduction latine de la Constitution apostolique égyptienne qui a été retrouvé sur un palimpseste de Vérone et qui est relatif à l'eucharistie et à l'agape.

Il existe des traductions françaises de tous ces textes, mais elles se trouvent dans des publications distinctes et parfois seulement dans des périodiques. L'utilité du petit volume de M. Rauschen est de les donner réunis, à très bas prix, ce qui permet de se rendre mieux compte de la valeur d'ensemble de ces découvertes.

Il est regrettable seulement que l'éditeur n'ait pas publié tous les documents nouveaux au lieu de se borner à ceux qui lui paraissent le plus importants. Ainsi pourquoi publie-t-il le fragment de l'Evangile de Pierre et pas celui de l'Apocalypse de Pierre ? Ce dernier, il est vrai, est plus court, mais il n'en a pas moins une grande valeur comme témoignage des idées apocalyptiques chrétiennes au début du IIe siècle.

La traduction est accompagnée de notes, sobres et sans prétention, nécessaires à l'intelligence du texte. Chaque numéro est précédé d'une courte notice, où l'éditeur fait connaître l'auteur et la date de la découverte du document et donne quelques indications bibliographiques. Elles sont très incomplètes, notamment pour ce qui concerne les travaux publiés hors d'Allemagne. Mais on ne saurait en faire un reproche à l'auteur. Il a voulu simplement fournir quelques instruments de travail ou de contrôle à ceux de ses lecteurs qui en désireraient.

Jean Réville.

G. Schnürer. — **Franz von Assisi** (dans la collection « *Weltgeschichte in Karakterbilden* ». — Munich, Kircheim, 1905. Un vol. in-8° illustré de 136 pages.

On ne saurait s'étonner de rencontrer un volume consacré à S. François d'Assise dans cette belle collection qui est destinée à mettre en leur vraie lumière les *representative men* en lesquels le grand public, plus encore que les érudits toujours assez défiants à l'égard de ces simplifications à outrance, se plaît à voir rassembler les traits épars d'une civilisation passée. M. Schnürer a d'ailleurs usé de la façon la plus discrète du droit de synthèse que lui donnait son sous-titre : « *Die Vertiefung des religiösen Lebens zur Zeit der Kreuzzüge* ». Son livre contient avant tout — et presque en tout — une histoire de S. François, mais une histoire remarquablement précise et documentée. Il est visible que M. Schnürer, bien qu'il n'ignore rien des travaux de M. Paul Sabatier et de ceux des franciscanisants, clercs ou laïques, qui sont nés au monde savant sous les pas de l'éminent auteur de la *Vie de S. François*, a tenu à se faire une opinion directe sur chacune des sources qu'il avait à utiliser, et l'emploi qu'il fait de la *Legenda Trium Sociorum* ou du *Speculum Perfectionis* est aussi personnel et aussi critique que s'il s'agissait d'une série d'études monographiques et non d'une biographie où doit forcément entrer un élément de vulgarisation assez prononcé.

On a déjà signalé avec raison la part d'originalité qu'apporte au livre de M. S. l'utilisation des précieux travaux de M. Falder ; mais le meilleur de cette originalité lui appartient en propre. On pourra d'ailleurs discuter — et nous estimons très discutable — sa conception de l'attitude de S. François vis-à-vis de l'Église romaine : pour M. S. la personnalité religieuse du « Pauvre de Dieu », si puissante qu'elle soit, si neuve en son temps, ne se serait jamais trouvée à l'étroit dans la discipline romaine ; toute la richesse et la complexité de sa vie intérieure, tout l'individualisme ardent de sa foi se seraient développés sans contrainte dans le champ que leur laissait l'orthodoxie. Il nous paraît que de ce fait se trouveraient exclus de la carrière de S. François et les premières années d'érémitisme extraecclésiastique, de libre prédication de la pénitence, et les tristesses de la fin, les heures d'angoisse dont fr. Léon fut l'unique témoin ; sans parler de la qualité intrinsèque du mysticisme du saint, si libre de toute théologie.

L'illustration de ce livre, outre qu'elle présente au public l'essentiel de l'iconographie de S. François, évoque, par de discrètes et délicates photographies de l'Ombrie, les paysages indispensables à la compréhension de la vie et du rêve franciscains.

P. A.

H. Felder, O. Cap. — **Geschichte der wissenschaftlichem Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13 Jahrhunderts.** — Fribourg en Brisgau, Herder, 1904, 1 vol. in-8° de VIII-557 pages.

Le livre de M. Felder ne peut qu'être intéressant : le sujet est un des plus attachants qui soient, attachant et presque paradoxal, au premier abord : que peut être la culture scientifique dans l'ordre de simples créé par S. François, dans cette réunion où le lettré doit déposer sa science et se faire « semblable aux petits » de l'Evangile ? L'évolution au cours de laquelle se fondent les *studia* de Bologne, de Paris et d'Oxford, se constitue la théologie de l'ordre séraphique ; l'influence de ces puissantes individualités : Antoine de Padoue, Alexandre de Halès ; la physionomie complexe, non sans quelques contradictions, de Robert Grossetête ou d'Adam de Marsh ; ce milieu intellectuel dans lequel se développe la grande action, isolée seulement en apparence, de Roger Bacon, tout cela se dessine avec netteté à travers l'excellent tableau, que fait M. F. de l'activité pédagogique dans le monde franciscain. Cette activité, il la prend d'ailleurs à ses extrêmes débuts (théorie et pratique de l'enseignement dans les sermons de S. François) et il résout ainsi l'antinomie qui semble séparer la pensée du Pauvre d'Assise de tout souci de savoir humain. M. F. décrit écoles et programmes durant le XIIIe siècle franciscain avec un soin trop minutieux et une critique trop riche pour que nous tentions d'en résumer ici les résultats. Cette note veut seulement constater la place déjà occupée par ce beau livre paru d'hier dans l'érudition franciscanisante et les directions qu'il ouvre ou rectifie dans les recherches sur l'histoire de la pensée médiévale.

P. A.

E. Jacob. — **Johannes von Capistrano.** — II. Theil. Die auf der königlichen und Universitäts Bibliothek zu Breslau befindlichen handschriftlichen Aufzeichnungen von Reden und Tractaten Capistrans. — Breslau, M. Woywood, 1905, 1 vol. in-8 de 166 pages.

Nous avons déjà entretenu nos lecteurs de l'intéressante publication de M. E. Jacob lors de l'apparition du premier volume (t. XLVIII, pp. 438-439). Aujourd'hui M. J. commence une édition critique des Sermons et Traités de Jean de Capistran d'après les manuscrits qui se trouvent à la Bibliothèque de l'Universität de Breslau. Le premier volume de textes comprend : le *Speculum clericorum*, le *De erroribus et moribus christianorum cum libello qui inscribitur : Planctus multorum christianorum* ; *Planctus super errores religiosorum* — deux sermons prononcés au synode de Breslau et où se mêlent à la préoccupation de la lutte contre la propagande hérétique, les tendances réformatrices — ceci d'ailleurs dépendant de cela — qui se manifestent de façon très suivie au cours des multiples assemblées synodales tenues à Breslau durant le XVe siècle. Ici

l'énergie de Jean de Capistran se donne libre cours, par exemple quand il s'adresse aux clercs mal tonsurés : « Dicunt quidam : non habeo magnum beneficium, ideo subterfugio magnam coronam. O ribalde, propter beneficium non portatur corona, sed propter sacerdotalem dignitatem! » (p. 421). A vrai dire, ce sont d'ailleurs ces sermons qui apportent pour nous son plus sérieux élément d'intérêt à cette première partie de la publication de M. J. On est un peu déçu lorsqu'en regard de l'activité sans cesse tendue du terrible franciscain on place les longs développements incolores du *Speculum clericorum*. Le *Planctus multorum christianorum* contient cependant, sous l'appareil scolastique de ses *propositiones*, quelques pages que leur facile rhétorique ne dépouille pas de toute valeur documentaire pour la connaissance des mœurs du clergé et plus spécialement du clergé séculier au XVe siècle.

Cette édition serait déjà assez utile quand elle ne servirait qu'à nous montrer quelle distance séparait au moyen âge la vie militante d'un homme de sa pensée écrite ; elle le devient bien plus encore, lorsqu'on l'emploie à mesurer le trajet parcouru en quelques années par l'esprit de réforme dans l'Église catholique, de Jean de Capistran à Geiler de Kaisersberg.

P. A.

M. G. Politis. — Μελέται περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς γλώσσης τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ. Παραδόσεις. Μέρος α'-β'. — Athènes, Beck, 1904, 2 vol. in-8° de 1348 p. (Bibliothèque Marasli).

Le premier volume de cet imposant travail contient 1013 textes, rangés en 39 chapitres; le second, des commentaires, riches en indications bibliographiques, où l'auteur, un des plus éminents folkloristes de notre époque, fait preuve de cette érudition vaste et consciencieuse qu'on lui connaît. La provenance des textes est indiquée d'une manière très précise; ce qui permet de localiser instantanément dans chaque région les traditions populaires, relatives au culte des anciens dieux, des héros et des saints. Ce vaste recueil apporte à l'histoire des religions une ample moisson de documents bien classés et bien ordonnés. Les souvenirs de la mythologie ancienne, les croyances aux animaux fantastiques, aux apparitions et aux songes viennent prendre place à côté des récits sur la Passion du Christ, les saints locaux, la fondation des églises. Ces deux courants parallèles, l'un nettement païen, l'autre nettement chrétien, se mélangent parfois pour former un composé bizarre, une espèce de Panthéon moitié païen, moitié chrétien, où l'on voit, par exemple, Dieu entrer en discussion à propos d'une âme avec Charon psychopompe, cette figure encore si populaire dans la Grèce d'aujourd'hui (§ 985, p. 613-614). — M. Politis a montré par ses commentaires abondants tout le parti qu'on pouvait tirer de ces traditions en les comparant au folklore des autres pays.

Est-il besoin d'ajouter qu'au point de vue de la langue ces textes ont le grand

mérite d'être une vaste enquête dialectologique et que le linguiste tirera de la lecture de cet ouvrage autant de profit que l'historien des religions?

J. Essabour.

Paul Gastrow. — **Joh. Salomo Semler in seiner Bedeutung für die Theologie mit besonderer Berücksichtigung seines Streites mit G. E. Lessing**. — A. Tœpelmann, Giessen, 1905.

Leop. Zscharnack. — **Lessing und Semler — Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Rationalismus und der kritischen Theologie**. — A. Tœpelmann, Giessen, 1905.

Il est d'un haut intérêt de comparer Lessing et Semler, ces deux initiateurs du rationalisme, poursuivant la même œuvre de critique de la tradition chrétienne dans un esprit si différent, avec des idées communes nées dans des tempéraments presque contraires. Une étude de ce genre éclaire le mouvement rationaliste, en élargissant son point de départ et en montrant la profondeur de ses racines. Semler, « dernier piétiste et premier rationaliste » (Zscharnack) à côté de Lessing, nous montre que le rationalisme n'est pas né du pur scepticisme, mais qu'il a été nécessité par des motifs d'ordre religieux.

M. Gastrow, qui limite son travail à Semler, tout en faisant une étude complète de la théologie biblique historique et dogmatique du célèbre théologien rationaliste, consacre un chapitre très documenté à un parallèle approfondi entre les deux penseurs. Il relève minutieusement les différences qui les distinguent, en s'élevant du style à la pensée philosophique. Sur ce terrain, Semler se rattacherait au courant critique qui aboutit à Kant, tandis que Lessing pourrait être plutôt défini : un dogmaticien métaphysique. Tous les deux sont dominés par l'intérêt historique, mais Semler s'y montre empirique, et Lessing s'adonne à la philosophie de l'histoire à un point de vue spéculatif. La source de ces différences se trouve sur le domaine religieux : Semler croit à la révélation et, tout en sentant l'insuffisance des formes ecclésiastiques, les respecte comme un besoin pieux et légitime. Lessing, rationaliste conséquent, les rejette d'une manière plus radicale.

Jusqu'à l'attaque de Semler, provoquée par les fragments de l'Anonyme publiés par Lessing, ces différences disparaissent devant la communauté de vue des deux théologiens. Chez tous les deux on reconnaît la même tendance critique, la même attitude indépendante vis-à-vis de l'Écriture, le même besoin de ramener le christianisme sur le terrain pratique et moral.

Le livre tout entier de M. Zscharnack est consacré à comparer ces deux personnalités si diverses et si semblables. Les influences du temps et du milieu, de la famille et de l'université, ainsi que leur œuvre théologique, y sont consciencieusement analysées. L'auteur déploie aussi une grande finesse psychologique à nous décrire les nuances, et plus encore, qui distinguent ces deux

hommes, combattant pour la même cause avec des armes si différentes. Il relève très justement le fait que l'influence d'un esprit universel, comme Lessing, s'est fait sentir beaucoup plus loin que celle de Semler, théologien de profession. Ce dernier, très conservateur à certains points de vue, a été continué par des disciples qui, sur tous les domaines, ont développé les velléités rationalistes de leur maître dans la direction de Lessing. Celui-ci a mené à bout, avec plus de clarté et de logique, par sa critique psychologique et rationnelle, l'œuvre que Semler avait commencée sur le terrain pratique, en dispersant ses efforts dans une quantité d'ouvrages de circonstances.

Georges Dupont.

J. Meilloc. — **Les Serments pendant la Révolution**, publié par les soins de l'abbé F. Uzureau. — Paris, Lecoffre, 1904, 1 vol. in-12 de 368 p.

M. l'abbé F. Uzureau qui, en cette même année 1904, a publié une très utile réédition du *Pouillé du diocèse d'Angers*, a mis en lumière l'intéressante figure de Jean Meilloc, vicaire général, supérieur du séminaire d'Angers et administrateur — occulte — du diocèse pendant la Révolution. Après le vote de la constitution civile du clergé, Meilloc chercha à remplir la tâche paradoxale qui lui avait été confiée par Mgr de Lorry, évêque d'Angers jusqu'au moment de l'intronisation du prélat constitutionnel : maintenir dans une unité de doctrine, dans une cohésion morale au moins approximative les fractions de l'église du diocèse, les assermentés, les intransigeants, les modérés. Ces derniers surtout semblent avoir été l'objet de tout son zèle. « Ces prêtres modérés, dit M. Uzureau, étaient toujours fidèles à repousser la constitution civile du clergé, ainsi que tous les serments impies qui pouvaient leur être proposés, mais aussi toujours résignés à accepter les mesures que la conscience pouvait permettre, ayant une répugnance invincible à abandonner leurs paroissiens et à les laisser pour des années sans pasteur, sans messe, sans instruction, sans confession, sans sacrements. Il fallait louer leur prudence, et il fallait en même temps savoir les retenir dans cette voie de la modération qui peut devenir si facilement la voie de la lâcheté et de l'impiété. » C'est là — et rien de plus — l'esprit du traité de Meilloc sur les « Serments » que réédite le directeur de *l'Anjou historique*. Cette prudence, qui ne va pas toujours sans quelque casuistique, lui fait rejeter la politique de résistance à tout prix qui est celle de personnes « qui font trop attention à la manière dont le gouvernement s'est établi » et lui fait énoncer certaines propositions qui expliquent le bon accord du supérieur du séminaire d'Angers et des pouvoirs départementaux sous le régime concordataire : « Chaque membre d'une nation doit la fidélité et la soumission au gouvernement qui s'y trouve établi, quel qu'il soit et de quelque manière qu'il s'y soit établi... Il y a des circonstances où l'on peut et l'on doit se soumettre à une puissance usurpatrice, s'il n'y a pas d'autre gouvernement en service

(p. 90). On peut prêter serment de fidélité à un gouvernement illégitime, même ennemi de la religion, sans adopter ses erreurs, ses mauvais principes, et en conservant même l'attachement le plus inviolable à la religion » (p. 93). Il est vrai que ce principe se trouve limité par une restriction assez étendue : « La soumission à une puissance usurpatrice et le serment de fidélité qu'on lui prête n'est que pour le bien public et pour autant de temps que le bien public l'exige », ce qui permet des interprétations très diverses; et plus loin « ... On peut prêter serment de fidélité à un usurpateur, en conservant un attachement sincère au souverain légitime et le désir de le servir lorsqu'on le pourra » (p. 95). Nous ne multiplierons pas les citations. D'ailleurs, malgré le latitudinarisme politique que semblent établir certains passages de son traité des Serments, Jean Meillac fut un ecclésiastique courageux et digne, nullement fanatique, dont certaines des réponses à quelques difficultés proposées — par la Papauté — sur les principes de la Liberté et de l'Égalité seraient dignes d'être signées par l'abbé Grégoire.

P. Alphandéry.

CHRONIQUE

FRANCE

La Section des Sciences religieuses de l'École des Hautes Études. — Le rapport annuel de la Section des Sciences religieuses de l'École pratique des Hautes Études, pour l'exercice 1904 (novembre)-1905, (novembre), a été publié récemment. Il atteste la vitalité croissante de l'institution. Le nombre des inscriptions s'est élevé à 593 élèves ou auditeurs, parmi lesquels vingt-deux nationalités différentes sont représentées. Assurément tous les inscrits ne sont pas des auditeurs assidus et réguliers. Il y en a une forte proportion qui sont attirés par l'intérêt que leur inspirent les questions d'histoire et de critique religieuses, mais qui, plus désireux de recueillir des solutions toutes préparées que de se livrer au travail d'enquête méthodique et rigoureuse que comportent les méthodes de travail de l'École des Hautes Études, se rebutent assez vite d'un labeur trop austère pour eux. D'une façon générale toutefois l'assistance et la participation aux conférences sont satisfaisantes.

Le 20 janvier de cette année la Section des Sciences religieuses a célébré le vingtième anniversaire de sa fondation. Elle a commencé la première année avec 116 inscriptions. Depuis l'origine la progression a été continue. L'expérience est acquise maintenant. Cet organisme nouveau dans l'enseignement supérieur, non seulement de la France, mais du monde entier, a fait ses preuves. Et quand on songe avec quelles faibles ressources ce résultat a été obtenu, alors que les traitements des professeurs sont dérisoires, que l'École ne donne accès à aucune carrière, ne confère qu'un nombre très restreint de diplômes purement honorifiques et ne peut attirer personne par la perspective d'avantages matériels, on saisit mieux encore combien ce genre d'enseignement répond à un besoin réel de la société contemporaine.

En France la Section des Sciences religieuses sera d'autant plus utile désormais, que les Facultés de théologie protestantes vont disparaître de l'Université par suite de la séparation des Églises et de l'État. Sans doute les autorités universitaires se rendent compte de la nécessité de conserver une partie des enseignements qui se donnaient dans ces Facultés de théologie, ceux qui, malgré le titre confessionnel des dites Facultés, n'avaient cependant pas de caractère proprement confessionnel, et qui étaient professés par des maîtres imbus de l'esprit historique et critique de la science laïque. Où les transférera-t-on ?

Il n'y a encore rien de décidé à cet égard. Mais une chose s'impose, c'est qu'une partie des crédits affectés à l'enseignement des sciences religieuses dans les Facultés de théologie, soient reportés sur la Section des Sciences religieuses de l'École des Hautes Études, qui a fait ses preuves et qui est toute désignée dans cet ordre spécial de l'enseignement public.

Le mémoire publié chaque année en tête du Rapport de la Section a été rédigé cette fois par M. *H. Hubert*, maître de conférences pour l'Histoire des religions primitives de l'Europe. Il est intitulé : *Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie.* Les actes et les représentations de la religion et de la magie comportent des notions de temps et d'espace assez différentes de leur notion normale : voilà la thèse initiale du travail. Nous ne discuterons pas jusqu'à quel point il est légitime de postuler une notion du temps et de l'espace chez des populations peu civilisées, et même chez d'autres ailleurs que dans les cercles très restreints des philosophes. Nous nous bornons à indiquer la manière dont le problème est posé : « Étant donné que les rites et les événements mythiques se passent dans l'espace et dans le temps, il faut se demander comment on peut concilier à leur égard l'émiettement théorique du temps et de l'espace avec l'infinité et l'immutabilité du sacré, où ils se passent également. » Il est difficile de réduire en quelques lignes l'argumentation très serrée et quelque peu abstraite de M. Hubert. Il établit par une série de déductions que le temps, pour la magie et la religion, n'est pas une quantité pure, homogène dans toutes ses parties, toujours comparable à elle-même et exactement mesurable. Toutefois les contradictions entre les anomalies quantitatives de ces représentations du temps et de ses divisions se résolvent, dès que l'on reconnaît que le temps n'a pas seulement une valeur quantitative, mais encore une valeur qualitative. M. H., se fondant sur l'hypothèse que les nombres rituels symbolisant l'espace semblent avoir dans les religions de l'Amérique centrale une origine conventionnelle, pense qu'il a dû en être de même en Asie et en Europe pour tous les nombres rituels, qu'ils se rapportent au temps ou à l'espace, et que, par conséquent, les divisions du temps comportent un maximum de convention et un minimum d'expérience. Le choix qui détermine les jours qualifiés est donc arbitraire, mais leur qualification particulière ne l'est pas moins, et cet arbitraire n'est pas celui d'un individu, mais de sociétés entières. Enfin M. *H.* observe que, derrière les qualités distinctives des parties du temps, on trouve la qualité commune de sacré, qui a elle aussi une origine collective; et il aboutit à la conclusion formulée en ces termes : « La réponse à la question posée en tête de ce travail est que la magie et la religion ont concilié la contradiction flagrante qu'il y a entre la notion de sacré et la notion de temps, aux exigences desquelles elles étaient également soumises, en attribuant conventionnellement au temps et à ses parties, moments ou périodes, la qualité d'être sacrés. Elles ont mis le sacré dans le temps et constitué ainsi la chaîne ininterrompue d'éternités, le long de laquelle leurs rites pouvaient se disperser et se reproduire en restant immanquablement identiques. »

*
* *

Conférences du Musée Guimet. — Le 17e volume de la « Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet » vient de paraître chez Leroux (1 vol. in-18 de 277 p. avec de nombreuses illustrations ; 3 fr. 50) ; il contient cinq *Conférences faites au Musée Guimet*, par *Émile Guimet*. Le directeur-fondateur du Musée ne s'occupe pas seulement d'enrichir continuellement les collections, uniques dans leur genre, qui constituent dans toute la force du terme son musée, et de provoquer fréquemment de nouvelles recherches, de nouvelles fouilles qui amènent au jour de très curieux produits de l'art industriel dans l'antiquité, aussi intéressantes pour l'histoire de l'art, de la civilisation et des mœurs, que pour l'histoire religieuse proprement dite. Il prend aussi une part active à l'œuvre d'enseignement et de vulgarisation directe par le moyen de conférences, qui depuis plusieurs années s'accomplit au Musée sous sa direction et sous celle de M. de Milloué. Les cinq conférences qu'il publie dans ce volume portent sur les sujets les plus variés : La statue vocale de Memnon, Les récentes découvertes archéologiques faites en Égypte, Les musées de la Grèce, Des antiquités de la Syrie et de la Palestine, et Le théâtre en Chine. Plusieurs de ces conférences ont été sténographiées. Elles sont toutes rédigées dans le style simple, animé, clair, d'un homme qui conçoit les choses nettement et qui les dit comme il les a vues, sans charger le discours de dissertations érudites qui ne conviennent pas à ce genre de travaux. M. Guimet, en effet, est un grand voyageur : il décrit ce qu'il a vu de ses propres yeux et les illustrations abondantes facilitent l'intelligence du texte. L'histoire religieuse n'y tient cette fois qu'une place très accessoire.

J. R.

*
* *

L'histoire religieuse dans les périodiques récents. — 1° M. *G. Glotz*, dont l'ouvrage sur *L'Ordalie dans la Grèce primitive* (Paris, Fontemoing, 1904) a provoqué d'intéressantes discussions, répond, dans la *Revue Historique* (janvier-février 1906) à quelques-unes des objections qui lui ont été faites et expose les conclusions qu'il estime devoir être considérées comme acquises. Les Grecs de l'époque classique n'ignoraient pas l'usage des ordalies : il en existe des preuves multiples (textes littéraires, cratères consacrés aux dieux Paliques, etc.). Quant aux recueils des mythographes grecs, recueils qui renferment tout un coutumier, ils ne laissent aucun doute à l'égard de l'existence de l'ordalie en Grèce aux temps antérieurs à l'histoire. L'ordalie sert à résoudre à cette époque soit des questions de culpabilité, soit des questions de salut personnel. Elle est employée pour démontrer la pureté d'une fille accusée d'inconduite, d'une femme accusée d'adultère, la légitimité d'un enfant suspecté de naissance adultérine, l'authenticité des droits d'un héritier à une succession, etc. Le résultat de l'ordalie

est à la fois une preuve et une sentence ayant force de chose jugée ; les dieux exécutent le jugement en même temps qu'ils le prononcent ; ils sont juges et bourreaux. Dans l'ordalie, la preuve qui ne se distingue déjà pas de la sentence, se confond encore avec la pénalité : « Pour que le supplice nous apparaisse tantôt comme un moyen de procédure et tantôt comme une peine, il suffit qu'en mettant le patient à la discrétion des dieux, on lui ait laissé des chances de survie plus ou moins grandes. De la preuve la plus anodine à la peine capitale, du salut à peu près certain à la mort inévitable, la série des ordalies présente une gradation insensible et continue de dangers et de peines. En somme, l'ordalie primitive constitue à elle seule tout un système de procédure criminelle et de droit pénal sans aucune des catégories que l'esprit humain devait distinguer un jour ».

M. Glotz s'attache à montrer quels étaient les rapports de cette institution avec les idées religieuses. « Dans tous les pays du monde, le patient doit faire éclater aux yeux qu'il peut sans danger approcher des êtres tout-puissants ou les recevoir en lui, affronter leur présence redoutable ou absorber leur force de destruction, faire passer sur son corps ou dans son corps leur fluide mortel ». D'où les ordalies *par le sacrilège*, par l'absorption de mets ou de liquides réservés aux dieux etc. Mais surtout l'ordalie a, en Grèce, une tendance à se mettre en harmonie avec les croyances sur le destin des trépassés. Le patient était placé entre la vie et la mort, la nature le poussant vers l'au-delà de manière qu'il n'en pût être révoqué que par la magie d'une naissance divine ou par la protection d'un dieu. « Dans les sociétés primitives, un système d'ordalies renferme parfois toute une doctrine d'eschatologie ». En Grèce où le pays des morts était situé sur les bords du fleuve Océan, le patient était remis au hasard de la mer, soit qu'il fût enfermé dans un coffre, soit qu'il fût plongé dans l'océan. La justice de la mer a dans les croyances grecques une importance dont M. Glotz voit des preuves convaincantes dans le culte d'Ino-Leucothea, de Britomartis-Dictynna, dans le grand nombre de roches Leucades ou rochers d'épreuves que l'on rencontre sur les rives de la Méditerranée. Il va sans dire que ces roches Leucades étaient remplacées, pour les populations de l'intérieur, par des rivières ou des gouffres, Styx ou bouches de l'Hadès qui se retrouvent un peu partout sur le sol grec.

D'ailleurs, lorsque se répandit l'idée que les dieux pouvaient attirer à eux les plus méritants des hommes pour leur faire partager leur immortelle félicité, les Grecs admirent que, dans l'ordalie par immersion, la divinité de l'eau retenait les personnes qui lui étaient chères et repoussait les autres. Cette solution (qui est celle de Manou) finit par fournir un procédé de divination et subsista toujours dans la consultation des oracles. La religion grecque a, en effet, conservé l'ordalie dans un grand nombre de consultations mantiques et de solennités rituelles. « Parmi les cérémonies de ce genre, la plus connue c'est le saut de Leucade, parce que l'île de ce nom concentra peu à peu et s'appropria définitivement toutes les légendes de sauts leucadiens ; mais il y avait bien d'autres endroits où les prêtres sautaient pour honorer un dieu, imitant les prêtres du temps passé qui sautaient pour établir leur droit au sacerdoce ; il y avait

même bien d'autres procédés qui servaient au même usage, par exemple les charbons ardents ». M. Glotz, en terminant, rappelle celles des institutions publiques de la Grèce où peuvent se discerner des survivances des ordalies, et en particulier la *docimasie*, que Platon appelait « un jugement de Zeus ».

3° Dans un important article de la *Revue des Études Juives* (janvier 1906) notre collaborateur M. *Isidore Lévy* utilise pour l'étude des populations du Sé'ir un certain nombre de documents égyptiens qui lui paraissent attester que les Horites furent, sur le mont Sé'ir, les devanciers des Edomites, que l'on peut retrouver l'époque de leur domination incontestée et même fixer avec quelque précision celle de leur abaissement, enfin qu'il est permis d'établir un lien entre l'invasion par les Edomites de l'ancien domaine horite et l'entrée en scène du peuple hébreu.

Les conclusions de cette étude prennent dès lors un intérêt très étendu.

M. *I. L.*, tout en constatant combien fragmentaire est encore la documentation sur l'incident hyksôs, sur les migrations qui, après avoir ruiné la confédération horite, vint s'abattre contre le Delta, estime cependant que, tels qu'ils sont, les renseignements donnés par les inscriptions hiéroglyphiques et les papyrus ont leur prix; « nous possédons par eux des points de repère qui permettent de reconstruire avec probabilité une histoire du désert égypto-syrien au second millénaire conforme, dans ses grandes lignes, au schéma qu'on peut extraire des récits bibliques. Depuis quelques années, la science s'est surtout montrée attentive aux rapports de la culture hébraïque avec la civilisation développée qui, issue de Babel, s'imposa à tous les Sémites sédentaires du Nord. Ceux qui, sans méconnaître la capitale importance du rôle qu'y ont joué les éléments « babyloniens » ne croient pouvoir expliquer l'évolution de la société et de la religion israélites qu'en mettant au point de départ les formes simples d'une organisation de nomades, estimeront sans doute qu'en nous faisant entrevoir les linéaments de l'épisode sinaïtique, les documents égyptiens restituent à l'histoire du peuple hébreu l'exacte perspective que le panbabylonisme a obscurcie. »

3° Le n° de janvier 1906 de la *Revue biblique internationale* (publiée par l'École pratique d'Études bibliques de Saint-Étienne de Jérusalem) renferme un article du P. A. Janssen sur l'*Immolation chez les nomades à l'Est de la mer Morte*. Il apporte un très utile complément de documentation à la partie de l'ouvrage bien connu de M. Curtiss (*Ursemitische Religion in Volksleben des heutigen Orients*) consacrée à la question du sacrifice. M. Janssen traite uniquement de l'*Immolation*, en tant qu'elle implique surtout l'effusion du sang et non pas simplement l'usage du sang. Il ne faut d'ailleurs pas attacher la même importance religieuse à toutes les immolations décrites dans cet article, M. Janssen a soin d'en prévenir le lecteur, et l'emploi du mot sacrifice n'a pour raison que la nécessité de ne pas répéter invariablement le mot d'immolation. Le premier,

peut-être le plus fréquent, de ces sacrifices est celui qui est célébré au moment où l'on dresse une tente nouvelle. Une brebis est alors égorgée par le nomade en l'honneur de l'esprit qui occupe le lieu sur lequel est élevée la nouvelle habitation. Chez les Arabes à demi-sédentaires de Moab les rites de la construction sont aussi marqués par différentes immolations : sacrifice de l'arc (de soutènement), du linteau, de la maison achevée. Dans ce dernier cas il existe un mode de sacrifice figuré qui est intéressant et que M. J. rapporte en ces termes : « Il peut se rencontrer qu'au moment où la maison est achevée, le propriétaire n'ait pas sous la main la victime, indispensablement exigée par la coutume. Que faire? Voici la solution. Entouré de sa famille, le propriétaire s'approche de la demeure, prend une pierre, frappe le seuil ou le linteau de la porte en disant : « O maître de ce lieu, prends patience, nous te paierons ». A la première occasion, il s'empresse d'immoler la victime requise. Cet usage est invariablement observé par les habitants de Moab ; c'est à peine si les Latins de Mâdabâ consentent à y renoncer. »

On distingue, chez les Arabes, trois immolations ayant lieu depuis les premières négociations matrimoniales jusqu'à la conclusion et consommation du mariage : le sacrifice de rémission ou du contrat, le sacrifice du henneh, qui se fait la veille du mariage, enfin le sacrifice au cours duquel le nouveau marié asperge du sang de la victime sa jeune épouse et accomplit ainsi l'acte qui au point de vue juridique et religieux assure la reconnaissance de ses droits d'époux. La répudiation est de même marquée par un sacrifice.

L'entrée d'un hôte dans la tente ou dans la maison d'un Arabe, la réussite d'une moisson, la naissance d'un fils ou plus exactement sa circoncision sont fêtées par une immolation solennelle. Des sacrifices analogues sont célébrés lors de la mort d'un Arabe.

M. J. signale encore un certain nombre d'immolations se rapportant toutes à des incidents de la vie du nomade et du pasteur qu'est l'Arabe de Moab : sacrifice de l'outre pour éviter la corruption du lait, sacrifice pour la jument, sacrifice pour la pouliche née de la jument, sacrifice pour le gain d'une *razzia*, sacrifice du rachat (pour éviter une épidémie), sacrifice d'une brebis pour conjurer une maladie qui menace le troupeau, enfin des sacrifices plus proprement religieux : sacrifices pour apaiser un djin ou un oueli ; ces sacrifices qui quelquefois sont réclamés en songe par la puissance malfaisante, nécessitent parfois des pèlerinages. En terminant, M. Jaussen indique une curieuse coutume très tenace chez les populations du Djebel Chibân. Chrétiens et musulmans ont, à la suite des 'Adjeilât, chrétiens grecs de Mâdabâ, conservé le souvenir de sacrifices à un oueli Chibân éponyme de la montagne, qui protégerait les troupeaux et réclamerait l'immolation annuelle d'une brebis.

4° M. V. *Ermoni* donne, dans la *Revue des questions historiques* (liv. de janvier 1906) une étude sur l'*Essénisme*. Après avoir indiqué la bibliographie

très complète du sujet et résumé les notions que la science actuelle peut considérer comme définitivement acquises sur les doctrines et les pratiques de la secte, M. *E.* en arrive aux conclusions suivantes au sujet des rapports entre le Christianisme et l'Essénisme : « Un grand nombre des principes moraux propres aux Esséniens se retrouve dans l'Evangile. Cette vérité ne peut être contestée. Mais ce phénomène ne doit pas nous étonner, et rien n'autorise à conclure à un emprunt ou à une dérivation. Les grandes lignes de la morale naturelle sont partout et toujours les mêmes, parce qu'elles ne sont que l'affirmation d'une raison bien ordonnée... Les Esséniens n'ont en somme pratiqué que la morale naturelle... Mais cette morale naturelle elle-même, prise dans sa partie organique, n'a chez les Esséniens ni l'élévation ni la pureté qu'elle a dans l'Evangile... Dans sa Déontologie ou série des Devoirs et des Obligations, l'Essénisme n'atteint ni à la hauteur ni à la gravité des maximes évangéliques... On a été infiniment plus affirmatif en ce qui concerne le Monachisme chrétien. Des historiens, qui ont reconnu la transcendance du Christianisme, ont cependant soutenu la réductibilité du Monachisme chrétien à l'Essénisme... Commençons par quelques concessions. On ne saurait contester qu'il existe des points de ressemblance entre l'Essénisme et le Monachisme chrétien. L'effort constant et inlassable vers la perfection idéale, le détachement le plus désintéressé des choses de ce monde, l'ascétisme, c'est-à-dire la lutte contre les passions de la chair, et surtout le célibat... » Mais M. *E.* voit en ces ressemblances une simple coïncidence qui s'explique très bien « par les lois générales de la psychologie et par les mouvements spontanés qui portent les âmes d'élite vers la vertu, vers l'idéal ».

5° M. *L. G. Seurat* a publié dans *L'Anthropologie* (juillet-octobre 1905) une notice sur les *marae*, autels ou enceintes destinés aux cérémonies religieuses, qu'il a pu observer dans les îles orientales de l'archipel des Tuamotu. M. S. avait précédemment décrit les *marae* des îles Temoe et Marutea du Sud ; mais ceux qu'il a examinés au cours de son séjour dans les Tuamotu sont de type entièrement différent. Dans l'île de Niuhi, où les autels sont nombreux, où chaque famille paraît avoir eu le sien, il a observé deux formes très distinctes de *marae*. La première comporte une longue enceinte rectangulaire, mesurant 20 mètres de longueur sur $1^{m},50$ de largeur ; l'espace limité par les dalles qui forment cette enceinte est rempli de blocs de coraux. On ne faisait pas de sacrifices humains sur ce *marae* ; les hommes venaient y manger la Tortue, animal sacré, les femmes et les enfants n'étant pas autorisés à assister à ce repas. Le dieu des *marae* avertissait le prêtre de la présence d'une Tortue sur le récif et ce dernier ordonnait aux hommes d'aller la chercher. A leur retour, le prêtre aidé de deux assistants coupait la tête de l'animal et, s'agenouillant devant les grandes pierres du *marae*, la tête de la Tortue à la main, il offrait celle-ci au Dieu. Puis l'assistance mangeait la Tortue ; les os et les entrailles de l'animal n'étaient pas jetés au hasard, mais mis dans un espace entouré de

pierres, appelé *pafata*. La bête était enfilée sur une branche de pandanus et la carapace mise de côté sur une claie en bois. Personne n'avait le droit d'approcher du *marae* en l'absence du prêtre ; le dieu punissait de mort ceux qui enfreignaient cette loi.

Les autres *marae* étaient destinés aux sacrifices humains dont les victimes étaient enterrées dans les grands *marae*. Dans l'enceinte de ces grands *marae* se trouvaient de longues dalles appelées *tiki* ou « divinités », présentant à leur partie supérieure une sorte de tête très grossièrement taillée.

Dans les *marae* tahitiens se trouvaient enclos des arbres sacrés et des constructions oblongues, formées de pieux entassés régulièrement, autel en face duquel se trouvaient les idoles en bois et les claies qui portaient les offrandes. La maison des prêtres se trouvait aussi dans les *marae*. Les *marae* marquisiens comprenaient essentiellement une construction en pierres sèches, formée de deux plateformes de niveaux différents ; les statues des dieux et les victimes étaient placées sur la plateforme inférieure.

Les *marae* des Tahitiens, des Marquisiens et des Paumotu présentent dans leur ensemble, de nombreuses similitudes ; chez ces trois peuples les sacrifices humains ne pouvaient avoir lieu que sur certains autels appartenant au roi. Ces analogies s'expliquent par la communauté d'origine de ces peuplades. Les différences que l'on remarque dans les rites des Paumotu tiennent à leur particularisme totémique.

6° *M. L. Pineau* signale en ces termes, dans la *Revue Critique* (1905, n° 57), une importante contribution à l'étude de la mythologie scandinave : « M. Paul Hermann avait, tout en préparant un volume de commentaires sur Saxo Grammaticus, songé à donner une édition de la saga de Hrolf Kraki, à laquelle M. A. Olrik a consacré en 1903 une si remarquable étude. Devancé par M. Finnur Jónsson, et par conséquent obligé de renoncer à ce projet, il a remplacé l'édition du texte original par une traduction, la première en allemand (*Die Geschichte von Hrolf Kraki*. Torgau, Jacob, 1905, 8°, 1347). Je ne doute pas qu'un grand nombre de lecteurs ne lui en sache gré. Grâce à lui cette saga, qui comprend les histoires de Frodi, de Helgi, de Swipdag, de Bodwar-Bjarki, de Hjalti, l'expédition du roi Hrolf en Suède, avec le combat de Skuld, pourra être utilisée par tous ceux qu'intéressent non seulement la littérature et les mœurs de l'ancienne Scandinavie, mais l'étude de l'épopée germanique en général : maints passages de la saga pouvant servir d'illustration aux Nibelungen, les mythologues surtout et les folkloristes y trouveront une véritable mine de détails sur les enchanteurs et les magiciens, les métamorphoses et les loups-garous, les vierges guerrières et les berserker, les rêves et les apparitions.... En admettant que cette saga n'ait été composée qu'au XIVe siècle, les éléments traditionnels sur lesquels elle repose remontent aux plus lointaines périodes de la migration des peuples : si les faits historiques qu'elle nous apprend sont

peu nombreux, elle permet de se rendre compte des imaginations qui hantaient alors l'esprit des Barbares du Nord. »

7° Notre collaborateur, *M. F. Macler*, qui en 1904 a donné une édition de l'*Histoire d'Héraclius*, de Sebêos (Paris, Leroux, 1904, v. *Revue*, t. L, p. 402) publié dans le *Journal Asiatique* (juillet-août 1905), la deuxième partie manifestement apocryphe du texte mis, dans les diverses éditions, sous le couvert de Sebêos. Cette partie est précédée d'un sommaire où l'on mentionne Moïse de Xoren et Étienne de Taron comme sources véridiques et dignes de foi. Si l'on fait abstraction de ce sommaire, Pseudo Sebêos ne cite qu'une source à laquelle il a puisé quelques renseignements : l'Histoire ecclésiastique de Socrate ; c'est à propos du règne de Julien l'Apostat : « Julien (qu'un peu plus haut Pseudo-Sebêos appelle Julien le Maudit), fils de la sœur du grand Constantin, abandonna la religion chrétienne et devint idolâtre. De son temps, le bienheureux Athanase fut chassé par les Ariens, ainsi que le raconte Socrate, dont l'histoire va de saint Constantin à Théodose le Petit, racontant les actions saintes et impies et l'orthodoxie des patriarches. Julien et Galianos, fils d'un certain Dalmatios, demeurèrent orphelins. Ils étaient du même père, mais non de la même mère. Le pieux Constance les fit élever ; dans la suite ils devinrent idolâtres. »

M. Macler pencherait à dater Pseudo-Sebêos du VIIe siècle, c'est-à-dire de l'époque à laquelle s'arrête son récit. La partie la plus importante de ce récit est le triple synchronisme des Sassanides, des rois d'Arménie et des empereurs de Byzance. Mais Pseudo-Sebêos donne aussi une liste des Arsacides de Perse, un document sur l'origine des Mamikoniens, que l'on peut à la rigueur considérer comme une intercalation, enfin le synchronisme des rois de Perse et des empereurs de Byzance jusqu'à la chute des Sassanides.

Cette traduction précédée d'un commentaire et accompagnée de notes se recommande par les mêmes qualités de critique sagace et précise que les autres publications de M. Macler.

8° Au cours de l'année 1905, M. *Lejay* a publié dans la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses* une série d'articles sur le rôle théologique de Césaire d'Arles (fasc. 1-2-3-5-6 de 1905). Nous résumons les très intéressantes conclusions de cette étude où beaucoup de délicate psychologie religieuse s'unit à la plus précise érudition. « La théologie de Césaire n'est pas originale. Elle procède de ses devanciers souvent par simple transcription d'œuvres antérieures. Sur les questions de la grâce, Césaire est un augustinien strict, et sur la plupart des autres questions il suit encore l'évêque d'Hippone... L'œuvre de Césaire est essentiellement une œuvre d'enseignement élémentaire et, comme l'évêque est par ailleurs très préoccupé de discipline et de règles ecclésiastiques, il éprouve plus que d'autres le besoin de codifier et de fixer. De là, la tendance à réduire les vérités et les préceptes en formule, l'effort pour consti-

tuer un précis général du christianisme dans le cadre d'un symbole, le zèle à définir le régime de la grâce, l'édification de tout un système religieux et moral sur la doctrine de la grâce et du péché... Des vertus naturelles ou acquises émoussaient en Césaire le tranchant du « glaive spirituel ». Il a su mêler à ses facultés d'administrateur et à une austérité un peu rude, beaucoup de bonhomie bourguignonne, de finesse malicieuse et de familiarité, surtout une grande bonté, qui va au-devant des petites misères et descend aux plus humbles attentions ; son cœur avait le souci du détail, comme sa tête... Il avait l'esprit d'un juriste et l'âme d'un apôtre. Ces qualités lui ont assuré une grande influence. Si sa doctrine est peu originale, son rôle est considérable. Césaire avait fait subir un triage aux idées et aux œuvres de ses devanciers. Ce qu'il en a retenu, il l'a éclairci, ordonné, précisé, et l'a transmis à ses successeurs. Il a pressenti et devancé les besoins nouveaux et quelques-unes des tendances du moyen âge. Dans un avenir plus voisin, son action s'est trouvée encore plus efficace : au début d'une époque de barbarie, il est devenu un maître, un de ceux qui ont donné à l'Église mérovingienne une doctrine, une prédication, une discipline et une culture. Césaire d'Arles est le « précepteur » de la Gaule Franque » (pp. 613-616).

9° Les livraisons 1-7 du tome VII du *Recueil d'archéologie orientale* publié par M. Clermont-Ganneau viennent de paraître à la librairie E. Leroux. Elles contiennent : § 1. Épigraphie palmyrénienne. — § 2. Noms propres phéniciens abrégés. — §§ 3, 4. Le livre de la Création et de l'Histoire. — § 5. Un édit du roi Agrippa II. — § 6. Inscription araméenne de Zindji-Déré. — § 7. *Fiches et notules* : L'inscription grecque de Hazem-el-ser. — Les composés en Φιλο. — § 8. Zeus Naos et Zeus Bômos. — § 9. La Nativité et le bas-relief de Palmyre. § 10. Une inscription néo-punique datée du proconsulat de L. Aelius Lamia (planche I).

∴

Nous avons été informés de la récente fondation de la *Société Française de Paléologie* qui a pour but de grouper les personnes qui s'occupent d'arts anciens ou de sciences anciennes (paléographie, archéologie, numismatique, art héraldique, vieille musique, vieille peinture, vieilles estampes etc.), que ces personnes fassent ou non partie déjà d'une société savante, qu'elles produisent des travaux ou que, simplement, elles s'intéressent aux choses du passé. Elle s'efforcera de faciliter les relations de ses membres entre eux, afin de leur rendre plus aisées leurs recherches, procurera à ses adhérents qui ne peuvent quitter la province les moyens de puiser des renseignements dans les bibliothèques et dans les musées de Paris, etc. La Société est placée sous la présidence d'honneur de M. Dujardin-Beaumetz, et sous la présidence effective de M. René de Lespinasse. Parmi les noms des membres d'honneur, nous relevons ceux de MM. Aug. Barth, Hartwig Derenbourg, M. Dieulafoy, A. Luchaire,

F. Rocquain, membres de l'Institut, Léon de Rosny, directeur d'études à l'École des Hautes-Études, etc.

La *Revue Française de Paléologie*, organe de la *Société Française de Paléologie*, va faire paraître prochainement son premier numéro. Cette Revue qui peut compter dès à présent sur la collaboration de MM. G. de Calvé des Jardins, Guignard de Butteville, R. Brancour, F. Garrie, H. Labrosse, Jules Rothéa, F. de la Coste, J. de Percin-Northumberland, Henri Tonnot, de Piessac, etc., s'occupera de toutes les questions relatives aux sciences, aux lettres et aux arts anciens.

*
* *

L'histoire des Religions à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 22 décembre 1905* : *M. Théodore Reinach* présente un choix de textes grecs extrait d'une collection de 221 inscriptions recueillies à Aphrodisias (Carie) par M. P. Gaudin. Parmi ces textes déchiffrés par M. Th. Reinach, se trouvent quelques dédicaces à des dieux, de très nombreuses épitaphes et aussi quelques textes chrétiens, dont une épitaphe remontant à l'époque de Justinien.

Séance du 26 janvier 1906 : *M. Léon Heuzey* lit une notice sur les dieux à turban dans les cylindres chaldéens. Il signale, dans les représentations religieuses gravées sur ces petits monuments, une curieuse modification à partir de l'époque où les rois de la ville d'Our s'emparent de l'hégémonie en Chaldée. Le dieu auquel s'adressent les adorations ne porte plus que très rarement la coiffure à cornes de taureau. Cet emblème traditionnel de la divinité est remplacé d'ordinaire par le simple turban, que portent les rois et les chefs des cités chaldéennes. Faut-il en chercher la cause dans une certaine épuration du sentiment religieux, qui aurait repoussé pour les dieux les symboles empruntés aux animaux ? M. Heuzey cherche une explication plus naturelle dans ce fait que les rois d'Our, comme on le voit par leurs inscriptions, acceptaient les honneurs divins. Par une confusion voulue, ce serait en réalité le roi régnant qui recevrait l'adoration sous l'apparence de quelque divinité (C. R. dans *Revue critique*, n° 4).

M. Paul Monceaux communique les principaux résultats de ses recherches sur la versification à tendance populaire chez les chrétiens d'Afrique, dans les inscriptions métriques, les œuvres de Commodien, le *Psalmus contra partem Donati* de saint Augustin, et dans plusieurs poèmes d'époque vandale ou byzantine.

P. A.

SUISSE

L'éditeur Georg, à Genève, vient de publier les *Actes du IIIe Congrès international du Christianisme libéral et progressif*, qui s'est réuni dans cette ville du 28 au 31 août 1905. Les deux précédents avaient eu lieu en 1903 et 1904 à Amsterdam et à Londres. Le Congrès de Genève a été présidé par notre collaborateur, M. le professeur *Edouard Montet*. C'est lui aussi qui a dirigé la publication du beau volume dans lequel ont été reproduits les documents relatifs au Congrès et les nombreux mémoires qui y ont été présentés. La plupart de ces travaux sont relatifs à la situation actuelle du Christianisme libéral ou du libéralisme religieux dans les différentes parties du monde. Nous nous bornons à les signaler en bloc pour ceux de nos lecteurs qui auraient le désir de faire plus ample connaissance avec cette conception réformiste et toute moderne de la religion. Elle n'est pas encore suffisamment entrée dans l'histoire pour pouvoir être discutée dans cette Revue.

Parmi les communications de nature historique, nous relevons tout particulièrement celle du professeur *Estlin Carpenter*, d'Oxford, sur les travaux anglais récents concernant les origines du Christianisme — une bonne revue des progrès que la méthode historique et critique a faits dans les milieux universitaires et théologiques anglais où l'on étudie les origines du Christianisme — et celle du professeur *Pfleiderer* sur les sources de la croyance chrétienne à la rédemption. Les principales sont, d'après le savant professeur de Berlin, les croyances judéo-persanes au Messie et à une délivrance à la fin des temps, et les conceptions judéo-païennes concernant les sacrifices expiatoires, ainsi que les mythes et les rites des mystères de l'Asie antérieure, de l'Égypte et de la Grèce (Adonis, Attis, Osiris, Dionysos, Déméter, Mithras).

J. R.

ALLEMAGNE

Le 21 octobre 1905 est décédé l'un des maîtres et des initiateurs de la science des religions en Allemagne, *Hermann Usener*, professeur à l'Université de Bonn. Usener a été tout d'abord philologue, mais il s'était émancipé de la spécialisation un peu pédantesque de beaucoup de ses confrères, qui se refusent à sortir de leur domaine technique pour aborder les problèmes historiques dont leur route est semée sans qu'ils aient parfois même l'air de s'en apercevoir. De ses études philologiques toutefois il a gardé le besoin de documentation précise, des connaissances linguistiques abondantes et sévères, qui ne l'empêchèrent pas, assurément, de se laisser aller maintes fois à des hypothèses aventureuses, mais qui le défendaient du moins contre les erreurs naïves d'interprétation des noms ou des textes, auxquelles sont exposés ceux qui abordent les problèmes de l'histoire religieuse sans avoir été à bonne école scientifique.

Usener connaissait admirablement l'antiquité grecque et latine et, quelque indépendante que fût sa pensée, il avait un sens religieux très vif et délicat. Il savait discerner la noix sous la coque, et quand le fruit qu'il disséquait était desséché, il savait reconnaître qu'il y avait eu, sous les formes bizarres et même grotesques, à nos yeux, quelque chose de vivant et de savoureux pour les hommes d'autrefois. Ce philologue, justement pour cette raison, avait compris que la philologie seule ne pouvait pas lui faire reconnaître la vie des antiquités religieuses. Il avait résolument appelé à son secours l'étude des traditions populaires.

Assurément il est loin d'avoir réalisé l'œuvre qu'il ambitionnait de faire. Il n'en a donné que des fragments. En 1875 il publie ses *Italische Mythen*, à partir de 1879 plusieurs éditions critiques de vies de saints, car il a reconnu très justement que le culte des saints est une des sources les plus abondantes où l'on peut puiser la connaissance des procédés de la mentalité mythopoétique et polythéiste. En 1889 paraît son grand ouvrage sur la fête de Noël (*Das Weihnachtsfest*), celui de ses livres qui a eu le plus de retentissement et qui a ouvert le plus d'horizon aux historiens du Christianisme. En 1896 paraissent ses *Götternamen* ; cet ouvrage lui valut de nombreuses attaques de la part des philologues à cause des étymologies souvent contestables, quoique la place faite à la philologie et à l'idée abstraite y soit peut-être trop considérable aux yeux de la majorité des historiens actuels des religions. En 1899 paraît sa *Sintflutsage*, une riche mine d'observations ingénieuses, où il y a beaucoup à prendre. Enfin en 1903 : *Dreiheit*. Usener a semé des idées ; il n'a pas réussi à construire une représentation d'ensemble de ses idées. Aussi ne peut-on pas parler d'une école qui se réclame de lui. Dans l'histoire des religions il n'a fait, en somme, que de mettre en œuvre des principes élaborés et déjà appliqués par d'autres. Mais, à cause de cela même peut-être, son influence a-t-elle été plus étendue qu'elle ne l'aurait été, si elle s'était exercée d'une façon plus magistrale. En Allemagne notamment il a été un des premiers à propager cette « religionsgeschichtliche Methode », dont nous parlons plus haut à propos des ouvrages de MM. Clemen et Reischle, à la fois parmi les philologues et parmi certains théologiens.

A cet égard nous omettrions un point important de ses états de services, si nous ne rappelions ici qu'il a été avec M. A. Dieterich l'un des rénovateurs de l'*Archiv für Religionswissenschaft*, qui a pris en ces deux dernières années un si bel essor en Allemagne et qui assure désormais à l'histoire des religions un organe digne d'elle dans ce pays. Nulle part peut-être il n'y a plus de forces utilisables pour un pareil recueil. Encore fallait-il parvenir à les grouper, à leur donner le sentiment de l'œuvre commune à accomplir. L'autorité d'Usener y a contribué pour une large part. Cette dernière de ses œuvres sera peut-être celle qui produira le plus de fruits.

J. R.

*
* *

La Revue, qui a pour règle invariable de rester étrangère à toute polémique d'ordre confessionnel, a évité de prendre part au débat soulevé en Allemagne par l'apparition du premier volume de la *Vie de Luther*, du P. Denifle. Cette polémique, pour des raisons extrascientifiques et du fait surtout de l'âpreté qu'y apporta le savant et fougueux archiviste du Vatican, prit rapidement un caractère d'exceptionnelle violence et ne cessa que lorsque la plupart des adversaires de M. Denifle — et à leur tête M. Harnack — se furent, pour le plus grand profit de leur dignité de savants, retirés de cet attristant combat. Nos lecteurs auront intérêt à connaître, sur le fond même de la controverse, les pages de ferme critique écrites par M. le professeur Koehler, de Giessen (*Ein Wort zu Denifle's Luther*. Tubingue, chez Mohr, 1904, VIII-59 p. 8°). Cette brochure où l'œuvre de M. Denifle est étudiée « sans haine et sans crainte », où sont marqués délicatement ce qui dans cette œuvre est érudition et ce qui n'est que passion, contient peut-être le jugement définitif que la science impartiale avait à porter sur cette cause et sur les personnalités qui y étaient engagées. M. Koehler a contribué à apaiser les esprits et à préparer les dignes funérailles que méritait le grand médiéviste dominicain. Le Père Denifle est mort dans le courant de l'été 1905. Tous ceux dont les recherches s'orientent vers quelque point du moyen âge se souviendront avec admiration et reconnaissance du nom de l'auteur des « *Universitäten des Mittelalters* », du *Chartularium Universitatis Parisiensis*, de la *Désolation des Églises au XIVe siècle*, aussi et peut-être surtout de son extraordinaire labeur de paléographe et d'historien d'archives, labeur dont quelques-uns seulement des résultats étaient consignés dans la précieuse collection de l'*Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*. Et de grand cœur l'on se ralliera à la noble formule d'amnistie que vient de prononcer M. Harnack : « Cherchons à oublier Denifle biographe de Luther... Son tempérament et sa foi l'avaient engagé dans ce mauvais pas ; mais son œuvre scientifique subsiste, et lui-même ne pouvait rien contre elle » (*Theolog. Literaturzeit.*, 1903, p. 26).

AUTRICHE-HONGRIE

Nous sommes heureux de communiquer à nos lecteurs l'intéressante notice suivante qui nous est obligeamment adressée par M. *Otto Bukonnig*, de Steyr :

Un portrait étrange de la Trinité chrétienne. L'auteur de ces lignes a depuis peu acquis à Enns (Autriche Supérieure) une très intéressante représentation de la Trinité. Elle est peinte au dos d'une plaque de verre (par un procédé qui se conserva jusqu'à la fin de la première moitié du XIXe siècle) et représente trois visages posés de telle manière qu'on ne voit que quatre yeux et que le

visage du milieu regarde en face le spectateur. La tête est ornée d'une couronne d'or; à droite et à gauche sont des nuées schématiquement indiquées; autour de la tête s'étendent des rayons. Cette peinture est richement coloriée et dorée.

Un fragment de livre qui se trouvait derrière le cadre — endommagé — de cette image a permis, grâce à son écriture et à son orthographe, d'évaluer l'âge de ce tableau à plus d'un siècle (au XVIIe siècle, les images de ce genre furent interdites par le pape Urbain VIII (1623-1644) qui ordonna de les brûler). Cette représentation de la Trinité fait songer à certaines images orientales, surtout indiennes (figures de Vishnou, d'Indra etc.); nous ne croyons pas, toutefois, qu'il soit nécessaire de recourir aux origines orientales de l'idée de la Trinité ni même de supposer des influences plus récentes de l'Orient pour expliquer le document iconographique en question : l'interprétation, naïve et nullement réfléchie, des dogmes par l'esprit populaire est identique en Occident et en Orient; aussi n'hésitons-nous pas, quand nous les rencontrons en Occident, à considérer de telles œuvres comme indigènes ».

P. A.

Le Gérant : Ernest Leroux.

UN

RITUEL D'ABJURATION DES MUSULMANS

DANS L'ÉGLISE GRECQUE

Le texte grec du rituel d'abjuration des Musulmans, que nous publions, nous a été communiqué par M. Franz Cumont, professeur à l'Université de Gand, qui l'a collationné sur trois manuscrits : le *Palatinus*, 233 (P) du XIVe siècle, le *Vindobonensis* 306 (V) du XIVe siècle aussi, et un manuscrit appartenant à M. Cumont et acquis par lui en 1900 près de Trébizonde ; ce dernier manuscrit, désigné sous le nom de *Bruxellensis* (B) est daté du 1er mars 1281.

Le texte grec du rituel n'est pas inédit, mais il est fort peu connu, et c'est la raison pour laquelle il nous a paru mériter une édition scientifique et quelques éclaircissements.

Ce texte, en effet, a été publié en 1595 par Sylburg dans ses *Saracenica*[1] ; mais qui, en dehors du cercle restreint des spécialistes de l'Islam, connaît aujourd'hui l'ouvrage de Sylburg ? Sylburg a joint au grec une traduction latine et des notes. Le manuscrit qu'il a collationné est un ms. de la bibliothèque palatine maintenant au Vatican[2], probablement le même que

1) *Saracenica sive Moamethica opera Friderici Sylburgii*, vet. ope bibliothecae palatinae. Ex typographeio H. Commelini (Heidelberg). Anno 1595. Le rituel se trouve p. 74-91. Le volume de Sylburg est un petit in-8 de 8, pages non numérotées (titre, préface, index) et 152 numérotées. L'exemplaire que nous avons consulté appartient à la Bibliothèque de l'Université de Gand.

2) « *Catechesis ista Saracenorum ad Christianam fidem accedentium, e ms. Palatinae bibliothecae libro satis vetere desumpta est : in quo multae sunt ejusmodi constitutiones sive ordinationes, super iis qui ab haeresi aliqua, gentilismo, Judaismo, et similibus, ad Christianam religionem sese aggregant* » (p. 127 à p. 74, v. 1).

M. Cumont a eu sous les yeux[1]. M. H. de Castries, dans son volume d'impressions et d'études « L'Islam »[2], a reproduit partiellement le texte *latin* de Sylburg, avec une traduction française et des notes.

Les trois manuscrits de Bruxelles, du Vatican et de Vienne renferment, non seulement le rituel que nous publions, mais, parmi d'autres pièces analogues, deux rituels de renonciation au Judaïsme et au Manichéisme. Pour chacune de ces trois religions, nous avons dans les trois manuscrits, deux formulaires, l'un abrégé, et l'autre plus développé.

Dans le rituel musulman, le formulaire abrégé, très court et peu intéressant, suit immédiatement le titre et précède le texte que nous publions. Nous n'avons reproduit que les anathèmes, qui seuls concernent l'Islam; nous avons omis la fin du rituel, qui contient la profession de foi orthodoxe.

A quelle époque remonte ce curieux document? Sylburg l'estime très antérieur à l'an 1152[3]; il a raison de lui assigner une origine beaucoup plus ancienne. M. Cumont, dans l'article que nous avons cité, a déterminé très justement l'âge de la collection des trois formulaires de renonciation. « Il est prouvé, dit-il, que la formule manichéenne, telle que nous la lisons aujourd'hui, a été rédigée vers la fin du IXe siècle, sans doute sous l'inspiration de Photius[4]. Je ne saurais fixer la date de la formule de renonciation au Judaïsme avec autant de précision, mais, sous sa forme actuelle, elle appartient certainement à la même période. La profession de foi réci-

1) On trouvera des renseignements précis sur les mss. collationnés par M. Cumont dans l'article que ce savant a publié dans le *Bormannheft der Wiener Studien* (XXIV Jahrg., 2 Heft) sous le titre : « Une formule grecque de renonciation au Judaïsme » (p. 233-234).

2) Paris, 1896, p. 323-334.

3) «... *et Catechesus Saracenorum cum Saracenismi Anathematismo, meminit in Manuele Comneno Nicetas Choniates, ut infra suo loco docetur; quadraginta circiter annis post Alexium Comnenum, circa Chr. ann. 1152 : nec dubium est quin multo ante illa tempora in usu fuerit* » (Praefatio p. verso comp. p. 132-4, note à p. 86.

4) Cf. Brinkmann, *Die Theosophie des Aristokritos* (Rhein. Mus. LI), 1896, p. 273. Kessler, *Mani*, 1889, p. 358 ss. et 403 ss.

tée par le néophyte contient une allusion à l'hérésie des Iconoclastes, ce qui ne permet pas de remonter plus haut que le VIII[e] siècle, et nous reporte vraisemblablement après l'année 842, où le culte des images fut officiellement rétabli »[1]. La mention, dans la profession de foi orthodoxe qui suit les anathèmes musulmans, du culte des images, nous confirme dans la conviction que notre rituel d'abjuration des Musulmans remonte, comme les formules destinées aux Juifs et aux Manichéens, à l'époque de Photius ; il est même possible que quelques anathèmes soient plus anciens.

Cette formule d'abjuration a-t-elle été en usage dans l'Église grecque ? Il n'y a pas lieu d'en douter. Si l'Islam, pour des raisons que nous n'avons pas à exposer ici, ne compte pas, à l'heure actuelle, d'apostats, on ne saurait soutenir cette thèse pour le passé. Et d'ailleurs à quoi eût-il servi de rédiger une formule d'abjuration, s'il n'y avait pas eu des conversions de l'Islam à l'Orthodoxie ou des renégats rentrant dans le giron de l'Église ?

Le document que nous publions est intéressant en lui-même, comme formule d'abjuration ayant eu cours dans l'Église d'Orient ; il l'est aussi par la façon dont il entend et représente l'Islam. Cette représentation est à la fois exacte et erronée ; cela provient de la triple source à laquelle les rédacteurs du rituel ont puisé. Tandis que certains anathèmes sont presque une traduction du Coran, d'autres s'inspirent de traditions (*hadith*) musulmanes, tandis que d'autres enfin ne reproduisent que des légendes calomniatrices d'origine chrétienne.

1) Cumont, *l. c.*, p. 231. — L'attribution à l'époque de Photius de cette formule a été confirmée depuis sa publication, par la découverte d'un nouveau document ; cf. Cumont, *La conversion des Juifs byzantins au IX[e] siècle* (Revue de l'instr. publ. en Belgique, t. XLVI, 1903, p. 8 ss.).

Τάξις γινομένη ἐπὶ τοῖς ἀπὸ Σαρακηνῶν ἐπιστρέφουσιν πρὸς τὴν καθαρὰν καὶ ἀληθῆ πίστιν τῶν Χριστιανῶν.

Rituel à observer pour ceux qui se convertissent de la religion sarracénique à la foi pure et vraie des chrétiens.

. . . .

Ὁ ἀναθεματισμὸς τῶν Σαρακηνῶν οὗτος·

Voici l'anathème des Sarrasins.

Ὁ δεῖνα ὁ ἀπὸ Σαρακηνῶν σήμερον προσερχόμενος τῇ καθαρᾷ καὶ ἀμωμήτῳ πίστει τῶν Χριστιανῶν καὶ ἀναθεματίζων πᾶσαν τὴν τῶν Σαρακηνῶν θρησκείαν καὶ Μωάμεδ τὸν καὶ Μουχοῦμετ ὃν οἱ Σαρακηνοὶ τιμῶσιν ὡς ἀπόστολον θεοῦ καὶ προφήτην.

Un tel, se convertissant aujourd'hui de la religion sarracénique à la foi pure et irrépréhensible des Chrétiens et anathématisant toute la religion des Sarrasins, et Môamed ou Moukhoumet[1], que les Sarrasins vénèrent comme apôtre de Dieu et prophète.

Ἀναθεματίζω Ἀλεὶμ τὸν ἐπὶ θυγατρὶ γαμβρὸν τοῦ Μωάμεδ καὶ Χασάνην καὶ Χουσένην τοὺς υἱοὺς αὐτοῦ καὶ Ἀπουπίκαρ τὸν καὶ Κουβίκαρ καὶ Οὔμαρ καὶ Τάλχαν καὶ Ἀπου-

J'anathématise Alim[2] le gendre (par la fille) de Môamed, et Khasan[3] et Khousen[4] ses fils, et Apoupiker ou Koubiker[5] et Oumar[6], et Talkhan[7], et Apoupakrô le très

B(ruxellensis) f. 83 ; *P(alatinus)* f. 2 ; *V(indobonensis)* f. 24 v. — 1-2. B en marge : Παρὰ Σαρακηνῶν ἐπιστρέφοντες. — 3. ἡμῶν τῶν P. — 11-12. Le titre est omis dans V. — 13-17 omis dans V qui donne seulement : Σαρακηνῶν ἀναθεματίζω Μωάμεδ. — 13. σήμερον προσερχόμενος P ; προσελθὼν B. — 14-15. καθαρᾷ καὶ ἀμωμήτῳ omis P. — Après πίστει τῶν χριστιανῶν P répète toute la formule donnée dans le formulaire abrégé :

...οὐκ ἔκ τινος βίας ἢ ἀνάγκης, οὐδὲ ἀπὸ δόλου ἢ ὑποκρίσεως ἀλλ' ἐξ ὅλης ψυχῆς καὶ καρδίας καθαρᾶς καὶ ἀδόλου τὸν Χριστὸν ἀγαπήσας καὶ τὴν αὐτοῦ πίστιν ἀποτάσσομαι πάσῃ τῇ τῶν Σαρακηνῶν θρησκείᾳ καί...

Ces mots ont été supprimés dans les autres mss., mais ils faisaient partie certainement de la liturgie la plus développée comme de la plus brève. Les copistes de BV ont cru qu'il s'agissait d'un seul document. — 17. θρησκεία καὶ ἀναθεματίζω P (cf. *supra*). — 17. τὸν καὶ V — 18. ὃν] V f. 25 r°. — 19. τοῦ θεοῦ B. — 21-22. Χασάνη B. — 23. καὶ ἀπὸ [illegible] καὶ B — ἀπουπίκαρ VP. — 24. τάλχαρ P. Lire Τάλχαν ? — ἀπο [illegible] B.

πάκρην τὸν Σαδίκην καὶ Μαυΐαν καὶ Ζουπέην καὶ Ἀβδελλᾶν καὶ Σαῒτ καὶ Ἰζῒτ καὶ [Σαΐτην καὶ] Οὐθμὰν καὶ τοὺς λοιποὺς ἅπαντας τοὺς μύστας καὶ συνεργοὺς καὶ διαδόχους τοῦ Μωάμεδ.

Ἀναθεματίζω Ζαδίζε καὶ Αἴσε καὶ Ζεϊνὲπ καὶ Ὀμκελθοὺμ τὰς πρώτας καὶ μιαρωτέρας τῶν γυναικῶν τοῦ Μωάμεδ καὶ Φάτμαν τὴν θυγατέρα αὐτοῦ.

Ἀναθεματίζω τὸν λεγόμενον Κουρὰν ἤτοι τὴν ὅλην γραφὴν τοῦ Μωάμεδ, ἣν πλάττεται διὰ τοῦ ἀρχαγγέλου Γαβριὴλ κατενεχθῆναι αὐτῷ, καὶ πᾶσαν τὴν διδασκαλίαν καὶ τὰς νομοθεσίας καὶ τὰς ἀπορρήτους ἐξηγήσεις καὶ τὰ μυστήρια καὶ τὰς παραδόσεις καὶ τὰς βλασφημίας αὐτοῦ.

Ἀναθεματίζω τὸν παράδεισον τοῦ Μωάμεδ ἐν ᾧ λέγει τέσσαρας εἶναι ποταμοὺς ἐξ ὕδατος ἀδολώτου καὶ γάλακτος μὴ ἀλλάσσοντος τὴν νόστον αὐτοῦ καὶ οἴνου ἡδέος καὶ μέλιτος ὑλιστοῦ καὶ κατὰ τὴν μέλλουσαν ἡμέραν, ἣν περιορίζει εἰς πεντήκοντα χιλιάδας ἐτῶν, διάγειν ἐν αὐτῷ τοὺς Σαρακηνοὺς μετὰ τῶν ἰδίων γυναικῶν σαρκικῶς καὶ ἐμπαθῶς ζῶντας καὶ ὑπὸ σκιὰν τινῶν δένδρων, ἃ κα-

Véridique[8], et Maouia[9], et Zoupéer[10], et Abdella[11], et Saït[12], et Izît[13], et Saïtès[14], et Outhman[15], et tous les autres initiés aux mêmes mystères, collaborateurs et successeurs de Môamed.

J'anathématise Zadizé[16], et Aïsé[17], et Zeinep[18], et Omkelthoum[19], les premières et les plus mauvaises des femmes de Môamed, et Fatma[20] sa fille.

J'anathématise le prétendu Kouran[21] ou toute l'Écriture de Môamed, qu'il feint lui avoir été apportée d'en haut par l'archange Gabriel[22], et toute la doctrine, et toutes les constitutions, et les interprétations cachées, et les mystères, et les traditions, et les blasphèmes qui viennent de lui.

J'anathématise le paradis de Môamed, dans lequel il dit y avoir quatre fleuves[23] d'eau limpide et de lait, dont le goût agréable ne s'altère pas, et de vin doux et de miel filtré; et au jour à venir, qu'il fixe dans cinquante mille ans[24], les Sarrasins demeureront au paradis avec leurs propres femmes vivant selon la chair et la passion, à l'ombre de certains arbres nom-

1. σαδίκην BV; σαδούκην P. — 2. ζουπέερ P; ζουπέηρ B; ζερηρ V — ἀβδελλᾶν V; ἀβδελλᾶν P; ἀβδελᾶν B — σαϊτ καὶ ἰζὶτ V; ζιτ καὶ ἰζὶτ P; ζῆτ καὶ ἰζὶτ B. — 3. σαΐτην καὶ om. BV — οὐθμὰν P; ὀθμὰν B; ἰουθμὰν V. — 4. πάντας P. — 7. ζαδίζε B; ζάδιζα B; ζάδιζα V; lire Χαδίζε — αἴσαν B — 8. ζεϊνέπ P — ὀμκελθεὶμ P. — 9-10. γυναῖκας B. — 10. φάτμαν P; φάτημαν BV. — 12-13. κουρὰν — κουρὰν τὴν ὅλην ἤτοι P. — 22. ἀδολώτου V. — 24. αὐτοῦ] f. 30 v° B — ἡδέως B. — 27. χιλιάδας P.

λέγεται σίδρη καὶ τάλεχ, κρέα τρώγοντας ὀρνέων ὧν ἐπιθυμοῦσι καὶ ὀπώραν παντοίαν, πίνοντάς τε ἀπὸ καφουρᾶ πηγῆς καὶ ἀπὸ ζιγγίβερ πηγῆς ὀνομαζομένης σαλσαβῆλα, καὶ οἶνον προσφερομένους οὗ τὸ κέρασμα ἐκ πηγῆς θεσνείμ· ὧν αἱ ἡλικίαι οὐρανομήκεις, ἀρρένων τε καὶ θηλειῶν, καὶ τὰ μόρια τεσσαρακονταπήχεις, συνουσιαζόντων ἀκορέστως ἐνώπιον τοῦ θεοῦ διότι, φησίν, ὁ θεὸς οὐκ αἰσχύνεται

mès Sidré[25] et Talekh[26], mangeant la chair des oiseaux qu'ils aiment[27] et toute sorte de fruits[28], buvant de la source de camphre[29] et de la source de gingembre appelée Salsabêla[30], et prenant du vin mélangé de la source Thesnim[31]. Leur stature s'élèvera jusqu'aux cieux, celle des hommes et celle des femmes, et leurs phallus mesureront quarante coudées, et ils auront commerce ensemble sans satiété devant Dieu parce que, d'après lui, Dieu n'éprouve pas de honte[32].

Ἀναθεματίζω τοὺς ὀνομαζομένους παρὰ τοῦ Μωάμεδ ἀγγέλους, τόν τε Ἀρώθ καὶ τὸν Μαρώθ καὶ τὸν Τζάφα καὶ τὸν Μαρουά, οὓς ἐκ τῶν σεβασμίων εἶναι τοῦ θεοῦ τερατεύεται. — Πρὸς τούτοις δὲ καὶ τοὺς μυθευομένους ὑπ' αὐτοῦ προφήτας καὶ ἀποστόλους, εἴτ' οὖν τὸν Χούδ καὶ Τζάλετ ἢ Σάλεχ καὶ τὸν Σόαιπ καὶ τὸν Ἐδρῆς καὶ τὸν Δουαλκιφίλ καὶ τὸν Λοκμάν.

J'anathématise les anges nommés chez Mahomet Arôth[33] et Marôth[34], et Tzafa[35] et Marous[36], qu'il dit mensongèrement être des vénérables de Dieu.

En outre les prophètes et apôtres fabuleux inventés par lui, à savoir Khoud[37], et Tzalet ou Salekh[38], et Sôaip[39], et Edrês[40], et Douaikifil[41], et Lokman[42].

Ἀναθεματίζω πάσας τὰς μαρτυρίας τοῦ Μωάμεδ ὅσας ἐκ τῆς παλαιᾶς δῆθεν γραφῆς παράγει διαστρέφων αὐτὴν καὶ νοθεύων καὶ μυρία καταψευδόμενος τοῦ τε Νῶε καὶ

J'anathématise tous les témoignages de Môamed, à savoir ceux qu'il tire de l'Ancien Testament[43], le dénaturant, et falsifiant et imaginant mille et mille men-

1. σίδρα P. — 3. τε καὶ V. — 4. καφουρᾶ P. — 5. ὀνομαζομένης — πηγῆς omis V. — σαλσάβιλα P. — 7. θεσνειμίου · ἡλικίαι B. — 7-8. οὐρανομήκης B. — 9. τεσσαράκοντα πήχεις B. — 10. συνουσιαζόντων P. — 11. θεὸς φησι P; ὁ θεὸς omis V. — 12. αἰσχύνεται] f. 4 P. — 16. τζάλαι B. — 21. σώαιπ (ε superscrit) V; σωα...ιπ B; τ... σοαιπ B. Lire Χούδ — καὶ τὸν] f. 87 B. — 22. δουαλκιφὶλ V. — 23. λοκμὰν P. — 25. τοῦ omis V. — 26. παράγει omis P — παλαιᾶς] f. 25 v° V. — 27. νοθεύων B. — 28. τε omis P.

Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ Ἰωσὴφ καὶ Ἰὼβ καὶ Μωυσέως καὶ Ἀαρὼν καὶ Δαβὶδ καὶ Σολομῶντος καὶ Ἠλία καὶ Ἰωνᾶ καὶ Ζαχαρίου τοῦ πατρὸς Ἰωάννου τοῦ Προδρόμου.

Ἔτι ἀναθεματίζω ὅσα φυσιολογεῖ βαρβάρως καὶ ἀμαθῶς περί τε τῶν ἄλλων τοῦ θεοῦ ποιημάτων καὶ περὶ τοῦ ἡλίου καὶ τῆς σελήνης, λέγων αὐτοὺς καβαλλαρίους εἶναι.

Ἀναθεματίζω τὴν παρὰ τοῖς Σαρακηνοῖς ἀπόκρυφον διδασκαλίαν καὶ ὑπόσχεσιν τοῦ Μωάμεδ ἥτις φησὶν κλειδοῦχον αὐτὸν γενήσεσθαι τοῦ παραδείσου καὶ εἰσάξειν μὲν ἐν τούτῳ ἑβδομήκοντα χιλιάδας Σαρακηνῶν δικαίων· τοὺς δὲ ἁμαρτωλοὺς κριθήσεσθαι παρὰ τοῦ θεοῦ καὶ πιττάκια εἰς τοὺς τραχήλους αὐτῶν περιτιθεμένους οὕτως εἰσελεύσεσθαι καὶ τούτους εἰς τὸν παράδεισον, ὀνομαζομένους ἀπελευθέρους τοῦ Μωάμεδ.

Ἀναθεματίζω τὰς νομοθεσίας τοῦ Μωάμεδ τὰς περὶ γάμων καὶ περὶ λύσεως γάμων καὶ καθαρισμοῦ μεμοιχευμένων γυναικῶν καὶ ἀριθμοῦ γυναικῶν ἢ παλλακίδων καὶ πάντα τὰ περὶ τοιούτων ἀκάθαρτα προστάγματα.

Ἀναθεματίζω τὴν τοῦ Μωάμεδ

songes contre Noé, et Abraham, et Isaac, et Jacob, et Joseph, et Job, et Moïse, et Aaron, et David, et Salomon, et Élie, et Jonas, et Zacharie le père de Jean le précurseur[44].

J'anathématise aussi toutes ses explications barbares et ignorantes sur la nature des autres ouvrages de Dieu, et sur le soleil et sur la lune, dont il dit que ce sont des cavaliers[45].

J'anathématise la doctrine secrète des Sarrasins et la promesse de Môamed, laquelle dit qu'il deviendrait le portier du paradis et qu'il y introduirait soixante-dix mille Sarrasins justes[46]. Quant aux pécheurs, ils seraient jugés par Dieu, et après avoir mis autour de leur cou un *pittakion*[47], ils entreraient ainsi, eux aussi, au paradis et porteraient le nom d'affranchis[48] de Môamed.

J'anathématise les institutions de Môamed sur le mariage et le divorce, et la purification des femmes adultères, et le nombre des femmes ou des concubines et tous les commandements impurs sur ces sujets[49].

J'anathématise le blasphème de

2. καὶ Ἰὼβ omis BV — Μωσέως P. — 4. Ζαχαρίου] χα superscrit V. — 5. τοῦ προδρόμου omis P. — 7. βάρβαρος B. — 9. τοῦ et τῆς omis V. — 12. τοῖος (sic) B. — 18. πιττακίων PV. — 19-20. περιτιθεμένων PV. — 22. τοῦ omis P. — 23. τὰς] f. 87 rº B. — 24. περὶ omis P. — 27. ἢ B; καὶ VP. — 28. ἀκάθαρτον V. — 28-29. διδάγματα P.

βλασφημίαν τὴν λέγουσαν ὅτι ὁ θεὸς ὃν θέλει πλανᾷ καὶ ὃν θέλει ὁδηγεῖ εἰς ἀγαθόν, καὶ ὅτι, εἰ ὁ θεὸς ἤθελεν, οὐκ ἂν ἐπολέμουν ἀλλήλοις οἱ ἄνθρωποι, ἀλλ' αὐτὸς ποιεῖ ὅπερ βούλεται καὶ παντὸς ἀγαθοῦ καὶ πονηροῦ αἴτιος αὐτός ἐστι καὶ τύχη καὶ εἱμαρμένη πάντων κρατεῖ.

Môamed disant que Dieu induit en erreur qui il veut, et conduit au bien qui il veut[30], et que, si Dieu le voulait, les hommes ne se feraient pas la guerre les uns aux autres; mais que lui-même fait ce qu'il veut, qu'il est lui-même la cause de tout bien et de tout mal, et que la fortune et le destin sont maîtres de toutes choses[31].

Ἀναθεματίζω τὴν τοῦ Μωάμεδ φλυαρίαν τὴν λέγουσαν ὅτι ὁ κύριος ἡμῶν καὶ θεὸς Ἰησοῦς Χριστὸς ἀπὸ Μαρίας τῆς ἀδελφῆς Μωσέως καὶ Ἀαρὼν ἐγεννήθη ἄνευ σπορᾶς ἐκ τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ πνεύματος καὶ ἔτι νήπιος ὢν πετεινὰ ἐκ πηλοῦ ἐπλαστούργει καὶ ἐμφυσῶν ἐποίει αὐτὰ ζῷα, καὶ τυφλοὺς ἰᾶτο καὶ νεκροὺς ἤγειρεν καὶ ὅτι ἐκ παρακλήσεως τῶν ἀποστόλων ἠτήσατο τὸν θεὸν καὶ κατήνεγκεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τράπεζαν καὶ ἐξέθρεψεν αὐτοὺς καὶ ὅτι οὔτε ἐσταυρώθη οὔτε κατὰ ἀλήθειαν ἀπέθανεν ὡς ἄνθρωπος, ἀλλὰ κατὰ φαντασίαν μόνην ταῦτα παρὰ τῶν Ἑβραίων ὑπέστη, καὶ ὅτι ἐπερωτηθεὶς παρὰ τοῦ θεοῦ εἰ ὠνόμασεν ἑαυτὸν θεὸν ἐν τῷ κόσμῳ, ἠρνήσατο λέγων ὅτι· σὺ πάντα γινώσκεις καὶ οἶδας ὅτι οὐκ ὠνόμασα ἑαυτὸν θεὸν ἢ υἱόν σου· δοῦλος γάρ σου εἰμὶ καὶ

J'anathématise le radotage de Môamed disant que Notre-Seigneur et Dieu Jésus-Christ est né de Marie, sœur de Moïse et d'Aaron, sans génération du Verbe de Dieu et de l'Esprit[32]; et qu'étant encore tout petit enfant, il modelait des oiseaux avec de la boue, et, en soufflant les rendait vivants[33]; et qu'il guérissait les aveugles et qu'il ressuscitait les morts; et qu'à la demande des Apôtres il avait prié Dieu, et avait fait descendre du ciel une table et les avait nourris[34]; et qu'il n'avait pas été crucifié, ni qu'il était mort véritablement comme homme, mais qu'il avait subi tout cela en apparence[35] de la part des Juifs; et qu'interrogé par Dieu s'il se nommait lui-même un Dieu dans le monde, il le nia en disant : « Tu

2. θέλη B — θέλη ὁδηγῇ B. — 3. ὁ θεὸς εἰ ἤθελεν B. — 4. ἀλλήλων B; ἀλλήλοις P. — 5. αὐτοὺς B:: ἀγαθοῦ] f. 4 P. — 7. τύχη καὶ ἡμαρμένη V — 11. ἡμῶν omis P. — 12. τοῦ Μωσέως P. — 14. τοῦ πνεύματος P; πατρὸς BV. — 15. ὢν B — 25. ὑπέστη] B f. 88 — ἐρωτηθεὶς P. — 27. ἑαυτόν] f. 26 r. V. — 29. ἑαυτὸν pour ἐμαυτὸν est fréquent dans la langue byzantine.

οὐχ ὑπερηφανεύομαι τοῦτο καλεῖσθαι. »

connais toutes choses et tu sais que je ne me suis pas appelé moi-même Dieu ou ton fils ; car je suis ton serviteur et je n'ai pas l'outrecuidance de m'appeler ainsi[36] (Dieu) ».

Ἀναθεματίζω τὴν διδαχὴν τοῦ Μωάμεδ τὴν λέγουσαν μὴ εἶναι τὸν Χριστὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἀλλ' ἀπόστολον καὶ προφήτην καθ' ὅ φησιν « ὁ θεὸς κοινωνὸν οὐκ ἔχει καὶ πάντες οἱ ποιοῦντες αὐτῷ κοινωνὸν τὸν Χριστὸν μέλλουσι κολάζεσθαι εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός. »

J'anathématise la doctrine de Môamed disant que le Christ n'est pas le fils de Dieu, mais un apôtre et un prophète, selon ce qu'il dit : « Dieu n'a pas d'associé et tous ceux qui lui font un associé du Christ doivent être punis dans la géhenne du feu[37] ».

Ἀναθεματίζω τὴν μυθοποιΐαν τοῦ Μωάμεδ ἐν ᾗ φησι γενέσθαι τῷ θεῷ οἶκον προσευχῆς παρὰ τοῦ Ἀβραὰμ καὶ τοῦ Ἰσμαὴλ εἰς τὸ Βάκχα ἤτοι Μέκκε ἢ Μάκχε, ὃν ὀνομάζει προσκυνητήριον τοῦ παρατηρήματος καὶ προστάσσει ἵνα ὅπου ἂν ὦσι καὶ εὔχωνται, στρέφωσι τὰ πρόσωπα αὐτῶν πρὸς τὸ μέρος ἐκεῖνο.

J'anathématise l'histoire fabuleuse de Môamed, dans laquelle il dit qu'une maison de prière a été élevée à Dieu par Abraham et Ismael à Bakkha ou Mekké ou Makkhê, qu'il appelle le sanctuaire de l'observation, et il ordonne (aux fidèles), où qu'ils soient et prient, de tourner leurs visages de ce côté[38].

Ἀναθεματίζω καὶ αὐτὸν τὸν εἰς τὸ Μέκκε οἶκον τῆς εὐχῆς, ἐν ᾧ φασὶ κεῖσθαι μέσον λίθον μέγαν ἐκτύπωμα τῆς Ἀφροδίτης ἔχοντα, τιμᾶσθαι δὲ τοῦτον ὡς ἐπάνωθεν αὐτοῦ τῇ Ἄγαρ ὁμιλήσαντος τοῦ Ἀβραάμ· ἢ ὡς αὐτῷ τὴν κάμηλον προσδήσαντος ὅτε τὸν Ἰσαὰκ ἔμελλε θύειν, τοὺς δὲ εἰς

J'anathématise cette maison de prière elle-même de Mekké, dans laquelle on dit y avoir au milieu une grande pierre ayant un relief d'Aphrodite[39], pierre qu'ils vénèrent parce que sur elle Abraham aurait eu commerce avec Agar[40], ou bien parce qu'il y aurait attaché

1. τοῦ καλεῖσθαι V. — 5-6. ἀλλ' ἀπόστολον καὶ προφ. omis B. — 6. καθ' ὃ BV ; καθότι P. — 8. ποιοῦντες BV ; λέγοντες P. — 14. βάκχα ἤτοι Μέκκε ἢ Μάκχε V ; Βάκχα ἤτοι Μεκρὴ μακχὲν B ; βάκχε ἤτοι τὸ Μέκε ἢ Μάκχ P. — 17. ἵνα omis P. — 21. Μέκε B, Μέκὲ P — après εὐχῆς blanc de 8 lettres P — φησί B — 22. μεσόλιθον B. — 24. αὐτὰ V. — 26. προσδήσαντες B. — 27. τὸν omis B.

εὐχὴν ἐκεῖ ἀπιόντας τὴν μὲν μίαν ἑαυτῶν χεῖρα πρὸς τὸν λίθον ἐκτείνειν, τῇ δὲ ἑτέρᾳ τὸ οὖς κατέχειν τὸ ἴδιον, καὶ οὕτω κυκλοτερῶς ἑαυτοὺς περιφέρειν, ἕως ἂν πέσωσι σκοτοδινιάσαντες.

son chameau, quand il se préparait à sacrifier Isaac[61]. Ceux qui s'y rendent pour la prière étendent une de leurs mains vers la pierre, et de l'autre ils se tiennent leur propre oreille, et ainsi ils tournent en rond, jusqu'à ce qu'ils tombent pris de vertige[62].

Ἀναθεματίζω δὲ καὶ αὐτὸ τὸ Μέκκα καὶ τὴν περιοχὴν αὐτοῦ πᾶσαν καὶ τοὺς παρὰ τῶν Σαρακηνῶν ἐκεῖ ῥιπτομένους ἑπτὰ λίθους κατὰ τῶν Χριστιανῶν καὶ πᾶσαν τὴν προσευχὴν καὶ τὴν λατρείαν καὶ τὰ ἔθιμα αὐτῶν.

J'anathématise Mekkè elle-même et tout son territoire, et les sept pierres qui y sont lancées par les Sarrasins contre les Chrétiens[63], et toute leur prière, et leur culte, et leurs rites.

Ἀναθεματίζω τὴν διδαχὴν τοῦ Μωάμεδ τὴν περὶ τῆς καμηλοθηλείας, ἣν λέγει τοῦ θεοῦ ἱερὰν οὖσαν φονευθῆναι παρὰ τῶν τηνικαῦτα ἀνθρώπων· καὶ διὰ τοῦτο ἀμύνασθαι αὐτοὺς τὸν θεόν.

J'anathématise la doctrine de Môamed sur la chamelle, qui, dit-il, ayant été consacrée à Dieu, fut tuée par les hommes d'alors, et pour ce motif Dieu tira d'eux vengeance[64].

Ἀναθεματίζω τοὺς προσκυνοῦντας τῷ πρωϊνῷ ἄστρῳ ἤγουν τῷ Ἑωσφόρῳ καὶ τῇ Ἀφροδίτῃ, ἣν κατὰ τὴν Ἀράβων γλῶσσαν Χαβὰρ ὀνομάζουσι, τούτεστι μεγάλην.

J'anathématise les adorateurs de l'étoile du matin, c'est-à-dire Lucifer et Aphrodite, qu'on appelle dans la langue des Arabes Khabar, c'est-à-dire grande[65].

Ἀναθεματίζω πάσας τὰς διατάξεις τοῦ Μωάμεδ ἐν αἷς τοὺς Χριστιανοὺς ὀνειδίζων ἀρνητὰς ὀνομάζει καὶ κοινωνητὰς καὶ ἑταιριαστὰς καὶ διεγείρει τοὺς Σαρακηνοὺς ἐς τὸ μῖσος τούτων καὶ τὴν σφαγήν, ὁδὸν θεοῦ

J'anathématise toutes les ordonnances de Môamed, dans lesquelles, insultant les chrétiens, il les appelle des négateurs[66], des faiseurs de compagnies[67] et d'associations[68]; et il excite les Sar-

2. ἑαυτῶν P: ἑαυτοῦ V; ἑαυτῇ B. λίθον] f. 3 P — ἐκτείναντες] f. 83 v° B. — 4. κυκλοτερῶς (sic) V. — 5. σκότει δινήσαντες B. — 7. δὲ omis B — αὐτὸ B. — 8. μέσας BP. — 12. λατρείαν V — ἔθιμα B; ἔθη V. — 14-15. καμήλου θηλείας B; lire καμήλου θηλείας? — 15. ἣν B. — 20. τῷ πρωινῷ ἄστρῳ πρώτῳ P. — 21. ἣν V; ἣ B. — 22. χαβὰρ BV. — 23. μεγάλη B. — 24. πάσας omis V. — 27. κοινωνητὰς] — ἑταιριαστὰς B; ἑταιρισαστὰς P. — 28. ἐς τὸ μῖσος τούτων BV; πρὸς τοῦτο τὸ μῖσος P.

ὀνομάζων τὸν κατὰ Χριστιανῶν πόλεμον καὶ τοὺς ἐν τῷ τοιούτῳ πολέμῳ ἀποθνήσκοντας Σαρακηνοὺς υἱοὺς θεοῦ καὶ ἀξίους τοῦ παραδείσου καλῶν.

rasins à les haïr et à les massacrer, appelant voie de Dieu la guerre contre les chrétiens et nommant les Sarrasins qui meurent dans une telle guerre des fils de Dieu dignes du paradis[69].

Ἀναθεματίζω τὰς περὶ τῶν εὐχῶν μιαρὰς καὶ ἀκαθάρτους διατάξεις τοῦ Μωάμεδ, ἐν αἷς καὶ τοῦτο προστίθησιν ἵνα ἐὰν μὴ εὑρίσκωσιν ἐξ ἑτοίμου ὕδωρ, λαμβάνωσιν χοῦν λεπτὸν καὶ μετ' αὐτοῦ τρίβωσι τὰς ὄψεις αὐτῶν καὶ τὰς χεῖρας.

J'anathématise les ordonnances malpropres et impures de Môamed sur les prières, dans lesquelles il établit entre autres choses que, si l'on ne trouve pas d'eau à sa disposition, on prenne du sable fin et qu'on s'en frotte le visage et les mains[70].

Ἀναθεματίζω τὴν περὶ τῆς πλάσεως τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλίαν τοῦ Μωάμεδ, ἐν ᾗ φησιν ὅτι ἐπλάσθη ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ χώματος καὶ σταγόνος καὶ βδελλῶν καὶ μασήματος καὶ ὅτι τοῦ ἀνθρώπου πλασθέντος οἱ μὲν ἄλλοι πάντες ἄγγελοι προστάξει θεοῦ προσεκύνησαν αὐτῷ, μόνος δὲ ὁ Βελίαρ οὐκ ἐπείσθη προσκυνῆσαι.

J'anathématise la doctrine de Môamed sur la formation de l'homme, dans laquelle il dit que l'homme a été formé de terre, et d'une goutte de liquide, et de sangsues, et de matière mâchée[71], et que, l'homme une fois formé, tous les autres anges, sur le commandant de Dieu, l'auraient adoré[72], mais que seul Béliar n'obéit pas et ne l'adora pas[73].

Καὶ ἐπὶ πᾶσι τούτοις ἀναθεματίζω τὸν θεὸν τοῦ Μωάμεδ περὶ οὗ λέγει ὅτι « αὐτός ἐστι θεὸς εἷς θεὸς ὁλόσφυρος, οὐκ ἐγέννησεν οὐδὲ ἐγεννήθη οὐδὲ ἐγένετο ὅμοιος αὐτῷ τις. »

Et avant tout j'anathématise le Dieu de Môamed, dont il dit qu'il est le Dieu unique, le Dieu tout entier, qu'il n'a pas engendré et qu'il n'a pas été engendré et qu'un Être pareil à lui n'existe pas[74].

. . . .

1. καὶ τὸν P. — 2. καὶ τοὺς] f. 26 r. V. — 6. εὐχῶν omis B — 7. διατ. μιαρὰς καὶ ἀκαθ. P — ἀκαθάρτους] f. 89 B. — 9. εὑρίσκουσιν B. — 10. λαμβάνουσι B — χοῦν BP; ψιχοῦν V. — 11. αὐτῶν B — τρίβουσι B — αὐτῶν τὰς χεῖρας καὶ τὰς ὄψεις P. — 17. μασσήματος P; μανθήματος B. — 19. θεοῦ προστάξει P. — 21. προσκυνῆσαι] f. 3 v° P. — 22. καὶ — τούτοις joint à la phrase précédente dans B. — 24. θεὸς omis P. — 25. ἐγέννησε δὲ οὐδ. V. — 1. ἐγεννήθη, B.

NOTES[1]

—

1) Le texte grec donne deux transcriptions du nom de Mahomet : Μωάμεδ et Μουχούμετ ; mais dans la suite du formulaire la première seule est usitée : elle correspond d'ailleurs plus exactement à la forme arabe Mohammed. La double forme du nom de Mahomet semble reproduite pour écarter toute restriction mentale ; la même observation peut s'appliquer aux autres passages du rituel où un nom propre est cité sous des formes diverses.

2) Ἀλείμ, Ali, le gendre du Prophète.

3) Χασάνην, Hasan, le fils aîné de Fâtimah, la fille de Mahomet.

4) Χουσέινην, Housein, le fils cadet de Fâtimah.

5) Aboû Bekr, le père d'Aïchah, et le premier calife. Son nom est ici donné en deux transcriptions : Ἀπουπάκαρ et Κουδίκαρ. Il se trouve répété plus loin sous une autre forme, comme s'il s'agissait d'un autre personnage.

6) Οὔμαρ, le calife Omar.

7) Τάλχαν ou Τάλχας, Talhah, le fervent disciple de Mahomet, auquel il sauva la vie à la bataille de Ohod.

8) De nouveau Aboû Bekr : Ἀπουπάκαρην τὸν Σαδίκην. Σαδίκην est la transcription de l'arabe صدّيق Siddîk, *très-véridique*, surnom donné à Aboû Bekr.

9) Μαυίαν, le calife Moawiah, le fondateur de la dynastie des Omiades.

10) Ζουπέιρ, Zohéir, cousin germain de Mahomet.

11) Ἀβδέλλαν, Abdallah, père de Mahomet. Je ne pense pas qu'il s'agisse d'Abdallah fils de Zohéir, désigné habituellement sous le nom de Ibn Zohéir et qui aspira au califat en 61 de l'Hégire. Il est à remarquer que les noms propres cités ne sont pas mis dans un ordre de succession historique.

12) Ζαΐδ, Zéid, fils adoptif de Mahomet.

1) Nous avons rédigé ces notes le plus brièvement possible, nous en tenant essentiellement aux données coraniques.

13) Ἰζίτ, Yézid, le fils de Moawiah, qui devint calife en 61 H.

14) Σαΐτην, Zéid. Cette répétition du nom de Zéid est omise dans les mss. BV.

15) Οὐθμάν, Othman, le troisième calife.

16) Ζαδίζε, Khadidjah, la première femme de Mahomet. Le ms. B donne, à la suite de la liturgie d'abjuration, une vie de Mahomet, où le nom de Khadidjah est transcrit Χαδιγζάν.

17) Ἀϊσέ, Aïchah, la fille d'Abou Bekr, la femme préférée de Mahomet.

18) Ζαϊνέπ, Zéineb, que Mahomet épousa en l'an 5 H., était la veuve de son cousin Obéida, tué à Bedr.

19) Ὀμκελθούμ, Omm Koulthoûm, la fille de Mahomet qui épousa Othman. Comme les quatre premières femmes, dont les noms sont donnés ici, sont désignées comme femmes de Mahomet, il y a ici confusion vraisemblable avec Omm Salamah, que Mahomet épousa aussi en l'an 5 H.

20) Φάτιμαν, Fâtimah, la fille du Prophète, qui épousa Ali.

21) Τὸν λεγόμενον Κουράν, ce qu'on appelle le Coran, ou mieux le prétendu Coran, le Coran étant un livre sacré ou prétendu tel.

22) L'archange Gabriel, d'après la tradition musulmane, est l'intermédiaire divin qui apporta du ciel à Mahomet le Coran. Djibril (Gabriel) n'est nommé qu'à deux reprises dans le Coran : Sur. II, 91-92 et Sur. LXVI, 4.

23) « Voici le tableau du paradis qui a été promis aux hommes pieux : des ruisseaux dont l'eau ne se gâte jamais, des ruisseaux de lait dont le goût ne s'altérera jamais, des ruisseaux de vin, délices de ceux qui en boiront, des ruisseaux de miel pur ». (Sur. XLVII, 16-17). Le texte du Coran parle de *ruisseaux* (أَنْهَارٌ), tandis que le texte du rituel parle des *quatre fleuves du paradis*, comme dans la Genèse (II, 10-14).

24) Allusion à Sur. LXX, 4 : « Les anges et l'esprit monteront vers lui (Dieu) dans un jour dont l'espace est de cinquante mille ans ». Le texte du rituel y voit une allusion au jour du jugement dernier. Le passage du Coran a été commenté dans des sens très divers ; il est possible qu'il n'y ait ici qu'une expression hyperbolique pour définir une journée de Dieu. Comp. Sur. XXXII, 4 où la durée de la journée divine est estimée à mille ans.

25) Σίδρη, c'est le *sidroun* (سِدْرٌ) ou lotus (*ziziphus lotus*) dont il est parlé Sur. LVI, 27.

26) Τάλεχ, c'est le *thalhoun* (طَلْحٌ) ou *acacia* (?) ou *bananier* (??) ou *mimosa gummifera* de Sur. LVI, 28.

27) Sur. LVI, 21.

28) Sur. LVI, 20.

29) La source de camphre : Sur. LXXVI, 5.

30) La source de gingembre : Sur. LXXVI, 17. Σαλσαβήλα, c'est la source Salsabil (سَلْسَبِيلٌ) : Sur. LXXVI, 18.

31) Θασνέμ, source mentionnée : Sur. LXXXIII, 27-28 où on lit : « ... Tasnim (تَسْنِيمٌ), source dont boiront ceux qui s'approchent (de Dieu) ».

32) La calomnie développée dans ce fragment repose sur les passages du Coran où selon l'interprétation traditionnelle et d'un littéralisme aussi grossier qu'absurde, Mahomet promettrait aux bienheureux les jouissances charnelles les plus extraordinaires, en sorte que le paradis ne serait qu'un lupanar comme il n'y en a jamais eu sur la terre. On sait que les passages du Coran où il est question des « houris » sont parmi les plus diversement interprétés, et qu'il est plus judicieux d'en faire l'exégèse allégorique, d'un usage si fréquent en Orient, que d'y voir les promesses du plus vulgaire des paradis. Il serait étrange qu'une religion, qui doit être placée sur le même rang que le Judaïsme et le Christianisme, et qui est l'une des trois formes fondamentales du Monothéisme, fût, par son eschatologie, rabaissée au niveau des croyances religieuses tout à fait inférieures.

33) 'Αρώθ, l'ange Hâroût (هَارُوتُ) de Sur. II, 96.

34) Μαρώθ, l'ange Mâroût (مَارُوتُ) de Sur. II, 96. Il est à remarquer que les deux anges Hâroût et Mâroût jouent, dans le passage cité du Coran, le rôle de tentateurs, avec la permission de Dieu. Ils correspondent au fils de Dieu, Satan, dans le livre de Job (II, 1-7) : Satan, avec la permission de Jahvéh, éprouve Job en l'accablant de maux et de souffrances.

35) Τζάφα : c'est la colline de Safâ a La Mecque (Sur. II, 153).

36) Μαρούα : c'est la colline de Merwah à La Mecque (Sur. II, 153). Les deux collines de Safâ et de Merwah, prises dans le rituel d'abjuration pour des anges, font partie, comme l'on sait, des lieux saints du territoire de La Mecque. Il est probable toutefois, comme me le fait remarquer M. Cumont, que la source, dont se sont servis les rédacteurs du rituel, employait σεβασμίων au neutre : « qu'il dit mensongèrement être des lieux saints de Dieu ».

37) Χούδ, le prophète Hoûd (هُود) : Sur. II, 105, 129, 134. VII, 63. XI, 52, 61. Hoûd, d'après le Coran, est le prophète envoyé à la tribu de 'Âd.

38) Τζάλετ ou Σάλεχ, le prophète Ṣâlih (صَالِح) envoyé aux Thamoûdites : Sur. VII, 71. XI, 64, 69. XXVII, 46.

39) Σόαιπ ou Χόαιπ, Chou'aib (شُعَيْب), le prophète envoyé aux Madianites : Sur. VII, 83, 88, 90. XI, 85, 97. XXIX, 35.

40) Ἐδρής, Idrîs (إِدْرِيس) : Sur. XIX, 57. XXI, 85. Ce prophète est généralement identifié avec le patriarche biblique Enoch. Comp. en effet ce qui est dit de son enlèvement en Haut : Gen. V, 24. Sur. XIX, 58.

41) Δουλκουφίλ, Dhâ-'lkifl (ذَا الْكِفْل) : Sur. XXI, 85. XXXVIII, 48. Ce prophète, dont le nom signifie « celui qui a une part » (de Dieu), a été identifié à Élie, Zacharie, Josué, Ésaïe, Ezéchiel, etc.

42) Λουκμάν, le célèbre Lokman (Sur. XXXI, 11-12) renommé chez les Arabes par sa sagesse.

43) Mahomet, en effet, a beaucoup tiré de l'Ancien Testament, dont il n'a certainement pas eu le texte sous les yeux, et qu'il n'a connu que par la tradition orale. De là les altérations de certains faits empruntés à l'Ancien Testament, les lacunes, etc. De là les renseignements d'origine talmudique et rabbinique dont le Coran a usé parfois. Il ne saurait en aucun cas être question de falsification.

44) Tous ces personnages bibliques sont nommés dans le Coran.

45) Il n'y a rien dans le Coran qui corresponde à cette légende ; car les nombreux passages où il est question de la *course* parcourue par le soleil et par la lune (Sur. XIII, 2. XIV, 37.

XXXI, 28. XXXV, 14. XXXVI. 38-40. XXXIX, 7. LV, 4, etc.) n'impliquent pas la superstition dont parle le rituel.

Sylburg, dans l'ouvrage que nous avons cité, donne, d'après un ms. du Vatican (*in Palatinæ bibliothecæ quodam codice satis vetere*), le texte grec et la traduction latine d'un Ἔλεγχος τῶν Ἰσμαηλιτῶν, où nous lisons (p. 30-31) le passage suivant, plus explicite sur la légende du rituel : « Il (Mahomet) dit que le soleil et la lune sont sur des chevaux. Mais comment ces choses inanimées peuvent-elles aller à cheval ? Comment des chevaux soutiendraient-ils un char de feu? Le cheval en effet est un animal terrestre et peut être brûlé par le feu. Les chevaux de feu d'Élie, au contraire, n'avaient que la forme des chevaux, et étaient en réalité des anges de Dieu ». Sur les chevaux de feu du prophète Élie, voy. 2 Rois II, 11. Il est probable que la légende, dont parle ici le rituel, provient de quelque métaphore d'un auteur ou d'un conteur arabe, comparant le soleil et la lune à des chevaux.

46) Mahomet, portier du paradis, et y introduisant 70,000 Sarrasins. Dans les *traditions* eschatologiques musulmanes, il est dit que Dieu introduira directement dans le paradis un nombre de croyants, variant suivant les *hadîth*, nombre inférieur ou supérieur aux 70.000 du rituel : Dieu ne demandera pas compte de leurs œuvres à ces croyants, il les fera entrer sur la seule intercession (شفاعة) de Mahomet.

47) Πιττάκιον signifie : linge, loque, morceau, fragment de tablette à écrire; en grec byzantin, billet, lettre, document écrit. Il correspond évidemment aux amulettes d'un usage si fréquent chez les Musulmans. Les rédacteurs du rituel songent peut-être à une pancarte suspendue au cou des pécheurs.

48) Affranchis de Mahomet. Cette expression doit être prise dans le sens de « libérés de l'enfer (عُتَقَاءُ النار) par l'Islam », car le texte du rituel établit une différence très nette entre ceux qui entrent directement dans le paradis par l'intercession du Prophète, et les pécheurs qui n'y pénètrent que par la vertu du πιττάκιον.

49) Cet anathème condamne en bloc toute la morale sexuelle coranique : polygamie, divorce, etc.

50) Cet anathème condamne le dogme de la prédestination, tel que le Coran passe pour l'enseigner. En réalité, le Coran n'a

pas de doctrine précise sur ce point : si tels passages affirment la prédestination, tels autres enseignent le libre-arbitre. Il n'y a pas plus de dogmatique, c'est-à-dire d'exposé systématique des croyances, dans l'enseignement de Mahomet que dans celui de Jésus.

51) Ce que le rituel exprime ici d'une façon très défectueuse, c'est l'idée centrale et la croyance fondamentale de l'Islam de la Toute-Puissance de Dieu. Tout vient de Dieu, bien et mal, en sorte qu'il n'y a qu'une force et une cause dans l'univers, à savoir Dieu, et qu'il n'y a aucune place pour le hasard et le destin. On sait que l'Ancien Testament a le même enseignement sur Dieu.

52) Le Coran enseigne la naissance miraculeuse de Jésus : Sur. XIX, 16-22. III, 40. Quant à la question de savoir si Mahomet a commis l'erreur de confondre Marie, mère de Jésus, avec Marie, sœur de Moïse et d'Aaron, erreur qu'on lui a souvent imputée, voici ce qu'il y a dans le Coran. Marie, mère de Jésus, est appelée « fille de 'Imrân » (Sur. III, 31. LXVI, 12), de même que Marie, sœur de Moïse et d'Aaron, dans l'Ancien Testament, est appelée « fille de 'Amrâm » (1 Chr. V, 29). Ailleurs, dans le Coran, Marie est appelée « sœur d'Aaron » (Sur. XIX, 29). La confusion des noms, dans le Coran, n'implique pas la confusion des personnes et des temps. Jésus est venu pour confirmer la Loi (Sur. III, 44) et la mention, fréquente dans le Coran, de l'Évangile et de la Loi prouve que, dans l'esprit de Mahomet, la distinction entre ces deux livres religieux correspondait à la distinction entre le Christianisme et le Judaïsme, par conséquent entre Jésus et Moïse.

53) Sur. III, 43. On sait que cette légende est empruntée par le Coran à l'Evangile arabe de l'Enfance du Sauveur (XXXVI et XLVI).

54) Sur. V, 112-115. Le passage du Coran paraît être un souvenir confus du récit évangélique de la multiplication des pains.

55) Sur. IV, 156.

56) Voy. Sur. XIX, 31. IV, 170. V, 79, etc.

57) Sur. V, 76-77, etc.

58) Sur. III, 90 : « En vérité, la première maison fondée pour les hommes était celle de Bekkah, bénédiction et direction pour les mondes. » Παρατήρησις (action d'observer de près, avec soin,

avec une attention constante et soutenue) correspond au mot هُدًى (direction, ce qui sert à guider, à mettre dans le bon chemin). Βάκχα, transcription de l'arabe Bekkah, ancien nom de La Mecque (Μέκκα, Μάκχα, ar. Mokkah). La fondation du temple de la Ka'abah est attribuée à Abraham et à Ismaël : Sur. II, 119, 121. XXII, 27, etc. Sur l'orientation de la prière ou *Kiblah*, voy. Sur. II, 138-145.

59) La pierre noire (El-hadjar 'l-aswad) de la Ka'abah a certainement été une idole, ou le symbole d'une divinité. Laquelle? il est impossible de le dire. La seule chose qui soit certaine, c'est que c'est auprès de cette pierre que la Ka'abah a été édifiée. Comme l'a dit Wellhausen, la Ka'abah n'a été que l'élargissement de la pierre noire. Au second siècle de notre ère, Maxime de Tyr écrivait : « Les Arabes adressent leurs hommages à je ne sais quel Dieu, qu'ils représentent par une pierre quadrangulaire ».

60) La légende renfermée dans cet anathème est intéressante. On peut la comparer à l'inscription grecque gravée sur la célèbre pierre phallique d'Antibes, trouvée à Peiregone en 1866 et appartenant à M. Muterse, habitant près d'Antibes et qui a bien voulu, il y a quelques années, nous permettre d'examiner ce curieux monument du culte phallique. On lit sur la pierre : Τέρπων εἰμὶ θεᾶς θεράπων σεμνῆς Ἀφροδίτης, τοῖς δὲ καταστήσασι Κύπρις χάριν ἀνταποδοίη. La traduction littérale de ce texte est la suivante : « Je suis Terpôn, ministre de l'auguste déesse Aphrodite. Que Cypris accorde sa faveur à ceux qui se tiennent de haut en bas? » Que signifie l'expression énigmatique qui termine l'inscription? On en a proposé des interprétations variées ; peut-être, comme on l'a supposé, cette expression fait-elle allusion aux adorateurs d'Aphrodite qui rendaient hommage à la déesse de l'amour en se livrant à la prostitution sacrée auprès de la pierre phallique.

61) La fête des sacrifices (عيد القربان), ou la grande fête (العيد الكبير) célébrée pour la première fois au pèlerinage de La Mecque, fut instituée, d'après la tradition, par Mahomet en souvenir du sacrifice d'Isaac. De là, la légende qui place à La Mecque ce sacrifice.

62) Rien, dans tout ce que nous savons des rites du pèlerinage

ne correspond à ce qu'affirme ici la formule d'abjuration. Y a-t-il là quelque vague réminiscence des exercices des derviches tourneurs, ou de certaines confréries musulmanes ('Aissâoua, etc.)?

63) Il s'agit évidemment ici de la cérémonie du pèlerinage qu'on nomme la lapidation (*Ramy*) du diable.

64) Sur. XXVI, 141-158. LIV, 27. VII, 71. XI, 64-71. C'est l'épisode bien connu de la chamelle du prophète Ṣâliḥ.

65) L'étoile du matin, c'est-à-dire Lucifer et Aphrodite, est dite Khabar, grande (ar. *Kabîr* grand). C'est à tort que les mss. B V lisent Χαμάρ (ar. *Kamar*, lune). Cette accusation portée contre les Musulmans provient d'une fausse interprétation de la *Ḳiblah* ou orientation de la prière.

66-68) Les Chrétiens sont qualifiés par les Musulmans de *négateurs* du dieu unique, et de *faiseurs de compagnies et d'associations*; ces deux dernières expressions correspondent au terme arabe *mouchrik* (celui qui associe au Dieu unique d'autres dieux) employé fréquemment dans le Coran pour désigner les trinitaires.

69) Allusion à la guerre sainte contre les infidèles : Sur. II, 186-187, 212-215. IV, 76, etc.

70) Sur. V, 8-9.

71) Sur. XXII, 5. XXIII, 13-14. XL, 69. XXXII, 6 ss. XXXVI, 77. LXXX, 18. LXXXVI, 5 ss. La sangsue du rituel est une légende née peut-être d'une interprétation erronée du mot مُضْغَة « morceau de chair ».

72) Sur. II, 28-32. VII, 10.

73) Βελίαρ ou Βελίαλ est le nom de Satan (2 Cor. VI, 15 et chez les écrivains ecclésiastiques). Sur la désobéissance de Satan voy. Sur. VII, 10-12.

74) Formule du monothéisme musulman qui correspond à un grand nombre de passages du Coran.

Ed. Montet.

ESSAI

SUR LA

CHRONOLOGIE DE LA VIE ET DES ŒUVRES DE PHILON

(*Suite*[1])

B. — *Les faits relatifs à la vie de Philon.*

1° Le seul renseignement, concernant la vie extérieure de Philon, que nous puissions tirer de cette section est le texte du *Spec. legg.*, III § 1, dont nous avons déjà parlé; malgré son étendue il reste fort vague et nous ne pouvons préciser la charge publique à laquelle Philon fait ici allusion. On peut en dégager que des gens mal intentionnés (au point de vue de Philon) l'ont obligé à accepter une charge et qu'ils espéraient bien que le soin des affaires l'empêcherait de retourner à ses études, à l'explication de la loi de Moïse. On sait que dans l'antiquité, l'individu se devait à la société plus que de nos jours et que, dans telle ou telle situation, il se voyait imposer des fonctions, particulièrement des fonctions onéreuses. La charge dont il parle consiste en occupations régulières qui lui laissent à peine de temps à autre quelques moments de trêve et dont l'objet lui paraît par lui-même peu intéressant. Cette charge était-elle juive? Un membre du sanhédrin devait avoir assez de loisirs. Avait-on fait de notre auteur un juge, précisément à cause de sa connaissance du droit mosaïque? Les ennemis de son repos étaient-ils de ces

1) Voir la livraison précédente, p. 25 à 64.

Juifs qu'il censurait et qui alors auraient prétendu qu'il ferait mieux de s'occuper des affaires de leur communauté comme cela convenait à cause du rang de sa famille? Nous ne pouvons faire sur ce point que des hypothèses sans fondement assuré.

2° Quelle est dans ce groupe de traités la manière de Philon en ce qui touche la méthode allégorique? Une première constatation, c'est la rareté des interprétations symboliques : si nous exceptons les deux allégories de *Special. Legg.* III (II, 322, § 24 et *ibid.*, II, 329, § 32) et d'autre part l'ensemble d'interprétations symboliques concernant les animaux (*de Concupiscentia*, II, 353 sq., § 5 à 11) cette méthode n'est employée que tout-à-fait en passant. L'expliquera-t-on en disant que Philon, toujours respectueux des coutumes paternelles, ne pouvait guère se permettre, dans une section où il est exclusivement traité des lois positives, de substituer un autre sens au sens littéral? Mais Philon donne fréquemment dans le *Commentaire allégorique* et *les Questions* (cf. par exemple *de Somniis*, I, p. 634-636, § 92 à 102) des explications symboliques de lois mosaïques et il sait d'ailleurs accorder ces interprétations avec le respect du sens littéral. Une seule explication reste possible ; c'est que Philon n'étant pas bien maître encore de sa méthode, ne l'appliquait encore qu'avec prudence et réserve à des règles de code, qui la comportent beaucoup moins d'ailleurs que les récits légendaires de la *Genèse*. Il faut cependant, pour être complet, faire remarquer le singulier réalisme avec lequel Philon décrit dans le *de Praemiis et Poenis* et dans le *de Exsecrationibus* les peines et les récompenses (voyez en particulier *de Praem. et Poen.*, II, 423, § 16) là même par conséquent où nous attendrions le plus une interprétation morale.

Cherchons maintenant comment il introduisit ces rares explications ; d'abord la première (*de Spec. Legg.*, lib. III, II, 322, § 24) concernant la loi des villes de refuge pour les homicides par imprudence : après l'explication littérale il ajoute : « Tel est donc le motif (de la loi) qu'il convient de faire

entendre aux plus jeunes; mais l'autre (l'allégorique) il est permis (θέμις) de la rapporter aux plus âgés et à ceux qui sont adultes de caractère. » La supériorité de la méthode allégorique est donc affirmée plus franchement qu'elle ne l'avait jamais été. Quant à la seconde (*de Spec. Legg.*, lib. III, ii, 329, 32), Philon l'oppose à celle qu'on donne à la multitude (ἡ παρὰ πολλοῖς εἴωθε λέγεσθαι) à peu près comme précédemment; mais de plus, comme dans l'autre section, il éprouve le besoin de la mettre sous la garantie de l'autorité d'allégoristes antérieurs : « J'en ai entendu une autre explication), dit-il, d'hommes divins qui pensent que la plus grande partie des lois est un symbole visible de choses invisibles, une expression de choses indicibles. » Philon marque donc encore ce qu'il tient des autres, contrairement à ce que nous verrons dans le commentaire; il n'est pas arrivé à la pleine indépendance de sa pensée.

Le second groupe d'explications allégoriques : celui du *de Concupiscentia* concernant les ruminants (§ 5), les pieds fourchus (§ 6), les nageoires et les écailles (§ 7), les reptiles et quadrupèdes (§ 8), les oiseaux (§ 9), le sang et la graisse des sacrifices (§ 11) est au contraire et par exception introduit sans annonce, mais remarquons qu'il s'agit moins ici de transformer, par l'allégorie, une loi positive en un commandement moral que d'une espèce de dictionnaire symbolique des termes de la loi. Pendant cette période Philon a donc peu développé sa méthode allégorique; il n'a pas encore trouvé sa maîtrise; nous sommes dans la même période que celle de la première section, et si cette seconde section a été écrite en partie dans la période de Séjan, il ne faut pas sans doute en avancer fort loin la date. La ressemblance générale, avec quelques nuances, de la conception du sage exposée ici avec celle des œuvres antérieures nous amènera à la même conclusion.

3° La solitude et l'ascétisme, tels sont les points sur lesquels il nous importe de connaître et l'opinion théorique et la pratique de Philon : c'est surtout dans les derniers traités que

nous trouvons une réponse. D'abord sur la solitude : un passage du *de Spec. Legg.*, I, lib. IV nous fait croire que Philon commence à douter de l'efficacité, pour le développement de la sagesse, de la vie hors des villes ; il dit à propos de l'institution d'une espèce de police des campagnes : « A la campagne aussi, a dit un ancien, poussent les procès ; car l'avidité et le désir des biens d'autrui se trouvent, non pas seulement à la ville, mais au dehors ; ce n'est pas dans les différences de lieu, mais dans les pensées d'hommes insatiables et haineux que ce désir est logé » (p. 339, § 5). Il n'y a là qu'une indication, mais elle est précieuse ; attendons le *Commentaire* pour voir comment l'approfondissement de cette idée l'amènera à rejeter totalement la solitude comme condition de la sagesse. Ici même nous ne rencontrons aucune règle concernant la vie mondaine du sage ; il est seulement recommandé avec force dans un paragraphe suivant (*ibid.*, p. 343, § 8) de ne pas suivre les thiases, la résistance à un seul méchant n'a rien d'admirable, mais il importe de résister aussi aux courants populaires, aux assemblées nombreuses : la foule reste donc toujours l'ennemie. Enfin dans un des derniers traités (*de Praemiis et Poenis*) la pratique de la solitude est recommandée, mais, comme nous allons le voir, dans certains cas seulement et avec des restrictions. Dans un développement sur les récompenses des vertus des individus (§ 2 à § 10) Philon veut (§ 3) montrer que la récompense de la repentance se compose de l'émigration et de la solitude. « Si un homme veut véritablement être supérieur à ses passions, qu'il se prépare avec le mépris des plaisirs et des désirs à fuir, sans se retourner, famille, patrie, parents et amis ; car l'habitude est un attrait, et il faut craindre que, s'il reste, il ne soit pris, circonvenu par de telles séductions : leurs représentations troubleront à nouveau le calme et réveilleront des souvenirs encore vibrants qu'il était bon de laisser dans l'oubli. De fait, beaucoup ont été corrigés par le départ, guéris d'un amour affolé et plein de rage, quand la vue ne pouvait plus fournir d'images à la passion du plaisir ; par la

séparation, elle marche nécessairement à vide, n'ayant plus rien pour l'exciter. Et si l'on émigre, qu'on se détourne des thiases, de la multitude, et qu'on aime la solitude, car il y a naturellement à l'étranger des pièges semblables à ceux-là, et l'on s'y prend nécessairement lorsqu'on est imprévoyant et qu'on aime la compagnie de la multitude. Comme ceux qui commencent à se relever d'une longue maladie ont le corps disposé aux rechutes, ainsi dans l'âme qui se guérit les tons intelligibles sont lâches et tremblants, et il faut craindre une nouvelle incursion de la passion, à nouveau excitée par la vie en commun avec le vulgaire. » (411, § 3).

Voilà le seul passage où le thème de la solitude est développé; ce développement présente avec ceux des traités précédents des différences tout à fait essentielles : d'abord la solitude est ici recommandée, non pas au sage parfait, mais au repentant, comme si Philon accordait au moins au sage, le privilège de pouvoir sans danger, vivre de la vie des villes; de plus ce n'est pas la solitude définitive qu'il enseigne, c'est proprement la retraite provisoire, nécessaire pour écarter de la vue l'objet des passions et aussi les détruire, faute d'aliments; il parle de l'isolement et non de la solitude, car il ressort du texte que notre convalescent moral s'éloignant de son pays peut, tout au moins, aller dans un pays étranger et y rencontrer de mauvaises compagnies par lesquelles il est repris. Nous verrons par le commentaire allégorique comment ce fut là pendant longtemps la pratique de Philon luimême et par quel progrès il fut amené à l'abandonner.

Voyons maintenant ce que devient l'idéal ascétique : le sujet est développé avec détail dans le livre *de Concupiscentia*; d'abord le désir, dans des termes souvent identiques à ceux d'un traité de la première section, le *de Decalogo*, (p. 205, § 26 et 27) et dans un développement de même allure, nous y est représenté comme la source de tous les maux (§ 1 et 2); laissons ce développement oratoire et arrivons aux préceptes pratiques : les préceptes de Moïse portent surtout sur « le désir du ventre » qui est le principal et la racine de

tous les autres; il ne le supprime pas, mais le réfrène par des lois, telles que celles concernant les prémices, qui interdisent de se nourrir avant d'avoir sacrifié une partie de sa nourriture (§ 3). Il ne permet pas de manger « des animaux gras et bien en chair qui émoustillent (γαργαλίζοντα) et excitent le plaisir rusé » et qui charment le goût, « le plus servile des sens ». Son idéal n'est pourtant pas, comme on le croirait, d'une rigueur trop grande; « il n'aime ni la rude discipline (σκληραγωγίαν) comme le législateur de Lacédémone, ni la délicatesse (τὸ ἁβροδίαιτον) des Sybarites, mais ouvrant une voie intermédiaire il relâche la force du premier, renforce la faiblesse du second ». Ainsi un ascétisme tempéré est sa règle : il développe longuement dans le *Commentaire* la différence entre l'apathie et la métriopathie; seules, montrera-t-il, les âmes pures sans corps peuvent attendre l'apathie; nous voyons qu'ici il est déjà le partisan de la métriopathie. Et pourtant il reste, en pratique, qu'il craint toujours le goût, ce sens servile; par la métriopathie il veut dire seulement que le sage n'est pas sans besoin (ἀνενδεής); mais il reste toujours qu'il doit avoir besoin de peu; il ne faut pas se fier ici au mot jeté en passant sur le législateur spartiate (à de rares exceptions près, Philon critique tous les législateurs autres que Moïse); en pratique en effet son austérité reste aussi grande que dans le groupe de traités précédemment étudiés. C'est ce que nous fait voir un passage du *de Fortitudine* (p. 376, § 2) dans lequel il développe l'opposition de la pauvreté matérielle à la richesse véritable. « Personne absolument, dit-il, au jugement de la vérité n'est dans le besoin, s'il a comme pourvoyeur la richesse indestructible de la nature : l'air d'abord, nourriture première, la plus nécessaire et continue...; ensuite les sources abondantes des fleuves; enfin, pour manger, les productions de toute espèce de fruits et les variétés d'arbres... » Les désirs du sage existent donc, mais encore réduits au pain et à l'eau, et nous l'avons vu plus haut, l'abstinence reste une nécessité.

L'idéal de vie de Philon a donc peu varié, de la précédente

période à celle-ci, dans son opinion sur la nécessité de la solitude et de l'ascétisme ; ainsi se trouve justifiée l'hypothèse qui place cette seconde section immédiatement après la première, en tenant compte de l'intervalle de temps qui s'écoule entre la rédaction du livre II des *Lois spéciales* et celle du livre III; cette hypothèse résultait pour nous des faits historiques auxquels il nous a paru que Philon faisait allusion; il restait possible après cet examen, que la rédaction de la deuxième section commencée l'an 17 ou 18, se soit poursuivie jusqu'à l'an 31; mais le cercle d'idées de Philon est trop peu différent de ce qu'il était dans la première section (eu égard surtout au profond revirement d'idées que nous allons constater dans le *Commentaire*) pour en avancer aussi loin la date terminale; c'est donc à une date indéterminée de la période de Séjan, mais qui n'est pas à la fin de cette période qu'il faut placer la fin de cet ouvrage. Nous allons maintenant entreprendre, suivant la même méthode, l'examen du *Commentaire allégorique*.

III. — Le Commentaire allégorique.

Comme il ressort du mémoire sur le *Classement des œuvres de Philon*, les traités qui le composent forment une suite d'une indéniable unité, et, comme les traités de l'Exposition de la loi, ils paraissent avoir été composés l'un après l'autre; et nous pouvons partir de cette hypothèse que l'ordre des livres *représente aussi l'ordre chronologique de leur composition*. Nous verrons dans le détail les restrictions qu'il y aura lieu de faire à cette hypothèse.

A. — *Les faits relatifs à l'histoire générale.*

Les faits qui nous ont le mieux renseignés jusqu'ici sur la date des œuvres de Philon sont les allusions aux persécutions dirigées contre les Juifs. Ces persécutions nous sont connues d'ailleurs par Josèphe, par Tacite et surtout par

Philon lui-même dans les traités *in Flaccum* et *Legatio ad Caium*, et nous pouvons dans quelques cas privilégiés trouver le sens des allusions de Philon. Il est donc difficile d'admettre que ce soit un simple hasard, si les traités du commentaire peuvent se diviser suivant leur ordre en groupes dans lesquels il est question de persécutions et en groupes dans lesquels il n'en est pas question. Voici ces groupes : 1° Les traités depuis *Legum Alleg.*, lib. I, jusqu'à *de Agricultura*, écrits dans un temps fort paisible et prospère ; 2° le *de Agricultura* et les traités qui le suivent jusqu'au *de Confusione Linguarum* sont remplis, au contraire, d'attaques dirigées contre les gouvernants et d'allusions à des luttes ; 3° le *Quis rer. div. haeres.*, le *de Congressu Erud. Gr.*, le *de Fuga et Invent.* paraissent avoir été rédigés dans un temps de paix profonde ; 4° enfin les deux traités *de Somniis* renferment des récits, quelques-uns très précis, des persécutions que l'on venait de faire subir aux Juifs. C'est ce que nous allons montrer en parcourant chacun de ces groupes en même temps que nous chercherons à quelle époque chacun peut correspondre.

1er *groupe*. Dans *de Leg. Alleg.* (lib. II, p. 73, § 34)[1], un passage sur le salut final que Dieu réserve au descendant d'Israël n'est qu'un pur symbole, signifiant que l'homme en progrès sera finalement, malgré les attaques de ses ennemis, sauvé par Dieu ; le texte est trop vague pour y voir une allusion à une persécution contre les Juifs. En dehors de ce passage nous ne voyons dans les trois premiers traités aucune allusion à des vexations. Le quatrième (*de Cherubim*) nous donne des raisons positives de croire que nous sommes dans un temps tout à fait paisible. Comment expliquer sans cela la satire qu'elle fait des fêtes juives (p. 155-56, § 91 à 98) ? car c'est bien des fêtes juives et non païennes qu'il s'agit ici. La véritable fête, symbole ici de la joie et du repos, n'appar-

1) Pour le *Commentaire allégorique*, nous citerons la pagination de Mangey reproduite dans l'édition Cohn et Wendland, et les paragraphes de cette dernière édition.

tient qu'à Dieu et non aux hommes, telle est la thèse qu'il soutient ; pour le prouver il montre tous les scandales des fêtes humaines : « licence, relâchement... ivresse, mariage d'un jour, violence etc. » (§ 92); mais il ne paraît pas possible à cause du contexte (cf. le sabbat au § 87, le culte spirituel au § 96, l'âme-temple et demeure de Dieu au § 98), d'attribuer ces fêtes aux païens; ajoutons qu'il dit expressément nos fêtes (πανηγύρεις ἡμῶν, § 91 et τῶν παρ' ἡμῖν, § 92) ; et sans doute cet ἡμῶν et ce παρ' ἡμῖν pourraient signifier les hommes en général par opposition à Dieu (τοῦ αἰτίου, § 90) ; mais puisqu'il dit expressément (§ 91) qu'il rejette la considération des fêtes grecques, ou barbares, dont il serait trop long d'énumérer tous les vices, il ne peut plus s'agir que des fêtes nationales. Le pluriel du § 94 (εἰς τὰ ἱερά) pourrait s'expliquer par le sens spirituel du temple qu'il va donner dans la suite du texte. Toujours dans le même traité, le fait de citer sans critique, seulement il est vrai en passant et dans des exemples, les combats des athlètes (§ 73 et 80), prouve qu'il n'a pas de raison d'être mal disposé envers les païens. Nous trouvons un peu plus loin une allusion à un fait historique ; il s'agit de la façon dont l'âme doit se préparer à être la demeure de Dieu ; si on déploie tant de luxe pour recevoir un roi, comment faut-il se préparer à recevoir le roi des rois? (p. 157, § 98 et 99) ; voici le passage : « Sur le point de recevoir des rois, nous parons magnifiquement nos maisons, nous ne négligeons rien pour les orner, mais nous employons tout en abondance pour que leur séjour leur soit très agréable et se passe avec la dignité convenable ». C'est là probablement un fait récent et qui frappait encore les imaginations ; on pourrait d'abord songer à Agrippa, qui, choisi par Caligula comme roi de Judée, traversa Alexandrie en l'an 38, venant de Rome pour se rendre dans son royaume ; l'hypothèse s'accorde trop mal avec la description faite par Philon lui-même, dans *in Flaccum* (II, p. 521, § 8) du passage d'Agrippa : Agrippa attend la nuit pour descendre au port ; il veut passer inaperçu ; mais grâce à la haine de Flaccus, il est entouré

et injurié par la populace. Sans pouvoir déterminer de plus près quel est ce roi (il n'y a plus de roi des Juifs depuis 6 après J.-C. et il peut s'agir de quelque tétrarque), nous voyons seulement que ce texte ne nous force pas à dater l'ouvrage de l'époque du passage d'Agrippa à Alexandrie.

Le *Quod Det. Pot. Insid.* donne également l'impression d'un temps de paix profonde où le luxe se développe jusqu'à la folie, et où les mœurs sont corrompues ; on peut voir (p. 221, § 157), le tableau qu'en trace Philon : « Chez nous, dit-il, ce qui est en honneur, ce sont les richesses, les plaisirs, les dignités : quant aux vertus et à une vie austère, nous les laissons de côté comme trop pénibles ». La guerre en temps de paix (224, § 74) ne paraît pas être autre chose que la corruption générale. Le passage sur les guerres dans le traité suivant (*de Poster. Caini*, p. 248, § 117) n'est qu'un thème oratoire qui concerne autant la haine entre particuliers que la guerre, et on ne peut conclure de τὸν ὑπαρχούσας qu'il y eût des guerres au moment où l'auteur écrivait ; il s'agit seulement des guerres de tous les temps, « passées, présentes et futures ». Un autre texte renferme une allusion aux hommes qui se divinisent : il s'agit des orgueilleux (φίλαυτος) et de tous les enfants engendrés par l'orgueil. « S'il leur est survenu quelque pouvoir absolu, ils ont été gonflés et soulevés par leurs vaines pensées ; ils se sont oubliés eux-mêmes et la matière périssable dont ils sont faits ; ils pensent avoir eu en partage, une nature plus haute que ne le comporte la constitution de l'homme ; et par leur orgueil se glorifiant eux-mêmes de leurs dignités, ils se sont divinisés ». On pense tout d'abord aux empereurs romains ; mais parmi ces empereurs, il faut tout de suite écarter Auguste et Tibère ; en effet dans le *Legat. ad Caium*, Philon ne tarit pas d'éloges sur leur simplicité ; il les oppose à Caïus, précisément pour ne pas avoir voulu des honneurs divins. Auguste n'exigeait les marques d'honneur que pour la dignité du pouvoir qu'il exerçait ; « mais la preuve qu'il n'a jamais demandé d'honneurs exagérés et qu'il n'était pas gonflé d'orgueil (καὶ

μὴ φυσηθῆναι qui s'oppose au φυσηθέντες de notre texte) est qu'il ne s'est jamais appelé ni maître ni dieu » (*Leg. ad C.*, II, 558, § 23). La simplicité de Tibère est également vantée.

Reste donc Caligula ; mais cette hypothèse s'accorde mal avec la tranquillité générale du temps ; dans le *Legat. ad C.* encore, Philon caractérise les époques de Claude et de Tibère comme des époques de paix par opposition au règne de Caligula. Si ce n'est pas d'un empereur, de qui peut-il être question ? Il n'est pas impossible que ce soit l'ennemi des Juifs et le favori de Tibère, Séjan, contre lequel Philon a d'ailleurs avant l'*In Flaccum* écrit un pamphlet ; nous savons que Sejan s'est fait demi-dieu : on immole des victimes devant ses statues et lui-même sacrifie à sa divinité (Dion Cassius, 58, 4-7) dans les derniers temps de sa vie (30 et 31). La chute de Séjan date de l'an 31, c'est donc dans cette période de calme qui s'écoule pour les Juifs entre cette chute et la mauvaise période de Flaccus (à partir de l'année 37) que ces livres auraient été écrits.

Le *de Gigantibus* et le *Quod Deus sit Immut.* nous montrent encore un temps fort paisible : il y est parlé de la guerre continue en temps de paix qui a lieu non seulement entre peuples et pays, mais entre familles et dans l'individu lui-même (*de Gigantibus*, p. 269, § 51) ; dans le second traité, il n'y a rien non plus qui ressemble à des vexations contre les Juifs. Nous concluons en proposant de placer ce groupe d'écrits entre 31 (chute de Séjan) et 37 (chute de Tibère) dans la période du règne de Tibère que Philon nous décrit ainsi dans sa *Legat. ad C.* par des traits assez semblables à ceux que nous avons rencontrés : « Tibère n'a laissé pousser aucun germe de guerre ni en Grèce, ni en pays barbare, mais il a procuré la paix et les biens de la paix jusqu'à la fin de sa vie » (p. 566, § 21). Puisqu'il faut écarter la période de Séjan, reste donc celle de 31 à 37. Voyons si cette hypothèse est confirmée par l'examen du deuxième groupe d'écrits.

2ᵉ *groupe.* — Il renferme, au contraire des premiers, de vives critiques contre les gouvernants, contre les mœurs païen-

nes, comme si les Juifs avaient à en souffrir. Voyons le détail de ces allusions : c'est d'abord une satire d'un ton très vif contre les théâtres (*de Agric.*, p. 305, § 35) ; ce qu'on y voit et ce qu'on y entend bouleverse la vie des malheureux spectateurs ; les courses de chevaux (p. 314, § 90) ne sont guère mieux traitées ; on accorde à des bêtes, dit Philon, plus d'honneurs qu'à des hommes et on ne peut défendre cela que par de vaines subtilités (εὑρεσιλογοῦσι, § 92). Nous savons par le *In Flaccum* et la *Legatio* que c'est de ces réunions dans les gymnases, les théâtres que partent les mouvements contre les Juifs ; le roi Agrippa est insulté par une foule réunie au gymnase et on emploie les histrions à ces insultes (*In Flaccum*, II, 522, 5). C'est au théâtre que la populace d'Alexandrie se réunit pour aller placer des statues dans les proseuques (*ibid.*, 523, § 6) ; ce sont les mimes que l'on prend pour modèle dans la parodie qu'on fait du roi Agrippa (*ibid.*, 522, § 6) ; ces témoignages peuvent servir à expliquer l'animosité d'un Juif contre les théâtres. Le *de Agricultura* renferme aussi des allusions à l'état politique d'alors : le thème de l'ochlocratie « la fausse monnaie du meilleur des gouvernements, la démocratie », est indiqué p. 307, § 45 ; elle est enfantée par l'anarchie de pair avec la tyrannie ; à propos de cette tyrannie, notre auteur ajoute : « Non seulement ces despotismes sont nuisibles, mais aussi les commandements et gouvernements de gens trop faibles ; car la bonté faible est chose méprisée et périlleuse pour tous, gouvernants et sujets ; les uns à cause du mépris qu'on a pour leurs ordres, ne peuvent faire aucune amélioration et quelquefois sont forcés de déposer leur pouvoir ; les autres à cause de leur mépris continuel envers les gouvernants n'obéissent plus et, sans crainte, pour leur plus grand mal, montrent de l'arrogance » (§ 47).

Quelques-uns de ces traits s'appliquent fort bien à *Flaccus* dans le jugement que Philon fait de lui tout à fait au début de sa mauvaise période : « Lorsqu'un chef, dit-il, cesse de pouvoir commander, nécessairement les sujets se déchaînent et surtout ceux qui de nature se soulèvent à n'importe quel

propos ;... le gouvernant devient sujet, les sujets gouvernants. » (*In Flaccum*, II, 519, § 4) ; et le traité tout entier est rempli de la faiblesse de Flaccus envers la populace (voyez par exemple II 523, § 6 où Flaccus fait semblant de ne pas voir ce qu'il voit, ne pas entendre ce qu'il entend). D'autre part ce n'est pas pour sa faiblesse que Flaccus quitte le pouvoir, mais à cause des soupçons de Caligula contre lui (*In Flaccum*, II, p. 533, 13). Si donc l'épithète de faible s'applique à Flaccus, le passage aurait été écrit avant l'issue de son gouvernement (39) mais au début de la période où il se mit à persécuter les Juifs (après la mort de Tibère en 37).

Les sentiments de révolte que laisse percer le *de Plantatione* nous confirment dans le choix de cette date. D'abord un langage hardi et fier à l'égard des empereurs : « Que ceux qui se sont attaché les royautés et les pouvoirs ne s'enorgueillissent plus, les uns de s'être soumis une ville, un pays ou un peuple, les autres d'avoir possédé encore toutes les zones de la terre jusqu'à ses limites, tous les peuples grecs et barbares, tous les fleuves et l'infinité des mers » (p. 339, § 67) ; il n'est pas douteux que cette seconde alternative s'applique aux empereurs ; d'autre part une telle apostrophe est incompatible, pour les raisons indiquées plus haut, avec l'opinion que Philon exprime sur Auguste et Tibère qui n'ont réclamé que les honneurs nécessaires dans leur situation élevée ; c'est donc de Caligula qu'il est question ici, et, sans doute, après qu'il eut fait sentir aux Juifs les résultats de cet orgueil, c'est-à-dire, pendant ou après les persécutions d'Alexandrie. Avec cette interprétation s'accorde l'allusion aux mauvais rois que nous rencontrons un peu plus loin : « Se confier à un roi qui ne s'appuie pas sur la grandeur de son autorité pour nuire à ses sujets, mais qui veut par humanité améliorer ce qui est défectueux, c'est un très bon abri pour le bonheur et la sécurité » (§ 92). (Comparez τῷ μεγέθει τῆς ἀρχῆς avec τῷ μεγέθει τῆς τοσαύτης ἡγεμονίας qui désigne le pouvoir impérial de Tibère *Leg. ad Caium*, p. 568, § 28). Le caractère du morceau qui vient à la fin du traité (p. 350, § 42, à la fin) et qui, selon l'opi-

nion de Wendland, est un ζήτημα stoïcien sur l'ivresse du sage, nous interdit de voir des allusions historiques dans la peinture de la mollesse générale du temps, accompagnée d'un sentiment de regret du temps passé (p. 325, § 156 à 165).

Il est bien douteux qu'un passage du traité suivant, le *de Ebrietate*, sur les méchants « qui emplissent jusqu'à leurs limites la terre et la mer de maux innombrables et qui ne laissent rien sans dommage, mais bouleversent et détruisent tout d'un seul élan » (§ 42) soit un simple thème oratoire et non une allusion à quelques méfaits politiques d'un ennemi des Juifs. Mais le trait qui précède se rapporterait fort bien à Caligula qui, avant d'arriver au pouvoir, se montrait digne de l'espoir qu'on fondait sur lui et pratiquait la simplicité et la frugalité (*Legat. ad Caium*, § 2 et 3). Voici en effet le début du passage cité plus haut : « On voit des méchants incapables, faute d'occasion, de manifester la laideur de chaque vice ; mais lorsque le poids d'un immense pouvoir s'abat sur eux, ils emplissent la terre et la mer, etc... »

3e *Groupe*. Dans le *de Confusione Linguarum*, qui ne contient, par exception, aucune allusion politique, l'on a cependant l'impression d'une tension extraordinaire entre les païens et les Juifs ; c'est d'abord l'attaque d'adversaires païens contre la loi juive ; ils sont irrités contre cette loi qui, disent-ils, contient les mêmes fables dont les Juifs ont coutume de se moquer, lorsqu'ils les rencontrent chez les Grecs (il s'agit ici de la tour de Babel) (p. 405, § 2) ; c'est ensuite, d'une façon, il est vrai, beaucoup plus symbolique, le gémissement des fils d'Israël forcés sous la menace des Égyptiens de bâtir des villes fortes (p. 418, § 91 à 94) ; il n'y a plus là qu'une lutte d'idées, et seulement comme un écho affaibli des persécutions réelles ; comme dans le premier groupe, il nous est à nouveau parlé de la guerre en pleine paix (τὸν ἐν τῇ ἀπολέμῳ εἰρήνῃ συνεχῆ ... πόλεμον, p. 411, § 46) qui se produit non seulement dans les cités, mais dans les familles et en chacun de nous. Nous abordons le troisième groupe d'écrits qui laissent l'impression d'un temps de calme et de paix.

On peut se demander si l'on doit voir seulement le paradoxe stoïcien de la royauté du sage ou une allusion à quelque sage roi ou empereur dans le passage suivant : « Une maison, une cité, un pays, des peuples et des zones de terre ont joui d'un grand bonheur lorsqu'un seul homme veillait à l'honnêteté des mœurs, et surtout celui à qui avec une bonne volonté Dieu a donné une puissance irrésistible (*de Migr. Abrah.*, p. 454, § 120) ». Est-ce un souvenir d'Auguste si souvent glorifié par Philon? S'agit-il peut-être de Claude, qui dès son avènement se montre si favorable aux Juifs? Y a-t-il seulement ici un fait historique?

Le *Quis Rerum Divinarum Haeres.*, par son mysticisme, par la paix intérieure qui se manifeste dans une effusion à Dieu (p. 476, § 24 à 40) nous fait encore supposer un temps de tranquillité; il n'est fait allusion à des faits politiques que pour affirmer que l'esclave de Dieu est supérieur au maître du monde (p. 474, § 7). Nous pensons tout naturellement ici aux temps paisibles qui suivirent la mort de Caligula et permirent à Philon, après sa dangereuse mission à Rome, de revenir à la vie contemplative et calme.

4e *Groupe*. Il est constitué par les deux traités de *Somniis*; le second de ces traités renferme nombre d'allusions, quelques-unes de forme précise sinon de signification facile à trouver, à des faits historiques. C'est d'abord un long passage recommandant la prudence envers des maîtres féroces, certainement écrit dans un temps de vexations : c'est une folie, déclare l'auteur, d'être franc envers des rois et des tyrans qui peuvent vous soumettre vous-même et votre famille aux plus cruels supplices, et finalement vous font périr (p. 669, § 82 à 85); ce tyran est comparé à une tempête contre laquelle un pilote habile ne peut lutter (§ 85, 86), à une bête féroce qu'il faut adoucir et non exciter (§ 87-88); à l'occasion, sans doute, il est beau d'attaquer et de détruire la force de nos ennemis, autrement il est plus sûr de rester tranquille (§ 92).

Ce tyran est bien probablement le gouverneur d'Égypte

dont Philon parle un peu plus loin : « hier même, dit-il, je sais un puissant personnage qui, ayant eu le gouvernement d'Egypte, résolut de troubler les usages de notre patrie et particulièrement de détruire la loi très sainte et très vénérable sur le septième jour ; il nous forçait à le servir et à faire d'autres choses contre les mœurs accoutumées ; il pensait que ce serait le principe d'un changement complet d'habitudes et d'une transgression de l'ensemble de la loi, s'il pouvait détruire la loi sur le septième jour. Et voyant que ceux qu'il violentait ne cédaient pas à ses ordres, et que par ailleurs la foule se soulevait,... pleine de deuil et d'accablement,... il jugeait bon de leur apprendre par un discours à transgresser la loi » (p. 675, § 123 et 124). Le gouverneur, tel qu'il se dépeint dans ce discours, ressemble au tyran dont parle Philon dans le texte précédent : « Vous ne resteriez pas dans l'oisiveté le septième jour s'il y avait un cataclysme ou une guerre ; or, moi je suis tout cela, tempête, guerre, déluge, foudre, famine et peste, tremblement de terre » (§ 125-130). Ainsi lorsque Philon écrivait ce passage, il y avait eu très récemment un gouverneur d'Egypte auquel Philon prête un plan de destruction de la loi juive et qui commence à le mettre à exécution en interdisant la pratique du sabbat ; quel est donc ce gouverneur ? Nous pouvons seulement répondre avec une haute probabilité que ce n'est pas Flaccus, comme on l'a cru quelquefois : car nous ne trouvons aucune persécution semblable dans le *In Flaccum* et dans la *Legatio ad Caium* ; il n'y a pas lieu de douter que Philon n'y ait raconté dans le détail les persécutions. D'autre part il est fort peu probable qu'un tel fait se soit passé après Caligula, au début du règne de Claude, alors que l'empereur venait de lancer un édit pour apaiser les troubles d'Alexandrie, dans lequel il recommande expressément que les Juifs d'Alexandrie gardent leurs privilèges et persévèrent dans leurs coutumes (ἐμμένουσι τοῖς ἰδίοις ἔθεσι) (Josèphe, *Ant. Jud.*, XIX, 5, 2). D'autre part entre Séjan (mort en 31) et les persécutions de Flaccus (qui commencent en 37, *Leg. ad Caium*), il n'y a eu

de l'aveu de Philon lui-même aucune persécution; il faudrait donc faire remonter la rédaction du *de Somniis* jusqu'à la période de Séjan, et il serait antérieur au reste du *Commentaire*.

L'allusion à des vexations que nous rencontrons p. 676, §123, peut n'être que la simple lutte morale du méchant contre le bon.

Résumons nos probabilités. Le *Commentaire* en totalité est bien postérieur à l'*Exposition de la loi*; les deux traités *de Somniis* placés à la fin, sont chronologiquement les premiers et à peine postérieurs à l'époque de Séjan; la 1re partie (*Leg. Alleg.* à *de Agricult.*) a pu être écrite pendant la bonne période de Flaccus (32-37) la 2e partie (*de Agricultura* à *de Confusione*) se ressent pour ainsi dire des troubles de l'époque de Caligula (37-41); nous attribuerions la fin de la 3e partie à l'époque heureuse et prospère du règne de Claude.

B. — *Les faits relatifs à la vie de Philon.*

1° Le *Commentaire* est fort peu riche en allusions aux faits extérieurs de la vie de Philon et nous ne rencontrons rien ici qui nous permette de déterminer la chronologie de ses écrits. Un passage du *de Cherubim* (p. 150, § 114) où il semble se donner comme un vieillard ayant dépassé l'âge de la cinquantaine n'est probablement, comme le passage du *de Josepho* analysé plus haut, que le développement d'un thème oratoire. Nous en dirons autant du développement du *de Somniis*, lib. I (661-2, §10), où il expose le thème connu : « La vie est courte, mais l'art est long ».

2° Passons immédiatement à l'examen de sa méthode théologique. Notre auteur est sur ce point arrivé à son développement le plus haut; il s'exprime avec grande autorité, son commentaire qui ne se réfère pas une seule fois aux interprétations traditionnelles, sinon pour énumérer différentes explications possibles, mais non pour s'autoriser d'une tradition, est même bien souvent présenté comme personnel,

Il est familiarisé avec toutes les parties du *Pentateuque* qu'il utilise avec une grande aisance. D'autre part, sauf quelque réserve, il prend nettement parti pour le sens allégorique contre le sens littéral : mais il est harcelé par une école juive contraire, à laquelle il est sans cesse obligé de faire face. C'est ce que nous allons montrer en insistant sur les contrastes que cette œuvre présente avec l'*Exposition de la loi* ; sans être complet (ne pouvant pas donner ici dans toute son étendue la doctrine de Philon sur l'allégorie), nous allons d'abord faire voir par quelques exemples avec quelle autorité il introduit ses explications.

Dans *Leg. All.*, I. p. 55. § 59, après avoir cité différents interprètes sur le sens de l'arbre de vie, il ajoute : « qu'ils sachent bien qu'ils ont exposé une opinion médicale plutôt que physique, mais nous, nous disons que c'est la vertu générique qui est appelé arbre de vie ». Citons ensuite le texte bien connu du *de Cherubim*, dans lequel Philon, après différentes interprétations sur le sens des chérubins, introduit la sienne propre, comme fruit de son inspiration personnelle : « J'ai entendu une fois un discours plus sérieux de mon âme, habituée à s'enthousiasmer (θεοληπτεῖσθαι) fréquemment et à deviner (μαντεύεσθαι) ce qu'elle ne sait pas ; m'en étant souvenu, si je puis, je vais le dire » (143, § 27). Cet ἤκουσα est la formule même qu'il employait naguère pour rendre à des hommes divins l'honneur de l'explication (cf. *de Special Legg.*, lib. III, II, 329, § 32) ; il se présente donc ici comme une sorte d'hiérophante. Aussi lorsqu'il s'agit, non plus d'interprétation allégorique, mais de maximes morales, il a quelquefois le même ton de maître : ainsi dans le *de Gigantibus* : « que tous ceux-ci (ceux qui, sans le vouloir, ont rencontré des biens extérieurs) sachent bien ne pas s'attacher de volonté à ces biens (μαθέτωσαν δὲ πάντες οὗτοι...).

Comme preuve de sa familiarité avec les livres de Moïse, remarquons la façon dont est construit le commentaire de chaque texte : au lieu d'un développement dogmatique sur le seul texte cité, il se réfère à tout instant à des versets

tirés de toutes les parties du *Pentateuque* (et plus rarement en dehors) qui peuvent se rapporter au sujet traité (par exemple *Leg. Alleg.*, I, p. 59, 60, § 77-82, où à propos de l'interprétation de *Gen.*, 2, 11, il cite cinq textes du *Pentateuque*, ou *Leg. Alleg.*, III, p. 125-126, § 191-200, etc.; les commentaires des différents livres pénètrent le commentaire de la *Genèse* et notre auteur semble être arrivé à la plus intime conscience de l'unité de la Loi.

Quant au sens littéral, il est rejeté presque en toute occasion : nulle part, à vrai dire, il n'y a de développement général contre le sens littéral pris en soi; bien plus, dans les vues générales de l'auteur, la lettre (quand, surtout, il s'agit de préceptes positifs) doit garder son sens plein à côté du sens allégorique (*de Fuga et Inventione*) : mais c'est dans le détail des textes, d'une façon pour ainsi dire pratique, à l'épreuve, que se découvre l'impossibilité du sens littéral : le sens littéral est une naïveté (*Leg. Alleg.*, I, p. 44, § 2), une impiété (*ibid.*, p. 52, § 43) : dans ces deux cas il s'agit d'anthropomorphismes; plus loin (*Leg. Alleg.*, II, p. 70, § 19), l'auteur traite avec ironie la fable (μῦθος) de la côte d'Adam; remarquons en passant qu'au premier livre de l'*Exposition de la Loi*, le *de Opificio Mundi*, nous ne rencontrons sur le même sujet rien de pareil; d'autre part le sens littéral de *Gén.*, 1, 24 (*Leg. Alleg.*, II, p. 69, 13), qui nous donne sur l'origine du langage une doctrine très supérieure à celle des Grecs, nous montre qu'il ne s'agit pas de rejeter en principe la lettre de la Loi. L'allégorie est *nécessaire* (*Leg. Alleg.*, III, p. 88, § 4) pour éviter un anthropomorphisme; plus loin elle résout une difficulté du sens littéral (*ibid.*, p. 99, § 59). Le récit concernant Jacob (*Gen.*, 37, 15) renferme également des invraisemblances, et le texte même nous invite à nous écarter de la lettre (*Quod Det. Pot. Ins.*, p. 194, § 13-16); ailleurs il faut pour obtenir un sens vraisemblable appliquer la parole de Moïse aux puissances de l'âme (*ibid.*, p. 209, § 95). Un peu plus loin (*ibid.*, p. 223, § 167) Philon déclare ne pas connaître du tout le sens

littéral, parce que Moïse ne l'a pas indiqué ; d'où la nécessité de l'allégorie.

Un retour si fréquent de la même idée nous fait déjà pressentir qu'il y avait lutte entre Philon et ceux qui voulaient s'en tenir à la lettre : c'est ce que confirment les textes qui vont suivre : Faut-il douter, dit Philon, de la nécessité de l'interprétation allégorique, alors que le texte de la loi renferme des anthropomorphismes (*de Post. Caïni*, p. 226, § 2, p. 227, § 7) ? il ne reste dans ce cas qu'à employer la méthode d'interprétation familière aux physiciens. A quoi bon une aussi longue défense de sa méthode, si elle n'avait été attaquée ? Un peu plus loin (*ibid.*, p. 232, 34) le sens littéral est à la fois impie et faux, et encore paradoxal, et contre la raison (οὐ παράδοξον μόνον ἀλλὰ καὶ παράλογον, *ibid.*, p. 235, § 50). Dans le *Quod Deus immutab.* (p. 292, § 133), il laisse à chercher un sens littéral invraisemblable (τοὐναντίον εἰκὸς ἦν, § 133) à ceux qui en ont l'habitude (οἷς ἔθος καὶ φίλον), allusion évidente à une méthode exclusive et suivie d'interprétation littérale. Il faut remarquer dans l'application de l'impureté du chameau (*Lev.*, II, 4) qu'il ignore le sens littéral de la prescription (*de Agricult.*, p. 320, § 131) ; sans doute à propos du même passage dans l'*Exposition de la loi* (*de Concupiscentia*, 5, II, 353) il donne une explication purement symbolique, mais sans faire remarquer en propres termes que la lettre n'a pas de sens. Comparons en revanche l'explication de la loi du *Deut.*, 20, 5-7, sur les dispenses du service militaire (dans l'*Exposition de la loi* (*de Fortitud.*, 5, II, 380) d'une part, dans le *Commentaire* (*de Agricult.*, p. 322, § 148 sq.) d'autre part : dans le premier passage, celui de l'*Exposition*, Philon donne sans les développer deux raisons de la Loi qui s'en tiennent au sens littéral ; dans le second passage il commence par critiquer longuement le sens littéral (§ 149-157) dont il avait auparavant montré les raisons ; il est absurde de dispenser de la guerre ceux qui possèdent et qui viennent de se fiancer, puisque ce serait une raison pour eux de combattre plus ardemment que d'autres, et s'ils restent

inactifs, ils courent des risques d'autant plus grands ; aussi passe-t-il à une explication allégorique toute différente (§ 157). Nous voyons par là combien le point de vue a changé. Ajoutons encore d'autres passages où le sens littéral est une naïveté (εὐήθεια *de Plantat.*, 331, 32), une inconvenance (τοῦ ῥητοῦ μὴ σφόδρα συνᾴδοντος, *ibid.*, p. 346, § 113) ; qu'il n'y ait pas un rejet de principe du sens littéral, ceci nous est bien montré par le *de Ebrietate* (p. 377, § 126-7) où le sens littéral est admiré mais compris comme un précepte général de sobriété. Mais la guerre continue (*de Sobrietate*, p. 339, § 33) contre ceux qui ont l'habitude des interprétations littérales ; il ne les désapprouve pas formellement mais les laisse seulement de côté avec quelque dédain. Dans un passage du *de Confus. Ling.* (p. 426, § 142-44), elle lui paraît être le seul moyen de répondre aux moqueries des impies sur un passage de la *Genèse*. Plus loin à propos de la confusion des langues (*de Confus. Ling.*, p. 434, § 190), tout en admettant la vraisemblance de l'opinion de ceux qui suivent le sens littéral, il exhorte cependant ses partisans (voyez l'opposition qui revient dans beaucoup de ces textes ; ταῦτα μὲν ἡμεῖς, οἱ δὲ,.. § 190) à le dépasser ; mais il n'est pas toujours aussi conciliant avec ses adversaires qu'il appelle inconsidérés (ἔνιοι τῶν ἀπερισκέπτων, *ibid.*, p. 443, § 45) ou qu'il accuse de manquer de bon sens (μηδεὶς τοῦτ' εὖ φρονῶν ὑπονοήσειεν, *de Congr. erud. gr.*, p. 525, § 43). Dans le *de Fuga et Invent.* (p. 557, § 75) il rejette le sens littéral ou fait remarquer qu'il offre bien de la difficulté (p. 562, § 106).

Les deux traités de la fin, *de Somniis*, offrent un certain contraste avec ceux que nous venons de voir ; non que la méthode allégorique y soit moins employée ; mais en premier lieu, un sens littéral fort difficile à admettre n'est pas l'objet de la moindre critique (*de Somn.*, I, p. 626, § 36) — il s'agit du jeûne de 40 jours de Moïse — et des faits analogues qui contredisent la nécessité pour l'homme de se nourrir sont ailleurs des objections à l'acceptation du sens littéral : peu après (*ibid.*, p. 639, § 120) il admire beaucoup le sens littéral

d'un passage de la *Genèse* pour son ascétisme. En second lieu, il défend son interprétation allégorique avec beaucoup plus d'âpreté contre des personnes formant, semble-t-il, une école opposée ; il oppose les allégoristes à leurs contradicteurs comme les cosmopolites aux « micropolites » (*ibid.*, 626, § 40) ; il nie longuement et vivement le sens littéral d'une loi positive (p. 634-36, § 93 sq.) ; il reproche à ses adversaires leur aveuglement (p. 645, § 164). Comme impression générale, et sans appuyer outre mesure, l'autorité de Philon paraît ici moindre que dans les traités antérieurs, et sa méthode moins assurée.

La postériorité du commentaire nous paraît rendue fort probable par ce qui précède : plus d'autorité, une disposition nettement accentuée pour le sens allégorique, un progrès marqué, que nous pouvons prouver dans le détail, de la profondeur dans l'explication, sont des raisons suffisantes pour notre thèse. Il y a un contraste évident avec l'*Exposition de la loi* : il ne s'agit plus de s'autoriser de maîtres reconnus pour introduire parmi l'explication littérale, une explication allégorique ; il s'agit d'une allégorie suivie dont bien des parties sont de l'invention personnelle de Philon.

(*A suivre.*)

L. Massebieau et Émile Bréhier.

UNE TOMBE D'AMARNA

Archaeological Survey of Egypt. — Fifteenth Memoir. — The Rock Tombs of El Amarna Part III. The Tombs of Huya and Ahmes BY N. DE G. DAVIES. — *With an Appendix on the Greek Graffiti* BY SEYMOUR DE RICCI. *London, Quaritch*, 1905, 4°, x-42 p. *et* XL *pl.*

En l'an douzième du nouveau règne, Taïa, la reine douairière, demeurée en Thèbes depuis son veuvage, se décida enfin à se rendre près de son fils. Elle venait inaugurer, solennellement associée à lui, le temple funéraire consacré à son propre culte et à celui d'Amanôthês III, son époux.

Khou-ni-Atonou l'attendait depuis longtemps, et le palais qu'il lui destinait était magnifiquement achevé[1]. La résidence de la reine mère en la « Ville de l'Astre », et l'intronisation des images du défunt roi indissolublement unies à celles de sa femme et de son fils, étaient en effet de plus en plus nécessaires pour affirmer que la pureté du sang solaire s'était suffisamment maintenue dans la famille régnante. Car ce fief d'Amarna, qui mouvait de toute antiquité de la maison d'Hermopolis, les princesses de la famille l'avaient apporté en dot aux petits princes de Thèbes, en même temps que les droits au trône d'Égypte, finalement concentrés sur leur tête. Avec leurs maris, elles avaient donc fondé le second empire thébain; elles y avaient gardé le premier rang, elles ou le fils qu'elles avaient enfanté. Mais celui que ce jeu des mariages, des successions, des décès de princes héritiers avait finalement amené sur le trône n'y avait que des droits singulièrement réduits. Son père même, Amanôthês III, ne tenait à la famille divine que du côté paternel et il fallait en vérité remonter jusqu'à Tahoutimos Aôkhopirkâri, second du nom, et à la vieille aïeule Aahmasi pour retrouver — au moins dans une des branches — la pureté absolue de la lignée pharaonique. Le mariage contracté avec Nofrititi avait ravivé sans doute la

1) Voir ce qu'il en subsiste dans Petrie, *Amarna*, colonnes émaillées (pl. IX), fresques (pl. V), pavés peints (pl. II, III, IV), cour du palais et inscriptions (pl. X), plan du *harim* (pl. XXXVI).

source du sang solaire ; mais une fois de plus dans les fastes de la dynastie, elle reléguait le mari au rang de mari de la reine. S'il régnait de nom, il ne régnait que par elle, et toujours associé à elle, dans tous les actes, comme dans toutes les représentations du pouvoir royal. Et lorsque la capitale fut transportée à Amarna, Amanôthès-Khou-ni-Atonou se trouva ramené au vieux domaine de ses grand'mères. En le quittant jadis pour Thèbes, elles l'avaient gardé intact dans la famille à titre de biens de maison imprescriptible et elles y étaient demeurées princesses suzeraines. Pour y être, au moins en apparence l'égal de sa femme, le roi devait affirmer, par tous les moyens religieux de l'époque, le lien avec Amanothès et Taïa, celui qui le rattachait de génération en génération à celles qui avaient vécu jadis dans ce morceau du nome de Thot. Et le temple funéraire, l' « Ombre de Râ », se dressait là, terminé, en cet an 12 du règne. Les statues alternées, combinées, associées en groupes savants du fils et des parents y disaient, aussi clairement pour tout Égyptien que des pièces de chancelleries, les relations des cultes funéraires, et les droits successoraux dont ils ne sont, en loi féodale, qu'un des modes d'expression. Taïa, vivante encore, était indispensable pour couronner l'œuvre. Il fallait, suivant l'usage, qu'elle vînt consacrer ses propres statues et celles des siens, qu'elle donnât enfin l'existence définitive au sanctuaire par l'accomplissement solennel des premiers rites[1].

Elle y vint enfin, amenant avec elle tout son train de maison, équipage et domesticité. Le Thébain Houia, le vieil intendant, fut ainsi du cortège. Au palais de sa maîtresse, il tenait les postes de confiance entre tous, intendant du harem, économe et majordome à la fois. Ses fonctions le mettaient à même d'assister mieux qu'un autre au cérémonial qui se déroula alors à Khouit-Atonou et aux événements notables qui s'y passèrent. Il y prit une part modeste, proportionnée à son rang, assez effective, cependant, pour lui permettre d'en associer, sans trop d'invraisemblance, le récit illustré à celui de sa propre vie.

Il n'y manqua point, le temps venu de se deviser un tombeau, et c'est grâce à lui qu'est venue jusqu'à nous la relation des réjouissances

1) L'exposé historique qu'on vient de lire s'écarte sensiblement des données habituellement acceptées sur plusieurs points : sur l'origine hermopolitaine de la XVIII[e] dynastie, sur le rang et la famille de Nofrititi, et sur les causes, surtout de famille, qui firent choisir Amarna pour capitale. On comprendra facilement que je ne puisse, à propos d'une tombe privée, justifier en détail chacun de ces points. J'espère être à même de le faire quelque jour avec l'argumentation requise à l'appui.

ou des solennités qui marquèrent en ce temps-là l'arrivée de la reine Taïa. En panneaux dressés à l'égyptienne, une série de compositions fait revivre les banquets, les fêtes de nuit, les défilés, l'inauguration du temple et tout ce qui s'ensuivit. Les égyptologues de la première heure l'avaient remarquée et en avaient deviné l'intérêt historique. Ils en copièrent, qui une paroi, qui une autre. Mais la bonne moitié de leur œuvre dormait inédite aux « Manuscrits » de la Nationale de Paris ou du British Museum de Londres. Lepsius et des fragments dispersés dans les *Manners and customs* de Wilkinson constituaient le total de la partie publiée. Amélineau[1] rendit le grand service de reproduire dans ses *Sépultures et Funérailles* les croquis de Nestor Lhôte. M. N. de Garies Davies nous donne aujourd'hui l'édition complète, définitive de ce tombeau, un des plus intéressants, à coup sûr, de la nécropole d'Amarna. Les corrections et améliorations apportées aux parties copiées par ses devanciers suffiraient déjà pour faire hautement apprécier la nouvelle publication. La partie, jusqu'ici inédite, qui y est jointe, en rehausse encore singulièrement la valeur scientifique.

On ne peut guère qu'énumérer les principaux sujets des scènes. Comme c'est le cas pour la plupart des représentations de cette nécropole, chacune d'elles en apprend plus sur la vie des palais égyptiens que tout un groupe de tombeaux pris ailleurs, et j'en ai donné brièvement les raisons à propos des deux premiers volumes du *Survey*. Un jour, c'est le festin donné au Palais de Khouniatonou en l'honneur de la reine mère. Le lendemain, les cuisines du roi dépêchent un repas apporté en grande pompe par les rues au *harim* de Taïa. Puis, c'est elle-même qui traite son fils et sa bru, Nofrititi. Des fêtes de nuit se succèdent. Ce ne furent là que réjouissances préliminaires. Le jour venu, le roi conduisit Taïa en grande pompe au temple funéraire, parcourut les cours et les chapelles en sa compagnie et installa solennellement le culte et le personnel y attaché. Il voulut par surcroît faire coïncider la cérémonie avec une manière d'apothéose de sa puissance et de ses richesses, et le 8 du mois de Mechir, il sortit de son palais, porté sur la *sedia* des grands jours, pour recevoir, en un kiosque dressé dans la plaine, le tribut de tous les états vassaux ou tributaires de l'empire.

Le récit en images s'arrête ici brusquement ; la suite eût raconté le retour d'Houia au *harim* après les fêtes. Il reprend un peu plus loin, et naturellement il décrit, dans la vie de Taïa à Amarna, ce qui avait

1) *Sépulture et Funérailles*, t. II, p. 142.

trait aux fonctions dont le bon intendant avait l'administration. Et tout d'abord, pour continuer en la nouvelle résidence, où le roi avait le premier rang, les fonctions qu'il exerçait déjà à Thèbes auprès de sa maîtresse, il vint au Palais, recevoir une nouvelle investiture de ses charges. Puis une suite de registres nous le montre revenu au Palais de Taïa et dans la série de ses occupations professionnelles : surveillance des ateliers et des corps d'artisans, comptabilité des bureaux, inspection des charpentiers, des orfèvres, des forgerons. Le morceau capital, comme intérêt archéologique, est celui qui figure l'atelier du chef des sculpteurs attachés au Palais de Taïa, et où le vieil Aouti achève d'enluminer soigneusement une statue de la jeune princesse Bakit-Atonou. L'épisode indispensable des tombes d'Amarna clôt la série. Houia, mandé au Palais, reçoit la récompense de ses loyaux services et rentre à sa maison chargé de colliers d'or et de titres honorifiques.

Ce qu'il lui advint par la suite reste ignoré jusqu'à nouvel ordre, car du fidèle majordome rien ne nous est parvenu que sa tombe. En vain lui a-t-on cherché, de par les monuments éparpillés ailleurs, une stèle, une inscription, une mention quelconque. Les rapprochements tentés çà et là sur de vagues homonymies n'ont guère résisté à un examen un peu attentif. Houia fut intendant ; il ne fut que cela, et la décoration de son tombeau résumait l'essentiel de sa carrière. Quand fut venu le temps marqué par la destinée, les funérailles traditionnelles firent de lui un mort osirien, et une dernière série de tableaux figura, à côté du mobilier funéraire classique, Houia dressé en sa gaine funèbre, recevant le dernier adieu des siens et le premier repas de sa vie de mort bienheureux.

Comme on le voit, on retrouve ici le double mécanisme de décoration qui meut et règle la composition des scènes dans la nécropole d'Amarna. Je l'ai signalé déjà à propos des tombes précédentes, et j'ai dit qu'il était purement thébain en son essence. Je n'en rappellerai ici que l'indispensable pour l'intelligence du sujet. Au point de vue de la vie royale, c'est l'existence du Pharaon, répartie par morceaux, tombe par tombe, suivant les fonctions que détenait le titulaire de la sépulture ; leur réunion donne l'ensemble des faits principaux du règne de Khou-ni-Atonou. Si l'on veut avoir, au contraire, la biographie d'un de ses sujets, il n'y a qu'à prendre la série des panneaux d'un tombeau, et à examiner les gestes qu'accomplissent, à l'ombre des augustes personnages de la famille royale, les petites figures où s'incarne le maître du tombeau. Et c'est ainsi que le fidèle Houia apparaît en chaque

scène. Il goûte les mets ou les présente à la Reine Mère, il tâte les vins, il reçoit les plateaux du festin envoyé au Palais ; il s'affaire autour des hôtes royaux pendant les fêtes de nuit et les parties de boisson, il précède sa souveraine quand le cortège pénètre pour la première fois au Temple ; il introduit devant elle les corps de métier attachés au *wakf* fondé en son honneur par Khou-ni-Atonou ; il se glisse au milieu des officiers de la maison royale lors de la grande fête du tribut ; il dirige, administre, surveille tout ce qui se fait au Palais de Taïa. Rien ne diffère donc, par définition, ces représentations des scènes voisines de la nécropole, sinon la nature des épisodes spéciaux à sa fonction. C'est ce qui en fait précisément l'intérêt, et permet d'en tirer des conclusions d'une portée plus générale que l'étude pittoresque et purement archéologique de la vie d'Amarna.

A la différence des autres fonctionnaires dont les demeures dernières voisinent avec la sienne, Houia n'était pas, en effet, attaché directement à la personne du roi : il était le serviteur de Taïa, de la Reine Mère. Pour rattacher sa vie funéraire à la protection royale, il lui fallait donc passer par l'intermédiaire de sa maîtresse, et exposer au moins l'essentiel des cas où elle avait eu affaire à Khou-ni-Atonou. Le moment n'est pas encore venu d'esquisser les résultats acquis par les nouvelles publications sur l'histoire, si singulièrement déformée jusqu'ici, de l'énigmatique successeur d'Amanôthès III. L'achèvement de la publication de l'*Archæological Survey* et de celle qu'a entreprise, de son côté, l'Institut Français d'archéologie orientale permettra d'ici peu, ce semble, de prononcer définitivement. Dès à présent, il apparaît assez clairement que le « roman asiatique » imaginé par les premiers égyptologues a vécu. Si ingénieux et pittoresque fût-il, je ne vois pas que l'histoire d'Égypte perde beaucoup à s'en débarrasser. Le tombeau d'Houia contribuera utilement à ce travail d'élimination nécessaire, et je signale, dès à présent, à toute l'attention du lecteur, l'insistance du décorateur à figurer aux côtés de Taïa la princesse Bakit-Atonou, ainsi que la rédaction des invocations du mort à ses patrons royaux. La présence ou le nom de Taïa même étaient naturellement obligatoires dans le tombeau de celui qui avait été attaché à sa personne. Mais l'intéressant est qu'elle ait eu comme conséquence, nécessaire dans l'idée égyptienne, la figuration non moins obligatoire du nom et de l'image d'Amanôthès III[1]. C'est la confirmation, par les textes ou

1) Barsanti avait signalé déjà le nom d'Amanôthès III sur les fragments du

les représentations canoniques, de ce que démontrait déjà cette figuration si curieuse du temple funéraire de Taïa, où les statues de son époux figuraient invariablement associées aux siennes. Tous les égyptologues comprendront la valeur historique de documents de ce genre, dont on n'avait jusqu'ici que de rares extraits, toujours trop dispersés pour des comparaisons utiles.

Je viens de parler du « roman asiatique » et de sa fin prochaine : je voudrais parler aussi sans trop d'irrévérence du « roman religieux ». Plus j'étudie les scènes ou les textes d'Amarna, moins il m'apparaît que la prétendue révolution ait eu l'ampleur, et encore moins la portée dogmatique qu'on lui accorde si libéralement à l'ordinaire. On avait déjà renoncé, depuis quelques années, à sa prétendue soudaineté. Il a fallu peu à peu renoncer aussi dans les « Histoires d'Égypte » à parler d' « hérésie », et le mot sonne étrangement démodé chez les quelques auteurs qui s'obstinent à le juger de mise. On s'est rabattu parfois sur celui de « schisme » et mon impression est qu'il faudra trouver une définition encore beaucoup plus atténuée. Le prétendu monothéisme du culte d'Atonou, attesté autrefois contre toute évidence par les Tiele, les Meyer, les Wiedemann, n'a plus que des défenseurs de plus en plus rares [1]. En revanche, l'on constate avec surprise qu'une partie de l'école égyptologique persiste à vouloir attribuer au culte d'Atonou une influence très caractérisée sur les doctrines funéraires [2] qui auraient différé essentiellement de celles de l'Égypte classique. Il y a déjà plusieurs années, cependant, que les faits concluants ont été groupés, qui démentent irréfutablement cette opinion [3]. Mais puisqu'elle a encore des défenseurs, il ne me paraît pas inutile d'ajouter à ces faits les documents si probants du tombeau de Houia, pour montrer la continuité des croyances funéraires classiques à Amarna. C'est thébaine en tous points qu'est la cérémonie funèbre représentée sur les parois de la niche ; thébain aussi le mobilier funéraire dépeint sur les

sarcophage de Makitatonou dans la tombe royale d'Amarna, *Mon. pour servir à l'étude du culte d'Atonou*, p. 3 et un second fragment dans une autre sépulture royale, *ibid.*, p. 4. Il y a là un autre indice très significatif à l'appui de ce qui est dit ici du rôle nécessaire de ce souverain à Amarna.

1) Cf. à ce sujet l'opinion décisive de Maspero, *Histoire*, t. II, 325, note 1. La pauvreté réelle des prétendues nouveautés du culte d'Atonou a été bien résumée par Budge, *History of Egypt*, 1902, t. IV, p. 121.

2) Cf. Petrie, *History of Egypt*, t. II, p. 218 et Breasted, *De hymnis*, etc. p. 8.

3) Ils ont été résumés mais très brièvement par Maspero, en son *Histoire*, t. II, p. 331, note 2.

murs, et thébaine en son ajustement comme en ses destinées futures la momie osirienne d'Houia représentée sur la paroi[1]. Tous les tombeaux d'Armarna eussent figuré les mêmes rites et les mêmes croyances en la doctrine de l'Osiris des morts, s'ils avaient été dûment achevés, et c'est hasard matériel, si, de toutes les sépultures connues de nous, celle de Houia est la seule dont la décoration funéraire proprement dite ait été complètement terminée. Celle-ci était d'ailleurs si exactement semblable aux scènes cent fois répétées dans la nécropole thébaine que les premiers archéologues, surtout curieux de nouveautés, jugèrent inutile d'en dessiner la copie ; et voilà comment ces représentations, justement si décisives, restèrent inédites jusqu'à la publication de M. N. de G. D. (pl. XXI-XXIV). Elles suffiraient pour donner à elles seules une importance considérable au tombeau de Houia. Mais la continuité des doctrines thébaines apparait aussi clairement, en ce même hypogée, dans d'autres scènes encore, où il ne s'agit plus des sujets de Khou-ni-Atonou et de leurs croyances funéraires privées, mais de celles du souverain lui-même et de sa famille. Que signifie donc, en effet, tout le temple funéraire de Taïa, les statues du roi père, de la reine-mère, associées à celles du roi régnant, ces effigies aux attitudes, aux groupes traditionnels, aux moindres détails rigoureusement semblables à toute la série archéologique, par exemple les alternances prévues de couronnes et de coiffures symboliques ? Qu'est-ce, tout cela, sinon la copie littérale des temples thébains de la rive gauche, et, de toute nécessité, en même temps que cette copie de l'œuvre matérielle, celle des usages funéraires de Thèbes et des croyances qui y sont attachées ? La continuité des croyances sur l'autre vie royale[2] en

1) C'est ce qu'a noté M. N. de G. D. (p. 16) « the new faith had effected no change either in eschatological ideas or in burial customs. »

2) On le verra mieux encore quand on renoncera à vouloir ajuster en un édifice unique, placé en ville, tous les temples distincts figurés sur les parois des hypogées. Comme à Thèbes, il y avait pour les membres de la famille royale, et probablement sur la route de la nécropole, une série de temples funéraires distincts, auxquels on rattachait matériellement, suivant l'usage, des groupes de chapelles secondaires, vouées aux princes ou princesses de moindre rang. Outre celui de Taïa, nous avons au moins celui de Miritatonou, première héritière du sang, figuré sur les murs de la tombe royale (*Monuments*, etc., pl. I), et le British Museum possède par fortune un fragment avec inscription de cet édifice (Sharpe, *Egyptian inscriptions*, II, 48). L'idée qu'il était soudé au temple d'Atonou ne s'appuie que sur une traduction, erronée à mon sens, du membre de phrase où on énumérait la série des édifices d'Atonou, mais non

ressort avec autant d'évidence qu'elle résulte clairement, pour les particuliers, des scènes osiriennes, des statues sculptées à fond de niche, de ces statues semblables à celles des hypogées de tout âge en Égypte, depuis les sépultures d'époque memphite jusqu'aux dernières en date. Faut-il encore y ajouter les oushabtis privés et royaux de ce temps-là, et leur parfaite identité avec la série égyptienne classique ?

S'il fallait par surcroît quelque argument de plus, je le trouverais dans un détail des plus curieux et des plus significatifs aussi de la décoration murale du tombeau de Houia, laissé également inédit jusqu'à la présente publication. Il serait assez peu de chose, pris en lui-même et comme sujet archéologique. Au point de vue des traditions religieuses, il me semble décisif. Je veux parler de cette série de petits registres qui décorent la base murale des grands panneaux. Chose déconcertante au premier aspect, leurs sujets rompent brusquement avec toute la décoration habituelle et exclusive, suivant l'opinion reçue habituellement, des hypogées amarniens. Ils nous ramènent tout droit aux scènes qui entrent pour moitié dans la décoration des tombes thébaines et ils se rattachent, par celle-ci, à une série ininterrompue, depuis les plus anciens mastabas memphites jusqu'au second empire thébain. Voici la pêche au marais, la chasse au grand filet sur les étangs, le passage du troupeau, la récolte, toute la vie d'outre-tombe conçue et dessinée suivant la tradition la plus orthodoxe, mais cette fois comprimée à l'extrême, réduite à des registres mesquins, écrasée en quelque sorte par les grandes scènes biographiques, et confinée, en apparence, au rang de scènes simplement accessoires[1]. Mais qu'est-ce à dire? sinon que les scènes biographiques d'Amarna sont simplement, de leur côté,

pas l'emboîtage de ces édifices l'un dans l'autre. La chapelle funéraire de Makitatonou, avec sa statue, est figurée dans la même tombe (*Monuments*, etc., pl. IX) d'après les procédés conventionnels ordinaires à Thèbes, et la place de cette scène semble indiquer une chapelle secondaire rattachée à l'édifice de Mirit-Atonou (*Ibid*, pl. I). La statue de Bakitatonou, figurée dans les ateliers de sculpture de Taïa veut probablement indiquer que cette princesse avait une chapelle réservée à son culte dans le temple funéraire de sa tante. Il y a peut-être d'autres temples ou chapelles que je n'ai pas eu le temps de rechercher. Le sujet est, je crois, intéressant et tout à fait nouveau. Il méritera une étude à part et je n'ai voulu pour le moment qu'en établir le principe.

1) It is a particularity of this tomb that on the S., E. and W. sides the very foot of the wall is occupied by a scene, in a single register, which has nothing to do, so far as can be seen, with the scene above, or with the life of the deceased (texte, p. 6).

l'amplification à outrance des épisodes biographiques thébains, et qu'elles ont matériellement laissé à peine de quoi subsister aux figures qui depuis des milliers d'années décrivent la vie d'outre tombe. Elles pouvaient même, en d'autres hypogées, occuper tout l'emplacement. Sitôt cependant, comme c'est ici le cas, qu'elles laissaient par fortune quelque surface libre, les vieilles compositions funéraires de l'Égypte classique réapparaissaient dans la mesure de l'espace qui leur était octroyé. De nouveau, avec les mêmes gestes et les mêmes épisodes, l'antique personnel des serviteurs des doubles se mettait à labourer (pl. VII), à filer la quenouille (pl. V), à chasser, à pêcher, à conduire le bétail (pl. VIII), à garantir au maître sa subsistance et ses plaisirs d'ombre. Non, ces scènes ne sont pas, comme il semblerait d'abord, et comme il a semblé à M. de G. D. de la décoration sans but apparent[1]. Elles sont la meilleure preuve que je connaisse, dans l'ordre des faits archéologiques, que rien d'essentiel n'était changé dans les doctrines relatives à l'autre vie, telle que l'avait façonnée pour toujours la plus vieille Égypte.

Et comment, en fin de compte, eût-il pu en être autrement? La vie de la tombe — puis celle d'outre-tombe — calquées sur la vie d'ici-bas, avaient bien su résister jadis à la contagion osirienne. Elles s'étaient ajustées à la légende et à la survie d'Osiris et de ses disciples, mais sans rien abandonner de leurs traits caractéristiques. Comment auraient-elles cédé devant un dieu comme Atonou? En vérité, elles étaient trop vieilles, trop mêlées à la substance même de la race et à tout ce que celle-ci avait imaginé dès le début sur les destinées futures de l'être humain. De quelle façon, d'ailleurs, et au profit de qui l'Astre Atonou, dieu des vivants et des seuls vivants, aurait-il voulu les éliminer? A quelque spéculation que vînt aboutir la doctrine des temples, c'était aux mêmes destinées qu'elle aboutissait toujours, lorsqu'elle voulait proposer à l'homme des vues claires et répondant pleinement à ses instincts sur ses devenirs de l'autre vie. Pour lui en substituer d'autres, il eût fallu aux prêtres d'Atonou arracher jusqu'à la dernière parcelle de la substance qui faisait l'âme de la race. Mais y songèrent-ils jamais? Ce serait se faire une étrange idée de la religion d'Amarna, et des religions de l'Égypte en général. C'est supposer que le culte d'Atonou, exclusivement réservé à ceux d'ici-bas, avait à se mêler des destinées qui concernent les morts. Si Amarna avait vécu plus longtemps, Osiris fût devenu peut-

1) The scene at the bottom of this wall has apparently only a decorative motive (texte, p. 8).

être un aspect d'Atonou, comme il fut ailleurs, à un moment donné, un aspect de Râ, mais il ne l'eût été, cette fois non plus, que pour les théologiens. Ce qui regardait réellement, dans la pratique du culte, le dieu des morts et les croyances de ses serviteurs n'eût pas plus changé qu'il ne changea jamais en Thèbes même.

Y avait-il même pour les cultes des dieux vivants un changement bien notable apporté en Égypte? Hors un dieu local dépossédé momentanément d'une partie de ses revenus; hors un dieu de seconde classe subitement pourvu de la richesse, je vois de moins en moins ce qu'apporta de nouveau le culte d'Atonou lui-même. Je vois bien un culte et tous ses accessoires matériels, temples, personnel et revenu. Je vois bien aussi des hymnes dont le plus clair se retrouve dans tout ce que la poésie lyrique avait déjà dit, ou devait dire, en parlant de Râ ou des bienfaits d'Hâpi. Ajoutons quelques subtilités théologiques élaborées à l'ombre des temples, comme c'était le cas pour tous ceux des dieux d'Égypte qui arrivaient au premier rang. De doctrine d'ensemble, je n'ai rien vu dans tout ce qui a été publié qui puisse en constituer une. Et comme presque tout l'essentiel en la matière est à peu près publié désormais, il ne me semble pas qu'il faille y compter pour l'avenir. Taïa n'est plus princesse syrienne[1]; Nofrititi n'est plus fille de Dushratta et ne s'appelait pas Tadoukhipa. Et Atonou non plus n'est pas venu de Syrie, ni lui, ni l'art des écoles d'Amarna, ni rien de tout ce que l'on peut voir sur les murs d'Amarna. A la faillite du roman asiatique, faudra-t-il bientôt ajouter celle de la « doctrine religieuse » d'Amarna? Et qui sait s'il ne ressortira pas, avant peu, que même sa fortune politique d'une heure ne fut le résultat ni d'une foi, ni d'une politique; qu'elle résulta seulement des lois de succession dans la famille royale, du calcul des parts de sang divin qui faisait de l'Amon thébain un parent un peu trop éloigné du nouveau souverain? D'aucuns, ce jour là, regretteront peut-être toute la romantique aventure imaginée il y a cinquante ans. Ils auraient tort. A sa place, j'en entrevois déjà une autre, mieux assurée par les textes, et qui peut-être ne le cèdera à la première ni en étrangeté ni en poignants épisodes.

L'archéologie proprement dite trouvera aussi beaucoup à glaner dans la nouvelle publication du tombeau de Houia. Je me borne à noter l'indispensable : la pureté du galbe des supports, la perfection des détails

1) On sait la découverte faite à Thèbes, en février 1905, du magnifique tombeau de Jaouâ, père de Taïa. Sur ce monument encore inédit, voir l'article de Maspero, dans les *Débats* du 29 mars 1905 et Quibell, E. E. F. Archaeological report, 1904-1905, p. 25 ff.

de la grande porte, le soin extrême, le fini minutieux de la plupart des bas-reliefs. C'était peut-être la seule tombe qui ait été complètement terminée, de toute la nécropole. Elle nous met à même d'imaginer ce qu'eût été l'ensemble des hypogées si l'œuvre avait été menée partout à son terme. Quant au plan du temple funéraire, source d'infinies discussions, je ne puis aborder ici rien qui ressemble à une discussion. M. N. de G. D. a déployé autant de science que de sagacité à vouloir traduire les perspectives ultra conventionnelles du dessinateur, mais la restauration proposée ne m'est pas claire. Je persiste pour mon compte à y voir un temple funéraire distinct — et distant — du grand sanctuaire d'Atonou[1]. Mon interprétation a au moins l'avantage de supprimer, désormais inutiles, les ingénieuses mais si fragiles hypothèses de remaniements faits en moins de dix ans, de statues changées ou supprimées, de modifications de toutes espèces, imaginées, somme toute, pour arriver à mettre péniblement d'accord le plan de l'édifice de Taia avec ceux qu'on veut lui identifier dans les autres tombeaux[2].

Je reviendrai au reste sur cette assez importante question de plusieurs temples distincts à Amarna, lorsque le prochain volume du Survey nous aura donné la série complète des monuments figurés de cette partie de la nécropole. C'est également à ce moment que je dirai ce qu'il convient du second tombeau publié dans le présent volume, celui de l'intendant Aahmas. Les épisodes biographiques, sans égaler en intérêt ceux de Houia, contiennent maint renseignements curieux, surtout sur le palais des femmes de Khou-ni-Atonou. Mais les textes funéraires et leur rédaction seront le point essentiel à examiner. J'ai préféré, pour le faire, attendre le moment où on pourrait les grouper avec ceux des tombeaux qui paraîtront prochainement. Ce que je viens de dire aujourd'hui de la sépulture de Houia suffit bien à prouver l'intérêt du tome troisième de la belle série éditée par l'*Archaeological Survey*, en même temps que le grand mérite de M. N. de Garies Davies.

George Foucart.

1) Voir la note 2 de la page 193.

2) C'est bien l'édifice dont Lepsius avait retrouvé les traces (texte, II, p. 124) et qui figure dans l'*Amarna* de Petrie. Sur le fragment du British Museum cité plus haut, voir encore ce qui en est dit par Bryant et Read, *P. S. B. A.*, XV, note 6, p. 213-215 ainsi que dans Brugsch, *Geschichte*, 428. Il est évident, d'autre part, que l'édifice figuré pl. XXX de ce même tome est le temple funéraire d'Amenôthès IV et de Nofrititi; ce qui porte au moins à cinq le nombre des sanctuaires de ce type, sans parler des temples ordinaires d'Atonou.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

L. R. Farnell. — **The evolution of Religion, an anthropological Study**. — Londres, William et Norgate, 1905; 1 vol. in-8° de 234 pages.

M. Farnell a atteint d'emblée une légitime notoriété, il y a dix ans, par un premier volume sur les Cultes des États grecs (*Cults of the greek States*) dont un compte-rendu élogieux a paru dans la *Revue* de 1887 et dont le second volume n'a pas cessé d'être attendu avec impatience dans le monde de l'érudition. Pour le moment il s'entretient la main en publiant sous le titre, un peu général, de « l'Évolution de la Religion » quatre conférences qui se rapportent respectivement à l'emploi de la méthode comparative, aux rites de la Purification et à l'histoire de la Prière.

La question de méthode dans les études d'hiérographie comparée est toujours intéressante, surtout quand le sujet est traité avec la compétence et l'originalité qu'y apporte M. Farnell. Le premier Essai est consacré à faire valoir les avantages de ce que l'auteur appelle la méthode anthropologique, c'est-à-dire le procédé qui consiste à chercher parmi les croyances et les rites des populations non civilisées les antécédents et même l'explication des phénomènes religieux propres aux peuples civilisés. Sans doute on a quelque peu abusé de cette méthode comme de toutes les méthodes en général. Mais ce n'est pas une raison pour en contester la valeur. M. Farnell après avoir exposé les services qu'elle rend à l'histoire des religions, nous met en garde contre trois abus qui s'y rencontrent. En premier lieu il ne faut pas perdre de vue qu'il s'est introduit, dans les religions des peuples civilisées, des éléments et des combinaisons dont la présence ne peut s'expliquer par les raisonnements des races incultes. En second lieu, il faut admettre que l'ensemble des faits caractéristiques de l'état sauvage chez telle ou telle population, n'a pas dû se produire nécessairement partout. Enfin — et ce n'est pas l'observation la moins importante — avant de suppléer aux lacunes qui existent dans l'histoire d'une croyance ou d'une institution chez un peuple particulier à l'aide de renseignements puisés un peu partout, il convient de faire d'abord appel aux traditions en vigueur chez les ancêtres ou les voi-

sins immédiats de ce peuple. C'est ce que l'auteur nomme *adjacent anthropology* : « Celui qui étudie la religion et la mythologie des Hellènes peut avoir finalement à errer dans l'Australie centrale et parmi les sentiers perdus de l'Amérique, mais il doit préalablement explorer les régions méditerranéennes et les pays de l'Asie antérieure ». — La remarque est très juste ; toutefois on peut se demander si, dans ces conditions, l'anthropologie « adjacente » n'est pas tout simplement de l'histoire?

Suivons maintenant l'auteur dans les applications qu'il fait de sa méthode à l'histoire comparée de la Purification et de la Prière.

Parmi tous les sauvages connus, certains actes passent pour produire une souillure, certaines choses pour engendrer un péril par simple contact. Tels sont les phénomènes de la génération, de la naissance et de la mort ; l'écoulement du sang par une cause quelconque ; l'absorption de certaines nourritures; l'apparition de certaines maladies. D'autre part, il existe des agents qu'on investit arbitrairement d'une influence cathartique et qu'on croit de nature à contrebalancer l'action des substances ou des actes impurs ; tels : l'eau qui absorbe les impuretés ; le feu qui les dessèche ; plusieurs substances odorantes, etc.

M. Farnell suggère que cette double conception est antérieure à l'apparition même de l'animisme ; car, fait-il observer, elle ne suppose pas nécessairement « une croyance définie (*an articulate system of belief*) dans un monde de revenants ou d'esprits » ; témoins les répugnances injustifiables que les animaux supérieurs manifestent à l'égard de certains objets. — On pourrait répondre que si, chez le sauvage, ces répugnances sont également instinctives, elles n'en sont pas moins conscientes et associées à des raisonnements. La question est de savoir si, parmi ces raisonnements primitifs n'a pas figuré tout d'abord la personnification des influences malfaisantes et dangereuses. L'auteur admet, du reste, que l'animisme est intervenu très vite : on s'est imaginé que les actes ou les objets suspects dégageaient ou engendraient des esprits malfaisants.

Cependant les conséquences de la souillure ne menacent pas seulement celui qui l'a contractée. Le péril qu'il encourt peut s'étendre, par voie de contagion, à tous ceux qui l'avoisinent. Il importe donc de lui faire éviter tout contact avec les autres membres de la communauté. De là les tabous individuels et temporaires, l'isolement des accouchées ; les symboles de deuil qui servent à faire reconnaître de loin les parents d'un défunt ; l'identité originaire de l'*impur* et du *sacré*, ces deux notions se ramenant à celle d'infection ou de possession par les esprits, etc. — Ou bien, il faudra, par certaines cérémonies, faire disparaître la souillure qui menace de devenir un danger public. D'où les procédés de purifica-

tion, les *dé-tabouages*. Ces procédés consistent en général dans l'application de substances purificatrices, qui, elles aussi, suivant M. Farnell, semblent d'abord avoir agi par elle-mêmes, sans impliquer nécessairement l'intervention d'une puissance extérieure. — Ou, encore, on choisira, comme bouc émissaire, un objet, un animal, un homme dont on se débarassera après l'avoir chargé des miasmes dégagés par tous les actes qui engendrent une contamination.

Finalement, la notion de pureté s'associe au culte des dieux principaux. C'est pour leur plaire ou leur ressembler quil faut être pur. De là les jeûnes, la communion, le célibat des prêtres, la confession des péchés et d'autres institutions encore qui ont trouvé place dans la plupart des grandes religions.

Au début, la pureté n'a aucun lien avec la morale ; elle est exclusivement mécanique ou rituelle. Si le meurtrier doit être purifié, c'est parce qu'il a répandu le sang et à cet égard on ne fera pas de différence entre le meurtre volontaire et le meurtre involontaire. Néanmoins la crainte de la contagion qui en résulte amène la communauté à poursuivre certains attentats, et ainsi est peut-être né le droit pénal. D'un autre côté, les progrès de ce droit sont plus ou moins entravés par la croyance que le coupable peut se faire absoudre à l'aide de certaines cérémonies. Peu à peu, cependant, on admet que le repentir est un élément nécessaire de la purification. Enfin on arrive à reconnaître que les rites sont d'une efficacité secondaire et que la pureté réside exclusivement dans l'état du cœur. Un des mérites de ce Mémoire, c'est que l'auteur nous montre, par des exemples nombreux et bien choisis, non seulement que les rites purificatoires sont presque partout les mêmes, mais encore que leur évolution tend à se poursuivre dans des conditions identiques.

L'Essai sur la Prière est surtout une histoire des rapports entre la prière et l'incantation. Les hommes, dans leur attitude vis-à-vis des puissances surhumaines, ont-ils débuté par la propitiation ou la conjuration? L'auteur ne prétend pas trancher la question. Cependant, dût-on m'accuser de lui faire un procès de tendances, je ne puis m'empêcher de le soupçonner d'accorder ses préférences à la priorité de la magie. En réalité, comme Léon Marillier et bien d'autres l'ont formellement montré, le sauvage traite les êtres surhumains ainsi que l'expérience lui a appris à traiter les êtres humains, en employant, suivant les cas, la prière, la flatterie, l'hommage, l'intimidation, la suggestion, la coaction. Lorsqu'il s'agit des dieux, il est naturellement tenté de mélanger ou plutôt de juxtaposer ces procédés, dans l'incertitude où il se trouve sur le point de savoir quels seront les plus efficaces. M. Farnell nous apporte des exemples

nombreux de ce mélange qui a laissé des traces jusque dans les religions les plus avancées. Mais il nous montre en même temps comment la part faite à l'incantation s'est graduellement rétrécie avec les progrès de la raison et de la piété; tant qu'enfin les tentatives conjuratoires deviennent des attentats à la majesté divine.

De son côté, la prière proprement dite ne vise d'abord que l'obtention de biens matériels. Tout au plus y aurait-il lieu de distinguer entre la prière qui a un but simplement personnel ou égoïste et celle qui vise le bien de la communauté. A un niveau supérieur, on ne demande plus que des biens moraux ou spirituels, par exemple la force de résister à la tentation. Ensuite on se rend compte que la Divinité doit mieux savoir ce qui convient à chacun, et la prière n'est plus qu'un appel général à la Providence, un acte de confiance et d'assentiment. Enfin apparaît la conception — exprimée par certains philosophes de l'antiquité classique et par certains Pères de l'Église — que la prière ne doit pas être une demande d'avantages quelconques, mais une effusion de l'âme cherchant à entrer en communion avec la Divinité. On peut se demander avec M. Farnell jusqu'à quel point cette spiritualisation de la prière n'a pas été amenée par la conviction croissante que les lois de la nature ne peuvent pas être modifiées pour satisfaire les vœux ou même les désirs de l'individu. Il n'en est pas moins vrai, comme il le fait également ressortir, qu'en attribuant à la prière le don d'amener une union intime du fidèle avec la Divinité, on en revient indirectement à la notion primitive : que la prière ou plutôt l'incantation peuvent aider l'homme à s'assimiler la puissance surhumaine. — Il est impossible d'entrer dans l'examen détaillé des faits sur lesquels l'auteur appuie ses déductions. Mais si certains points restent matière à controverse, il est certain que sa méthode jette un jour nouveau sur des formules et des rites jusqu'ici insuffisamment expliqués de l'antiquité classique. GOBLET D'ALVIELLA.

ALBRECHT DIETERICH. — **Mutter Erde.** — *Ein Versuch über Volksreligion.* — Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 1905. — VI et 123 pages in-8°[1].

M. Albert Dieterich vient de consacrer à toutes les croyances et coutumes relatives à la terre-mère, un travail dont quelques parties étaient

1) La Revue a déjà publié dans le n° 3 du tome LII (pp. 426-430) un compte-rendu du livre de M. Dieterich par M. Ad. J. Reinach ; il nous a cependant paru intéressant de donner ce second compte-rendu, les points de vue auxquels se sont placés les auteurs des deux recensions différant très sensiblement.

déjà connues par des articles publiés dans *Archiv für Religionswissenschaft* (7, 1 ss.). Il y a là un bel exemple des importants résultats auxquels un philologue connaissant admirablement l'antiquité classique peut arriver lorsqu'il interprète celle-ci à la lumière des théories que l'étude de toutes les croyances et de toutes les coutumes des hommes de tous les temps permet de dégager. Grâce à cette excellente méthode, M. D. a écrit des pages très suggestives sur tout ce qui concerne la maternité de la terre chez les Grecs et les Latins, et plus spécialement sur les mystères. Si la valeur de son ouvrage est très grande en ce qui concerne l'histoire des religions de l'antiquité classique, il n'en est pas absolument de même toutefois en ce qui concerne l'histoire générale des religions. D'abord, à cause même du point de départ de ses recherches, le désir d'éclairer ce qui reste obscur dans les cultes secrets de l'antiquité classique, l'auteur a été insensiblement amené à ne voir que les idées dont il constatait des traces dans les religions de la Grèce et de l'Italie. En second lieu, M. D. a été trop souvent hypnotisé par la croyance qu'il cherchait à mettre en relief, et il l'a vue plus d'une fois là où, à mon avis, elle ne se trouve pas, ou ne peut se trouver qu'à titre d'explication secondaire ou tertiaire de rites devenus inintelligibles. Voulant justifier les réserves que je viens de faire, je continuerai par quelques considérations générales et quelques critiques de détail pouvant être utiles à ceux qui voudront reprendre les problèmes étudiés par M. Dieterich, et, j'imagine, à M. D. lui-même, s'il se décide un jour à une refonte de son travail.

A lire M. Dieterich, il semblerait que les hommes n'ont jamais eu d'autre conception de la Terre que celle dont il a entrepris l'étude. Il s'en faut de beaucoup. L'idée de la Terre-Mère est plus spécialement européenne. Je suis convaincu que beaucoup de peuples ont considéré l'ensemble de la terre comme le corps d'un être gigantesque sur le dos duquel, — tels les poils et les parasites d'un quadrupède —, vivaient les plantes et les animaux. Il me paraît bien toutefois qu'il ne faut exagérer, ni l'antiquité, ni l'importance de cette conception. Je considère comme très sage l'avis exprimé à ce sujet par Girard de Rialle dans les termes qui suivent[1] : « Il faut... que la faculté de généralisation soit déjà assez puissante pour que l'esprit se figure le sol qui nous porte, et du sein duquel sortent toutes les plantes, comme un tout, comme un être immense. Le culte des montagnes, celui des rochers, celui de certaines localités particulières... suffisent amplement aux premières hypothèses mythologiques de l'homme, et ce n'est que plus tard, alors que

1) *Mythologie comparée* I, 168.

l'intelligence lui permet d'embrasser et de comprendre ce vaste ensemble de faits, de phénomènes ou d'objets, qu'il arrive à se figurer la terre comme une entité précise qu'il se représente généralement sous la forme féminine et dont la fonction principale lui paraît être celle de la maternité. » Je trouve une confirmation de cette façon de voir dans les explications données des tremblements de terre[1]. Ils sont assez rarement attribués à des mouvements de la terre considérée comme un être vivant. La plupart des légendes nous disent que la terre est secouée de temps à autre par un animal qui se trouve en dessous; tantôt cet animal est considéré comme le porteur de la terre; tantôt le sol est considéré comme une sorte de plancher placé au dessus d'une sorte de cave où habite l'animal dont les mouvements amènent les tremblements de terre. Ceux qui ont imaginé ces explications ne pouvaient croire très fermement à la vitalité de l'ensemble de la croûte terrestre. Me ralliant d'ailleurs au raisonnement de Girard de Rialle, j'ajouterai qu'à mon sens, la croyance à la vitalité de la terre suppose des réflexions qui n'ont pu guère être faites que par des peuples très intelligents, comme les Égyptiens, les Grecs ou les Scandinaves. Un texte remarquable à ce point de vue me paraît même mériter d'être cité ici : c'est un paragraphe d'un texte écrit en plein moyen âge, le prologue du Gylfaginning[2], où l'auteur, véritable précurseur des recherches modernes, reconstitue comme il suit les bases de la croyance qui nous occupe : « Les hommes, en méditant sur ce qu'ils voyaient, cherchèrent à deviner comment il se faisait que, sous une enveloppe différente, la terre, les quadrupèdes, les oiseaux, avaient la même nature. Si on creusait un puits sur de hautes montagnes, on y trouvait de l'eau aussi promptement que dans les vallées les plus profondes ; on observait les mêmes phénomènes chez les animaux : leur sang jaillissait avec une égale vivacité de la tête et des pieds. La terre avait encore une autre propriété : tous les ans elle se couvrait de plantes et de fleurs, que la même année voyait croître et se flétrir ; une remarque semblable avait été faite pour les quadrupèdes et les oiseaux ; leurs poils, leurs plumes, poussaient et tombaient tous les ans. Une troisième propriété de la terre, c'est qu'en l'ouvrant avec la bêche on y faisait croître des végétaux. Les hommes

1) Cp. Tylor *Civilisation primitive*, tr. fr., I, 418-420 (il est reproduit et complété par Sébillot dans *Revue des Traditions populaires*, 2. 96-102) ; Andrée *Ethnographische Parallelen* 1, 100-102. Je n'ai pu lire encore l'article consacré aux tremblements de terre par M. Lasch dans *Archiv für Religionswissenschaft* 5 (1902), 236-257 et 367-383.

2) Je ne le connais que par la traduction française qu'en a donnée Mlle Du Puget : *Les Eddas* (Paris, sans date), 2-3.

comparèrent donc les montagnes et les pierres aux dents et aux os des créatures ; ils pensèrent que, sous différents rapports, la terre était un corps vivant ; qu'elle était extrêmement vieille et très vigoureuse. Elle donnait la vie à tout, et recevait dans son sein tout ce qui mourait. C'est pourquoi ils lui donnèrent un nom, et dirent qu'ils sortaient d'elle ». Il va de soi que je n'entends pas dire que ces lignes reproduisent exactement le raisonnement ancien, mais seulement que ce raisonnement était de nature analogue[1].

La croyance à la vitalité de la terre n'implique pas croyance à la forme humaine de l'animal qui la constitue : pour certains Peaux-Rouges, la terre est la carapace d'une grande tortue[2] ; l'opposition à l'introduction des chemins de fer en Chine vient de l'inobservation par les ingénieurs européens des précautions que doit prendre tout constructeur chinois pour ne pas briser les vertèbres du dragon terrestre[3].

La croyance que la terre est un être humain peut se présenter sous deux formes : pour un grand nombre de peuples, la terre est une géante et le ciel un géant qui, jadis accolés, ont été séparés l'un de l'autre : mais il y a une variante notable de cette légende : dans l'Egypte ancienne, c'était la terre qui était un géant et le ciel qui était une géante, géante remplacée par une vache gigantesque, dans le cas où il n'y avait pas opposition au géant terrestre[4].

Beaucoup de raisonnements de M. Dieterich sont fondés sur la croyance qu'auraient eue tous les peuples de l'Europe, sinon du monde entier, à la situation souterraine du monde des morts. Je ne suis d'abord pas du tout convaincu de la très grande extension de cette croyance. En Europe même, nous trouvons des traces de croyances très différentes : le monde des morts placé au delà de la mer, ou bien sous la mer, ou bien sur la terre elle-même, — mais très loin, au delà d'une certaine rivière, par exemple, — ou bien à la voûte céleste, où les âmes, mouches lumineuses, allaient rejoindre les autres mouches lumineuses, les

1) En corrigeant l'épreuve de cette page, je constate que le passage cité se rattache par une tradition lettrée à des spéculations de Platon et de Philon, sur l'identité du microcosme et du macrocosme (cp. E. H. Meyer *Die Eddische Cosmogonie*, Freiburg i B, 1891, p. 78). Raison de plus pour ne pas voir dans l'explication une de ces idées primaires qu'on peut également rencontrer au Congo au ou Kamtchatka!

2) Je crois ainsi donner le vrai sens du fait relevé par Tylor *Ibidem* 1, 419.

3) Cp. *Bulletin de Folklore* 2, 178-9 relatant un fait que l'on trouvera signalé de plus, mais en termes moins corrects, dans W. Meischke Smith, *Croquis chinois*, trad. de P. Delinotte, Paris, Flammarion, s. d., p. 69.

4) Maspero *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique* 1, 129 et 169.

étoiles. En second lieu, la croyance à la situation souterraine du monde des morts, n'implique pas nécessairement la croyance à la vitalité de la terre. Croire que le monde des morts est en dessous de la terre, c'est admettre que la terre est comme un premier étage et qu'en dessous de ce premier étage il y a un rez-de-chaussée tout semblable, éclairé, soit par un autre soleil, soit par notre soleil pendant son absence nocturne. L'idée que la matière séparant les deux étages est le corps d'un être vivant est même assez peu compatible avec cette conception de l'autre monde.

Dans un chapitre qui sera imprimé dans un prochain fascicule, je crois avoir correctement expliqué, comme un cas de prescription d'usage récent, le rite consistant à enlever un moribond de son lit pour l'étendre par terre sur de la paille afin qu'il meure comme ses ancêtres au temps où il n'y avait pas de lit. Cette explication m'a paru préférable à celle que M. D. avait présentée. Afin de permettre au lecteur de juger, je restituerai comme il suit l'argumentation de M. D. Il est parti de l'usage allemand tel que celui-ci avait été signalé par Wuttke, mais en omettant de remarquer deux mots essentiels : *auf Stroh* « sur de la paille » ; les exemples nouveaux qu'il a relevés de l'usage ne parlant pas d'une litière de paille ou de tout autre équivalent de matelas[1], il a été amené à chercher l'explication du rite, non pas dans le retrait du lit, mais dans la mise en contact du corps du mourant avec la croûte terrestre, et il a été confirmé dans ce point de vue par ce fait qu'en Thuringe le moribond n'est pas tiré de son lit et qu'on lui met sur la poitrine une poignée de terre[2], laquelle semble représenter la croûte terrestre sur laquelle on s'abstient de le placer. L'essentiel du rite consistant pour M. D. dans le contact entre le moribond et le sol, il en a conclu que ce contact avait été imaginé afin de permettre à l'âme venue de la terre de retourner de suite sous la terre dans le monde des morts. Toute cette interprétation que M. D. donne ainsi d'une série de faits repose en dernière analyse sur le sens qu'il attribue à un seul fait, le fait thuringien. Mais doit-on accorder à ce fait le sens qu'il lui donne? Faut-il y reconnaître une manière de respecter la coutume d'étendre le moribond sur le sol, c'est-à-dire un subterfuge imaginé par des hommes qui, par pitié pour les souffrances d'un agonisant, n'avaient pas voulu le tirer de son lit? Cette interprétation ne serait pas inconciliable avec la théorie que j'ai proposée ; il se peut, en effet, que, dans une région déterminée on ait fini par croire

1) L'absence de mention d'un équivalent de matelas dans certains exemples me paraît être dans beaucoup de cas un simple laconisme de rédacteur n'envisageant que le retrait du lit.

2) Wuttke *Deutsche Volksaberglaube der Gegenwart* ² § 724.

que l'usage avait pour but de mettre le corps du mourant en contact avec la terre. Je doute toutefois que nous soyons ici en présence d'un subterfuge. S'il y avait rapprochement fictif du corps et du sol, ce n'est pas sur la poitrine du moribond, c'est sous son dos qu'on placerait la poignée de terre qui doit représenter le sol. Je me demande même si nous ne sommes pas plutôt en présence d'un usage trop sommairement décrit. La terre placée sur la poitrine de l'agonisant ne serait-elle pas de la terre bénite, notamment de la terre de la première pelletée jetée dans la fosse lors d'un enterrement[1]? Cette terre bénite, au même titre que les cierges placés autour de l'agonisant[2], servirait à écarter le démon qui guette son âme et pourrait se placer sur sa poitrine pour l'enlever[3]. Quelle que soit, d'ailleurs, l'interprétation préférée de l'usage d'étendre le moribond sur le sol, j'estime que c'est à tort que M. D. (p. 28-9) a vu une confirmation de sa thèse dans un usage danois relevé et expliqué comme il suit par M. Nyrop: pour guérir une personne ensorcelée, il faut la faire descendre dans une fosse [en laissant la tête au dehors, j'imagine, de façon qu'elle ne soit pas asphyxiée], couvrir son corps de terre, labourer cette terre, la semer et la herser; l'usage aurait pour but de faire retourner l'ensorcelé dans le sein de la Terre-Mère, d'où il sortirait ensuite pour naître à une vie nouvelle. Je ne puis voir autre chose ici qu'un moyen de tromper la mauvaise âme qui s'est introduite dans le corps du malade; on lui fait croire à un enterrement pour la décider à s'en aller, menace dont l'effet pouvait paraître d'autant plus considérable, que l'on devait croire en Danemark comme ailleurs[4], que l'âme mauvaise était l'âme même d'un sorcier et que celui-ci avait à la reprendre s'il voulait continuer à vivre. L'enterrement fictif n'est qu'un des nombreux rites imaginés pour tromper les esprits.

Dans des pages excellentes (6 ss.), M. D. a groupé un grand nombre d'exemples, dont plus d'un n'avait pas été remarqué, de l'usage très répandu autrefois en Europe, et qui a laissé de nombreuses traces, de déposer pendant quelques instants sur le sol l'enfant qui vient de naître. M. D. voit dans ce rite une consécration à la Terre-Mère et comme une attestation de la croyance que l'enfant viendrait de la terre. Son inter-

1) Cp. *Bulletin de Folklore* 2, 363, n° 137.

2) Cp. Wuttke, *Ibidem*, § 723.

3) Dans une variante du motif médiéval de l'agonie du mauvais riche, variante que je ferai connaître par une reproduction dans un article consacré ici même à la représentation des âmelettes, le démon s'est placé sur la poitrine du mourant et se saisit de son âme au moment où celle-ci sort de la bouche.

4) Cp. *Revue de l'histoire des religions* 51, 17 n. 1.

prétation m'a paru si douteuse que j'en ai cherché et en ai trouvé une autre. Le lecteur pourra la lire dans un chapitre qui sera imprimé ici même dans un prochain fascicule. Je préfère croire que, si l'enfant est déposé sur le sol, c'est parce qu'il a été un temps où toute femme s'accouchait sur le sol et que le jour où un progrès du confort a permis un autre mode d'accouchement, on a eu des raisons de rétablir pour quelques minutes l'ancienne position de l'enfant à son entrée dans le monde. Mon explication me semble avoir sur celle de M. D. le mérite de la simplicité. Toutefois, de ce que le rite me paraît être le débris d'un usage inévitable plutôt qu'un geste dérivé d'une croyance, il ne s'ensuit pas que je me refuse à admettre que dans telle ou telle région, il aurait été mis en rapport avec l'une ou l'autre conception relative à la terre. Il se peut parfaitement, que chez des peuples ayant un culte assez développé de la Terre-Mère, comme les Grecs et les Latins, on ait expliqué, comme M. D. l'a fait, un geste dont on ne comprenait plus l'origine. Il paraît, d'autre part, bien certain que dans l'Extrême-Orient, le rite s'est conservé avec une forme spéciale déterminée par une théorie philosophique. M. D. (p. 8, n. 1), nous apprend qu'un sage confucien du XVII[e] siècle voit dans l'ancienne coutume de laisser pendant deux ou trois jours sur le sol une petite fille qui vient de naître, un symbole de la subordination de la femme à son mari. La mise en contact du nouveau-né et de la terre ne s'applique plus ici qu'aux filles, parce que la philosophie chinoise a rattaché tous les êtres, soit à l'élément mâle dont le principal est le ciel, soit à l'élément femelle dont le principal est la terre. Le dépôt de la petite fille sur le sol ne rappelle pas une filiation, mais une identité de sexe ; et l'on y voit un symbole d'une règle morale : la femme doit être subordonnée à son mari comme la terre au ciel.

Eugène MONSEUR.

W. SCHENCKE. — **Amon Re.** — *En studie over forholdet mellem enhed og mangfoldighed under udviklingen af det ægyptiske gudsbegreb.* — Christiania, 1904, VII-368 pages 4°.

La préface et les deux index sont imprimés. Le gros de l'ouvrage, avec les très nombreuses citations en hiéroglyphes, est reproduit par la lithographie d'une écriture parfaitement égale et lisible.

Pour rendre pleine justice à cet important ouvrage, dû à un disciple

du vénérable doyen de l'Égyptologie à Christiania, M. Lieblein, il faudrait un égyptologue. Pour ma part, je suis forcé de laisser de côté toute discussion philologique, et à m'en tenir uniquement à ce qui concerne l'histoire religieuse. Mais c'est là le but principal de l'ouvrage, qui s'appelle « Une étude sur les rapports entre l'unité et la pluralité dans le développement de l'idée de la divinité en Égypte ». On reconnaît dans les grandes lignes les vues de M. Lieblein sur l'évolution de l'ancienne religion de l'Égypte. Mais le livre de M. Schencke est en même temps un beau témoignage de l'énergie et de l'étendue de ses recherches.

L'ouvrage se divise en trois parties : I, Prolégomène. II, Les groupes de dieux. III De la pluralité à l'unité.

Dans les prolégomènes, sur l'évolution de la religion en général et de celle de l'ancienne Égypte en particulier, je relève quelques pages sur les « Sondergötter » ou « dieux départementaux » de la foi populaire en Égypte. L'auteur en cite quelques exemples. Un jeune historien de la religion suédoise, M. Segerstedt, à présent maître de conférences (docent) de l'histoire des religions à l'université de Lund, a attiré l'attention sur de semblables divinités départementales, bien connues par le livre de M. Usener, dans les religions babyloniennes et assyriennes, par son livre intitulé « Till fragau om polyteismeus *uppkomst* », Stockholm 1903. Il me semble, que les dieux départementaux, tout comme les divinités des *indigitamenta* à Rome, ont été particulièrement le propre de l'agriculture.

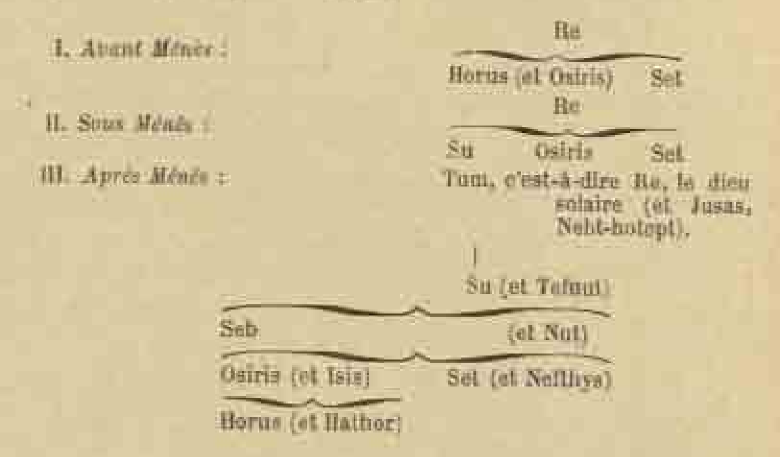
Le deuxième chapitre traite des groupements divins en trois êtres, les Triades bien connues, mais aussi en deux et en quatre. Et les *ennéades*, qui ont joué un rôle si important dans les études égyptiennes, M. Schencke y consacre plus de cent pages d'une analyse détaillée et aussi complète que possible. Sa conclusion est négative : neuf n'est pas un nombre primitif, ni caractéristique. Le signe hiéroglyphique de dieu répété neuf fois devant une énumération de divinités égyptiennes veut dire tout simplement : trois fois trois dieux c'est-à-dire plusieurs fois plusieurs dieux, le pluriel pouvant être exprimé par trois fois le signe de l'objet dont on veut désigner le pluriel. Si on met trois fois le signe de ville, cela veut dire « des villes » etc. En effet, le signe de dieux répété neuf fois peut se rencontrer par exemple devant une énumération de huit divinités. M. Schencke a réuni cinquante listes de dieux, qu'il a ordonnées autant que possible d'après la chronologie et qu'il a comparées ensuite. Parmi ces cinquante énumérations de divinités il n'y en a que neuf qui comportent le nombre neuf ; et les neuf divinités

ne sont nullement les mêmes dans les neuf différentes listes. Elles ne forment pas non plus un noyau constant dans les listes qui portent un nombre plus considérable de dieux. Il y a, en effet, un noyau plus ou moins constant qui se retrouve dans le même ordre dans la plupart des listes, soit Šu, Tefnut, Seb, Nut, Osiris, Isis, Set, Nefthys, Horus. Mais ces neuf divinités n'apparaissent nulle part comme une « ennéade », mais seulement dans des combinaisons différentes. Il est à espérer que la question des « ennéades » égyptiennes va être reprise d'une façon définitive après la discussion si précise et si explicite du savant norvégien.

Il est bien avéré que l'organisation des dieux d'abord dans des hiérarchies plus ou moins arrêtées, et leur union ensuite dans une unité plus ou moins panthéiste, sont dues à deux facteurs principaux : la politique et la tendance unificatrice de l'esprit humain. De ces deux facteurs M. Schencke donne la prépondérance au premier, à l'histoire politique des nomes et des peuplades de l'Égypte, quand il s'agit de comprendre l'organisation des panthéons égyptiens. En continuant une pensée, exprimée par M. Lieblein dans *Nordisk Tidskrift*, 1901, en la modifiant et la complétant, M. Schencke recourt à la politique même pour expliquer le groupe der Šu, Osiris, Horus et Set. Ce dernier dieu, dont les origines semblent bien énigmatiques, serait originairement, comme on l'a prétendu, une divinité sémitique : le dieu préféré du pays, au nord de l'Arabie, désigné, selon M. Winckler et d'autres, par les Sémites sous le nom de *Musri*. Le même nom s'appliquait à l'Égypte centrale, siège de la haute civilisation la plus ancienne autour du Nil. Ces deux *Musri*, le nord de l'Arabie et le nord et le centre de l'Égypte seraient donc *Musrajim* au duel. Ce duel ne viserait donc pas les deux Égyptes, celle du sud et celle du nord. Le Musri autour du Nil était, selon M. Schencke, le pays de *Horus*. Voilà Set et Horus mis ensemble déjà dans des textes appartenant à l'ancien royaume. Ensuite parait Ménès avec ses hordes barbares du midi pour conquérir les populations plus civilisées. Il mena avec lui son dieu national Šu et Osiris, qui aurait pénétré du nord jusqu'aux tribus du midi. Voilà l'union des quatre dieux : Šu, Osiris, Horus et Set. Mais le dieu des vainqueurs, Šu, a refoulé le dieu des vaincus, Horus. Je me borne à relater l'hypothèse de l'auteur sans la discuter. On voit, comme cette hypothèse est presque diamétralement opposée à l'idée développée ici même il n'y a pas longtemps par M. Naville dans sa remarquable exposition des origines égyptiennes. Selon ce juge si compétent, l'élé-

ment conquérant serait venu sous Ménès de l'Arabie en apportant une civilisation supérieure sous certains rapports et en ayant Horus pour divinité principale.

Le tableau suivant montre, comment M. Schencke envisage la formation du panthéon principal de l'Égypte.



Le troisième chapitre traite du « monothéisme », fondé sur la spéculation des prêtres aussi bien que sur les événements politiques. Avec Amon, le dieu de Thèbes, considéré comme une révélation de Re, de l'ancien dieu solaire, c'est-à-dire Amon-Re, la notion de la divinité prend un caractère monothéiste, en sorte que les dieux multiples finissent par être considérés comme des membres ou bien comme des noms de l'être divin un et éternel. La divinité est élevée bien au-dessus des « dieux ». M. Schencke apporte à l'histoire de ce développement mainte remarque intéressante et mainte observation juste. Il y a de bonnes raisons pour supposer que la théologie de Hermopolis y a joué un rôle aussi bien que celle de Héliopolis.

J'ai été un peu étonné de voir que M. Schencke considère les efforts autocrates et révolutionnaires du pharaon Amenhotep IV au profit de son dieu favori, le disque du soleil, comme l'achèvement et le point d'arrivée de la tendance monothéiste en Égypte. Sans doute, le roi-théologien a été fortement influencé par la théologie héliopolitaine. Cela ressort à l'évidence de l'hymne bien connu des tombeaux d'El Amarna. Mais sa revendication violente de tous les droits pour une divinité envisagée sous un aspect aussi directement naturiste qu'Aten-Re me semble être plutôt une décadence et une étroitesse en comparaison des spécu-

lations panthéistes des prêtres d'Amon-Re. Un tel monothéisme solaire est au point de vue religieux beaucoup plus pauvre qu'un panthéon polythéiste, comme M. Tiele l'a justement remarqué.

Quelques mots par ci par là montrent que M. Schencke est porté à partager l'opinion de M. Winckler que « l'idée monothéiste, étrangère tout d'abord aux tribus d'Israël et de Juda, leur a été apportée des grands centres de la civilisation ».

Nous sommes avides de tout ce qui peut jeter quelque lumière sur l'origine de la monolâtrie des tribus mosaïques qui a abouti à un monothéisme si différent de celui exprimé par les beaux hymmes du musée de Bulaq et d'El Khargeh. Et la tradition qui met Moïse en rapport avec l'Égypte a fait couler, surtout il y a cent ans, des flots d'encre sur l'origine égyptienne du Yahvisme mosaïque. Pour moi, je suis frappé par le contraste entre l'idée tolérante et large des savants prêtres égyptiens sur la divinité qui se retrouve sous mille noms ou qui se manifeste aux adorateurs par l'un ou l'autre de ses « membres » tout en restant toujours la même, et l'exclusivisme farouche qui défendait sans compromis à quelques tribus nomades tout culte excepté celui de Yahvé, tout en admettant l'existence réelle des dieux des autres. En tout cas le problème reste ouvert, et M. Schencke n'a fait qu'y toucher sans parti-pris dogmatique.

Ne mettra-t-il pas ses recherches à la portée de tous les intéressés par un résumé dans une langue plus accessible ? Sans cela son livre partagera le même sort que l'ouvrage si solidement documenté de M. Brede Kristensen sur les conceptions des Égyptiens sur la vie et après la mort, paru à Christiania de la même façon il y a dix ans, je veux dire le sort de ne pas rendre tout le service qu'il pourrait.

Nathan Soderblom.

Arthur Anthony Macdonell. — **The Bṛhaddevatâ attributed to Çaunaka**, *a summary of the deities and myths of the Rig-Veda*, critically edited in the original sanskrit with an introduction and seven appendices, and translated into english with critical and illustrative notes. — Vol. V-VI of the *Harvard Oriental Series*, edited by *C. R. Lanman* — Cambridge, Mass., Harvard University, 1904, 2 vol. gr. in-8° de xxxvi-200 et xvi-336 p., 15f,40.

M. Macdonell, dont les travaux sont bien connus de tous ceux qui

s'occupent d'études védiques, s'est acquis un nouveau titre à notre reconnaissance par l'édition qu'il vient de donner de la Brhaddevatâ, attribuée à Çaunaka, « Sommaire des divinités et des mythes du *Rg*-Veda ».

Cet ouvrage est étroitement apparenté aux « anukramanî », ou index des auteurs, des divinités et des mètres du Veda; M. Macdonell est particulièrement familier avec cette branche auxiliaire des textes védiques; son édition de la *Sarvânukramanî* du *Rg-Veda*, qui date déjà de 1886, est justement réputée. On ne s'étonnera pas qu'il ait réuni dans la présente édition de la Brhaddevatâ tout ce qui pouvait la rendre définitive au point de vue du texte et pratiquement utile pour les études védiques.

Il a collationné toutes les sources manuscrites existantes, soit 16 manuscrits, dont il a eu 9 sous les yeux et dont les 7 autres étaient connus par l'apparat de l'édition de Râjendralâla Mitra, dans la *Bibliotheca Indica*; il y a ajouté la collation de 7 manuscrits de la *Nîtimañjarî*, qui cite environ 180 vers de la Brhaddevatâ; il critique judicieusement la valeur respective des sources, établit la filiation des manuscrits et les classe en deux groupes, représentant deux recensions : la plus longue, vraisemblablement plus ancienne, contient 133 vers qui manquent dans la plus courte; celle-ci, en revanche, en renferme 18 qui ne figurent pas dans la première. M. Macdonell fait état des deux recensions, car ni l'une ni l'autre ne peut passer pour représenter la Brhaddevatâ originale. Si le texte de la première est plus complet, le texte de la seconde, dans les parties communes, est meilleur et plus conforme en général aux quelque cinquante citations de la *Brhaddevatâ* qu'on trouve dans le commentaire de *Sadguruçisya* sur la *Sarvânukramanî*; néanmoins *Sadguruçisya* cite des passages propres à la recension la plus longue et, une fois, un passage qui ne se rencontre même pas dans tous les manuscrits contenant cette recension; Sâyana cite aussi la *Brhaddevatâ* dans son commentaire du *Rg*-Veda et présente quelquefois une leçon particulière dans des passages où les deux recensions sont concordantes. Ces faits permettent, je crois, de supposer l'existence d'une troisième recension, différente de l'archétype commun des deux que nous possédons. En tous cas, l'utilisation judicieuse de toutes les sources manuscrites, le soin avec lequel M. Macdonell a relevé tous les passages de la *Brhaddevatâ* cités dans d'autres œuvres, notamment la *Nîtimajarî* et *Sadguruçisya*, la probité philologique avec laquelle il a pratiqué les corrections indispensables, lui permettent de donner un texte éclectique dont la teneur présente le plus haut degré de probabilité qu'il soit possible d'atteindre en pareille matière.

Il y a joint une traduction littérale qui se moule admirablement sur la tête, des notes nombreuses qui attestent une profonde connaissance de la littérature védique et de ses entours, et sept index ; des pratîkas (débuts de stances) du *Ṛg*-Veda cités dans la *Bṛhaddevatâ* ; des autorités dont l'opinion y est mentionnée ou discutée ; des hymnes du *Ṛg*-Veda avec les divinités auxquelles appartiennent chaque hymne ou partie d'hymne ; des mythes rapportés par la *Bṛhaddevatâ* ; des passages cités dans d'autres œuvres ; des passages comparables qui se trouvent dans le *Naighaṇṭuka*, le *Nirukta*, l'*Ārṣānukramaṇî*, l'*Anuvâkânukramaṇî*, le *Ṛgvidhâna*, la *Sarvânukramaṇî*, *Sarvânukramaṇî* de la *Vâjasaneyi Saṃhitâ* de Kâtyâyana, la *Bhagavadgîtâ* et l'*Abhidhânacintâmaṇi* de Hemacandra ; enfin des mots et des noms propres sanscrits. L'abondance et la sûreté de l'information font de ces deux volumes un auxiliaire précieux de nos études ; la belle ordonnance des matières, jointe à la clarté et même au luxe typographique auxquels nous a habitués la « Harvard Oriental Series », en faciliteront grandement l'usage. L'édition de Râjendralâla Mitra, vieille de près de quinze ans, incommode, déparée par des fautes nombreuses, des lacunes et un regrettable manque de critique dans le choix des sources, peut disparaître de nos bibliothèques.

Il est regrettable que M. Macdonell n'ait pas cru devoir étendre davantage son introduction et en faire une étude d'ensemble de la *Bṛhaddevatâ*. L'histoire des écoles est à écrire : il serait du plus grand intérêt, dans un travail général, de coordonner et de confronter les enseignements des écoles dont il nous reste des œuvres et aussi les opinions des vieux maîtres, qu'on y trouve si souvent citées et discutées. Sans doute apparaîtrait une remarquable continuité de doctrine et peut-être, en remontant des enseignements plus modernes jusqu'aux maîtres les plus anciens, serions-nous tentés de juger encore plus abrupt le fossé qui nous semble séparer les conceptions des ṛṣis et l'esprit des écoles. Mais d'abord il y aurait grand profit pour l'histoire du védisme à dépouiller les vieux maîtres des sciences auxiliaires du Veda de cette physionomie quasi-légendaire que leur a imposée la piété scolastique et à préciser, dans un tableau d'ensemble où seraient relevées les particularités de chacun, le caractère et l'orientation de leurs enseignements. Ensuite nous devons tenir le plus grand compte de leurs indications quand nous interprétons le *Ṛg*-Veda ; la manière dont ils comprennent le sens des hymnes et les intentions de leurs auteurs a beau nous paraître la preuve d'une inintelligence complète, il faut bien avouer que leurs explications sont parfois d'une convenance singulière, qu'ils nous donnent la clef de

plus d'un mythe obscur et qu'en somme, ils sont les représentants authentiques d'une tradition qui remonte vraisemblablement très haut; rien, sinon notre propre interprétation des hymnes, ne nous autorise à supposer entre eux et les auteurs d'une partie au moins du Ṛg-Veda un intervalle assez grand pour que toute communauté de vues ait disparu entre les ṛṣis et leurs exégètes indigènes. Il y a plus d'une couche de textes dans le Ṛg-Veda : les uns ne se laissent que très péniblement, par des artifices indéfendables, ramener aux théories des écoles en matière de rituel et de théologie; les autres en paraissent directement inspirés. Creuser un abîme entre le Ṛg-Veda et la tradition scolastique, c'est en réalité le creuser entre des hymnes admis à titre égal dans le texte védique, quelquefois entre les parties d'un même hymne; en présence de telles difficultés nous ne saurions priver l'exégèse interne du Ṛg-Veda de ses adjuvants externes pour lui donner comme base unique nos théories sur la religion védique. Non moins grand est le profit à tirer des travaux des écoles pour l'histoire de la saṁhitā du Ṛg-Veda, sur laquelle Bergaigne et M. H. Oldenberg ont déjà jeté une vue si profonde; si jamais on la mène à bonne fin, ce sera en ajoutant à l'étude interne du recueil actuel tout ce que nous avons le droit d'inférer des traces que l'existence de diverses recensions a laissées dans les ouvrages indigènes.

Un livre comme la Bṛhaddevatā a donc son principal intérêt dans les renseignements que nous en pouvons tirer et sur l'évolution des doctrines indigènes et sur la constitution du Ṛg-Veda. Il demande à être rattaché à ses tenants et à ses aboutissants. On trouve dans l'introduction de M. Macdonell deux courts, mais substantiels chapitres sur la date et l'auteur de la *Bṛhaddevatā* et sur la position intermédiaire qu'elle occupe entre le *Nirukta* de Yāska et la *Sarvānukramaṇī* de Kātyāyana. Elle emprunte au premier et prête à la seconde. Kuhn autrefois[1] l'avait déjà remarqué; les preuves qu'en fournissent les tableaux de concordance dressés par M. Macdonell mettent ce point hors de conteste; si cette constatation ne nous fournit pas la date de la *Bṛhaddevatā*, elle permet au moins de la classer dans une série chronologique, ce qui est après tout l'essentiel. L'attribution de l'œuvre à Çaunaka soulève des difficultés : d'une part l'auteur parle quelquefois de lui-même en employant la première personne; d'autre part il cite Çaunaka en compagnie d'autres maîtres et lui donne le titre d'âcârya : il n'est guère admissible que Çaunaka se nomme ainsi lui-même. Mais il est certain qu'à une ou deux exceptions près — et

1. *Indische Studien*, I, 101-120.

encore sont-elles discutables — ce sont les opinions de Çaunaka qui sont enseignées. Attribuer à un maître un ouvrage sorti de son école n'a rien que de naturel dans les mœurs littéraires de l'Inde ; tout le monde accordera volontiers à M. Macdonell que l'auteur est un disciple de l'école de Çaunaka. Qu'il soit de très peu postérieur à Çaunaka, qu'il faille le placer au début du IVe siècle avant notre ère, c'est une opinion plus discutable. Étant prouvé que la *Brhaddevatâ* est antérieure à la *Sarvânukramanî*, la date de cette dernière nous fournirait un terme, si nous la possédions ; M. Macdonell a tenté autrefois[1] de démontrer que la *Sarvânukramanî* est antérieure à la grammaire de Pânini, un des rares ouvrages sur lequel nous possédions des données chronologiques solides, mais le procès reste pendant.

Quoi qu'il en soit, la Brhaddevatâ paraît relativement ancienne si l'on considère sa forme si différente de celle des sûtras, et la parenté remarquable qu'y présentent les récits mythiques avec certains de ceux qui semblent des plus anciens dans le *Mahâbhârata*[2]. Mais en même temps il est impossible de ne pas être frappé de ce qu'un pareil ouvrage suppose de travaux antérieurs : ce n'est pas assez de dire qu'il eût été impossible sans le *Nirukta* ; il n'inaugure ni une doctrine ni une méthode ; il suppose une longue suite de travaux et de discussions d'école qui ont fini par faire porter les différends entre les maîtres sur les plus menues divergences. L'auteur de la *Brhaddevatâ* ne crée même pas le cadre de son exposé ; il emprunte celui d'une anukramanî qui paraît traditionnel[3], quitte à l'accommoder aux fins qu'il a en vue.

1) Dans l'introduction à son édition de la *Sarvânukramanî*, p. VIII.

2) Ressemblance générale de style et aussi de détails légendaires. Ainsi la version que donne la *Brhaddevatâ* de la légende de Trita (III, 132 sq.) se rapproche beaucoup de celle que donne le *Mahâbhârata* (IX, 36, 7 sq.) tandis qu'elle s'oppose par plusieurs détails essentiels à celle que raconte Sâyana (ad *R.-V.* I, 105), rapportant, dit-il, la tradition des Çâtyâyanins, et dont on trouve l'analogue dans le *Jaiminîya Brâhmana* (Oertel, *J. A. O. S.*, XVIII, p. 18) ; c'est la version de la Brhaddevatâ et du Mahâbhârata qui explique le mieux les allusions contenues dans R.-V. I, 105 et même X, 8, 7-8. Une comparaison complète des légendes communes au Mahâbhârata et à la Brhaddevatâ rendrait de grands services. Sieg (*Die Sagenstoffe des Rg-veda und die indische Itihâsatradition*) a touché cette question. M. Macdonell (p. XXIX) n'accorderait pas que la *Brhaddevatâ* ait pu faire des emprunts au *Mahâbhârata* ; s'il assigne à la *Brhaddevatâ* une date fort ancienne, il fait par contre redescendre le *Mahâbhârata* très bas.

3) Probablement celui d'une *Devatânukramanî* citée par Sadguruçisya et que nous ne possédons pas ; elle paraît avoir été un simple index des divinités (V. Macdonell, p. XXVIII).

Or, son objet semble moins de donner un simple catalogue des divinités auxquelles appartiennent les hymnes que de discuter les attributions contestées ou douteuses et de fournir à l'occasion une version nouvelle de certains mythes destinée à étayer ses explications. De là de gros défauts apparents de composition : il faut briser le cadre trop rigide de l'anukramaṇī quand il y a lieu de grouper les hymnes de même nature pour donner une explication d'ensemble ou les comparer entre eux ; puis l'énumération des divinités selon l'ordre des hymnes reprend, amenant des répétitions inévitables ; les récits mythiques, trop peu nombreux à notre gré car ils nous sont particulièrement utiles, sont gauchement intercalés avant l'hymne ou la série d'hymnes auxquels ils sont afférents, et donnent à l'ensemble un caractère décousu et hybride. Le développement est très inégal ; tantôt les indications sont excessivement sommaires, tantôt complaisamment étendues. C'est qu'il s'agit moins pour l'auteur d'être complet — quoiqu'il se pique de l'être — que de compléter et de rectifier ; il veut avant tout préciser et justifier les divergences de son école par rapport aux autres maîtres ; on a remarqué depuis longtemps l'originalité de ses versions en matière de mythes védiques[1] ; presque chaque page mentionne des discussions au sujet des divinités qu'il faut regarder comme afférentes à chaque hymne. L'ouvrage n'est pas le point de départ d'une doctrine ; il est la résultante de longues périodes, de siècles peut-être de controverse scolastique ; il serait imprudent de lui assigner une date trop ancienne.

L'autorité contre laquelle polémique surtout l'auteur de la *Bṛhaddevatā* est celle de Yāska. Tout en prenant pour base l'enseignement du *Nirukta*[2], il le critique sur de nombreux points de détail : théorie de l'origine des noms[3], analyse des mots[4], où il cherche à Yāska des querelles subtiles, souvent sur des étymologies (les siennes d'ailleurs ne valent pas mieux à nos yeux, étant inspirées par la même méthode), sur l'attribution des hymnes à telle ou telle divinité. En théologie il est conservateur ; il en reste à la théorie des trois Agnis : terrestre (Agni), médian (Jātavedas), céleste (Vaiçvānara), d'où la triade divine Agni, Indra, Sūrya, par rapport à laquelle il classe tous les dieux dans son introduction. Il fait

1) Voir notamment Sieg, *loc. c.* et (Pischel)-Geldner, *Vedische Studien*.

2) Il a sur l'enseignement de *Yāska* une autre source d'information que le *Nirukta* ; ainsi VII, 92-93, il combat une opinion de *Yāska* dont on ne trouve pas trace dans le *Nirukta*.

3) I, 23 sq.

4) II, 107 sq.

leur part aux nouveautés admises : « De l'être et du non-être le principe est Prajâpati, car il est le Brahma éternel qui, bien qu'impérissable, est exprimable par la parole[1] ». Mais il se refusera à en tirer la conséquence que les noms de toutes les divinités peuvent appartenir à Prajâpati, car « la tradition veut qu'il n'en possède que huit et c'est sous ces noms seulement que des sacrifices et des oblations lui sont offerts[2] ». Son éclectisme prudent ne va pas jusqu'à admettre des opinions contraires à la tradition quand celle-ci s'appuie sur les usages liturgiques. D'ailleurs c'est le rituel qu'il invoque comme argument suprême dans les cas difficultueux : pour si importante qu'il tienne la connaissance des divinités fondées sur l'étude des formules, il avoue expressément qu'elle doit se subordonner dans tous les cas aux règles du rituel, qui fait loi ; quand il y a désaccord apparent entre le rite et les indications qu'on tire des formules, c'est le rite qui a raison[3]. Il est visible que dès longtemps les rites sont minutieusement fixés et qu'ils commandent les spéculations théologiques beaucoup plus qu'ils ne s'inspirent d'elles.

Néanmoins la *Bṛhaddevatâ* insiste sur cette idée que la science des ritualistes, à elle seule, est insuffisante ; il est nécessaire de lui adjoindre la connaissance des hymnes et des divinités qui y sont afférentes : « Qui connaît les stances (du *Ṛg*-Veda) connaît les dieux, qui connaît les formules sacrificatoires connaît les sacrifices... Qui connaît les divinités des formules (mantrâṇâm)... les dieux agréent son oblation, mais ils n'agréent pas celle de qui les ignore[4]... En murmurant une prière, en offrant une oblation il faut avoir présents à l'esprit le ṛṣi, le mètre et la divinité ; si l'on se trompe sur l'attribution on est privé de leur fruit[5] ». Malheur est prédit à qui se mêle d'enseigner les formules ou même de les réciter sans avoir cette connaissance[6]. C'est là érudition de hotars versés en étymologie, métrique et mythologie. Il semble qu'ils aient eu à protéger leur science contre l'indifférence des praticiens du sacrifice. Cette science apparaît comme singulièrement vaine et artificielle, mais elle leur donne au moins le mérite d'être les gardiens de la pureté du texte canonique ; à ce titre ils ont une égale sollicitude pour toutes les parties du *Ṛg*-Veda, même pour celles que de

1) I, 62.
2) III, 72-74.
3) V, 94-96.
4) VIII, 130-131.
5) VIII, 134.
6) VIII, 135.

simples ritualistes négligeraient, comme hors d'usage. Aussi veulent-ils coûte que coûte répartir sur leurs deux chefs de prière et de louange d'une divinité déterminée toutes les stances du *Rg*-Veda, même les plus rebelles à une classification de ce genre : qu'il s'agisse du dialogue de Viçvamitra et des rivières[1], de l'hymne du joueur[2], leur puérile ingéniosité a toujours une explication prête. Pour reconnaître que les réalités du texte ne peuvent s'accommoder à un cadre si rigide, il faut ou que la tradition les y force[3], ou que vraiment la difficulté soit insurmontable[4]. En regard d'un pareil ouvrage, l'époque où les *rsis* « voyaient » leurs formules paraît bien lointaine ; plus on voudrait le faire remonter haut, plus il faudrait la faire reculer dans le passé.

Sur la position de la *Brhaddevatâ* à l'égard de notre recension du *Rg*-Veda, on trouvera dans les notes de M. Macdonell une ample moisson de renseignements et de références. L'ordre dans lequel la *Brhaddevatâ* range les groupes d'hymnes dans le 1er *mandala* du Rg-*Veda* a été discuté par M. Oldenberg dans ses Prolegomena[5] ; il n'y avait pas à y revenir pour l'instant. Mais on appréciera les renseignements nouveaux qu'apporte M. Macdonell sur les Khilas (suppléments) du Rg-*Veda* dans la *Brhaddevatâ* (chap. 15 de son Introduction). Elle en mentionne 37, que la *Sarvânukramanî*, quoique si étroitement apparentée à la *Brhaddevatâ*, laisse de côté, et dont 7 seulement se retrouvent parmi ceux qu'on lit dans les éditions du Rg-*Veda* d'Aufrecht et de Max Müller. Des trente autres une vingtaine seulement sont mentionnés dans divers ouvrages védiques ; le reste n'est connu jusqu'ici que par la *Brhaddevatâ*. M. Macdonell (p. xxx, n. 8) pense que ces 37 Khilas sont la matière additionnelle de la recension des *Bâskalas* que suit la *Brhaddevatâ* et qu'ils doivent former huit groupes : ce seraient les huit hymnes que les *Bâskalas* passent pour avoir eu de plus que les *Çâkalas*. D'autre part M. Macdonell a eu entre les mains une copie exécutée par feu Wenzel d'une collection de 89 Khilas qui se trouve dans un manus-

1) *Rg-Veda*, III, 33.

2) *Rg-Veda*, X, 34 ; pour ce dernier hymne les divinités sont les dés !

3) Ex. : *Brh. Dev.*, IV, 117-118 admet que *R-V.* III, 53, 21-24 renferme des imprécations : on s'en sert comme d'incantations magiques.

4) Ex. : *Brh-Dev.*, IV, 63-64, à propos de *R-V.*, I, 191 ; l'hymne est ésotérique ; deux explications sont proposées ; quant à la dernière stance l'auteur avoue n'en pouvoir déterminer le caractère.

5) *Die Hymnen des Rigveda*, B. I *Metrische und textgeschichtliche Prolegomena*, pages 258 sq. et 496.

crit du *Ṛg*-Veda acquis au Cachemire par Bühler : cette collection contient presque tous les Khilas connus par ailleurs, avec d'autres nouveaux ; elle est partagée en 5 adhyâyas subdivisés en vargas ; chaque adhyâya est précédé d'une anukramaṇî régulière indiquant le pratîka, le ṛṣi, la divinité et le mètre des hymnes. A supposer que les 37 Khilas mentionnés par la *Bṛhaddevatâ* représentent vraiment la matière additionnelle de la *Bâṣkala-çâkhâ* — ce qui n'est que possible —, il n'en faudrait pas conclure que le surplus ait jamais fait partie du canon d'autres écoles aujourd'hui perdu. Il est peu vraisemblable qu'on ait dépouillé diverses collections canoniques pour en extraire toutes les parties non communes et en former une sorte de *Ṛg*-Veda additionnel. La découverte d'une collection de ce genre prouverait plutôt l'existence d'un certain nombre de textes flottants qui n'étaient jamais entrés dans aucun canon authentique du *Ṛg*-Veda, soit à cause de leur modernité — évidente dans plusieurs cas —, soit parce que ce ne sont que des variantes de textes figurant dans d'autres Vedas et n'appartenant pas légitimement au cycle du *Ṛg*. Au surplus la question a été très clairement exposée par M. Oldenberg[1] ; pour apprécier quels éléments nouveaux apporte à la discussion cette nouvelle collection de Khilas, il convient d'attendre qu'elle ait été intégralement publiée, comme M. Macdonell semble donner l'expoir qu'elle le sera.

Qu'il me soit permis, en terminant, de rendre encore une fois hommage au beau travail de saine philologie védique que nous a donné M. Macdonell ; il fait honneur à la science anglaise.

Félix LACÔTE.

Die Reden Gotamo Buddho's, *aus der Sammlung der Bruchstücke Suttanipâto des Pâli-Kanons* übersetzt von Karl Eugen NEUMANN. — Leipzig, Barth, 1905, 1 vol. gr. in-8° de XII-412 p. — 20 M.

Le Sutta-Nipâta est le cinquième des recueils qui composent le Khuddaka-Nikâya, cinquième et dernière partie du Sutta-Piṭaka qui forme la seconde série de la collection du canon pâli. Comme son nom l'indique, il se compose de fragments où l'on ne saurait chercher un exposé suivi de doctrine. C'est à d'autres collections qu'il faut s'adresser

1) *Prolegomena*, p. 503 sq.

pour trouver des enseignements détaillés. M. Neumann invite le lecteur de sa traduction à avoir sous la main surtout le Majjhima-Nikâya[1], dont souvent telles stances du Sutta-Nipâta rappellent de longs développements. Nous n'avons ici, pour employer le style imagé de M. Neumann, que les couronnements, les chapiteaux, non les bases et les colonnes de l'édifice; il faut cependant les rétablir, si nous ne craignons pas notre peine, pour avoir du plan d'ensemble une vue adéquate, et admirer la majesté du monument.

La poésie du Sutta-Nipâta, quoique souvent verbeuse est assez simple et forte. Il a sur d'autres recueils l'avantage d'avoir mieux échappé aux interpolations, d'être moins entaché de pathos; les « fresques » y sont moins revêtues de « vernis criard. » On comprend que M. Neumann ait cédé à la tentation de le traduire en vers. Je serais mal venu à lui dire qu'une bonne traduction littérale en prose eût mieux fait notre affaire, car la version qu'il en donne est fort exacte, c'est-à-dire aussi exacte qu'on peut l'exiger d'une traduction en vers (l'allemand s'y prête bien mieux que le français) et qu'on peut l'attendre d'un homme qui possède à fond son texte et qui s'est assimilé par une longue fréquentation la plus pure essence philosophique de la doctrine. Tout au plus lui reprocherai-je d'avoir un peu modernisé l'allure générale du style : il n'ignore aucune des ressources de la langue contemporaine; il a apporté dans sa traduction son goût pour le style un peu apprêté dont il use quand il écrit pour son propre compte; mais on ne saurait voir une trahison, même légère, dans le soin qu'il prend de remédier par le fini des détails, à la lourdeur didactique de plus d'une stance. M. Neumann se félicitera si, en donnant de son modèle une image si soignée, il fait aimer davantage un original qu'il a copié avec tant d'amour.

M. Neumann est un enthousiaste : dans l'étude du canon pâli il ne cherche pas seulement des données nouvelles pour l'histoire du bouddhisme, mais un aliment pour le cœur et l'intelligence de l'homme en mal de métaphysique. N'en concluez pas qu'il ne s'adresse pas aux professionnels; son érudition est vaste et précise : l'abondance et la variété de ses notes, les références nombreuses aux autres parties du canon pâli et aussi à la littérature brâhmanique, surtout aux Upanisads, en donnent bon témoignage. Mais il ne lui suffirait pas qu'on

1) Traduit également par M. Neumann : *Gotamo Buddho's Reden, aus der Sammlung Majjhimanikâyo des Pâli-Kanons*. Leipzig, 1896. Il renvoie fréquemment aussi à sa traduction des *Thera- et Therîgâthâ : Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddho's*, Berlin, 1899.

louât en lui des qualités d'érudit. Son principal objet, celui qu'il nous exhorte à poursuivre, c'est de goûter la beauté philosophique de la doctrine et de la poésie qu'elle a inspirée. Aussi ses notes ne s'adressent-elles pas exclusivement au philologue et à l'historien mais à tous les lecteurs cultivés en quête de belles doctrines philosophiques; ce sont notes d'un homme de goût, de lectures nombreuses et variées, qui relève tout ce que ses souvenirs lui fournissent de rapprochements chez les anciens et les modernes; j'imagine qu'il ne lit rien sans souligner au passage tout ce qui rappelle le cher enseignement bouddhique dont il est plein. Anaxagore, Empédocle, Démocrite, Théognis, Platon et Aristote, et aussi Diogène et Marc-Aurèle et combien d'autres défilent dans ses notes (il n'accentue pas les textes, et se contente même de noter un esprit par-ci, par là; pardonnons ce péché véniel!); Virgile, Horace, Pétrone, Lucrèce, voire Ennius arrivent à la rescousse; nous saluons au passage de vieilles connaissances : « Sed fugit interea, fugit irreparabile tempus — ... Genus irritabile vatum. — Omnes eodem cogimur... », sans oublier l'inévitable « Et quasi cursores... » Les modernes ont fourni leur appoint : Gœthe et Shakespeare, et Kant, et Nietzsche et Pope et Léopardi, sans compter les peintres et les musiciens[1].

Pourquoi pas, après tout? Il n'est pas défendu de montrer les mêmes préoccupations morales ou métaphysiques obsédant les esprits de tous les temps, les mêmes solutions imaginées s'exprimant quelquefois par les mêmes formules. Je crois *bien* que pour M. Neumann plus d'un philosophe et d'un artiste s'est trouvé à certains jours bouddhiste sans le savoir; cela n'a rien d'étonnant si l'on fait du bouddhisme une pure doctrine philosophique. On a incontestablement le droit de le voir sous cet angle; mais M. Neumann n'admet pas que le bouddhisme authentique ait pu aussi être autre chose, même originairement. Il y aurait beaucoup à dire sur ce point; mais ce n'est pas le lieu d'instituer une controverse qui n'aurait du reste aucune chance d'amener M. Neumann à transiger. En somme son livre ne peut que contribuer à faire connaître et aimer la pensée indienne; c'est déjà un beau résultat. Je lui souhaite beaucoup de lecteurs et je ne doute pas que les zélateurs allemands du bouddhisme ne lui donnent dans leur bibliothèque la place distinguée dont il est digne.

F. LACÔTE.

1) La littérature française est moins favorisée; en revanche M. Neumann est bien au courant des travaux des savants français et leur rend dans ses notes de justes hommages.

Rai Bahadur Lala Baij Nath. — **Hinduism, Ancient and Modern**, *as taught in Original Sources and Illustrated in Practical Life.* — New Edition, revised and enlarged. — Meerut, Vaishya Hitkari Office, 1905, 1 vol. in-8° de xx-344 p.

A l'origine cet ouvrage se composait pour la majeure partie d'un remaniement des communications faites par l'auteur au Congrès des Orientalistes de Paris (1897) sur la philosophie de l'advaita (monisme) et au Congrès de Rome (1899) sur la situation religieuse de la société hindoue. Il arrive à sa seconde édition, remanié et plus que doublé en étendue; mais le plan et les visées restent les mêmes. M. Baij Nath s'adresse à un double public, européen et hindou : au premier il veut présenter sous un jour favorable un tableau sommaire de l'hindouisme ancien et moderne ; chez le second il veut éveiller l'amour du glorieux passé de l'Inde, le désir de réaliser l'unité spirituelle de la nation, la conscience des maux dont souffre la patrie et la volonté de les guérir ; à tous il veut prouver que le Vedânta est historiquement la plus orthodoxe des métaphysiques, qu'elle reste la plus satisfaisante pour le penseur et la plus salutaire par la nation, qu'en communiant en elle les individus et le pays assureraient leur régénération. Nous accorderons de grand cœur à des ambitions si généreuses la sympathie que réclame l'auteur. Mais à vouloir tant embrasser en un seul volume, le moindre des risques qu'il coure est d'être superficiel ; il ne s'en défend pas, s'adressant au grand public. Un plus grave inconvénient est d'associer constamment — non sans quelque contradiction — le panégyrique du passé à la critique souvent acerbe du présent, tout en montrant, fort justement, combien ce présent a de profondes racines dans le passé. En outre il n'est pas facile à M. Baij Nath de donner à ses compatriotes des leçons méritées, en évitant cependant d'inspirer au lecteur européen une idée défavorable de l'état actuel de la religion et de la société dans l'Inde ; il eût peut-être mieux valu oublier le lecteur européen ; le livre nous eût donné une impression plus franche.

Après une introduction où sont sommairement exposées la chronologie traditionnelle et la série des livres sacrés depuis le Veda jusqu'aux Tantras, l'ouvrage comprend quatre parties : 1° Vie sociale et individuelle (castes, sacrements, éducation, mariage, condition des personnes, pratiques religieuses individuelles etc.) — 2° Religion : histoire sommaire des croyances religieuses dans l'Inde, depuis les temps védiques

jusqu'à la moderne Brahma samâj ; revue des dieux de l'hindouisme actuel ; exemples de héros anciens et modernes ; définition de l'idéal où il faut tendre — 3° Philosophie : résumé des systèmes indigènes aboutissant à la glorification du vedânta ; le monde, l'âme individuelle et Dieu dans le système vedantique ; la loi du karman ; le souverain bien ; le vedânta pratique dans la vie de chaque jour — 4° La vie après la mort[1]. — En appendice cinq articles détachés dont trois sont des réimpressions

Les exposés historiques et dogmatiques sont les parties les moins originales ; nous n'avons rien à en tirer. L'auteur déclare avoir profité des critiques des savants européens, mais avoir gardé une juste mesure entre les hypothèses de la science occidentale et les enseignements de la tradition ; nous continuerons à trouver que sa balance penche beaucoup trop du dernier côté. En matière de chronologie, de critique historique et d'interprétation il s'en tient à la tradition orthodoxe. Exemples : le Veda, d'abord un, puis divisé en quatre sections et subséquemment en branches par suite des vicissitudes du peuple aryen, remonte à une antiquité fabuleuse, la smrti, aussi bien que la çruti, est placée très haut ; Pânini est du XIV[e] ou XV[e] siècle avant notre ère ; le Mahâbhârata, sauf interpolations, a été réellement composé par Vyâsa ; Râma florissait dans l'âge tretâ ; lui et *Krsna* et tous les héros épiques sont des personnages parfaitement historiques : « we cannot therefore say that Hinduism has no history ! » M. Baij Nath avertit loyalement le lecteur que la science occidentale n'admet rien de tout cela ; abstenons-nous donc de lui faire des reproches qu'il connaît d'avance[2].

L'intérêt de son livre est ailleurs, dans cet ardent désir de voir réalisée l'unité morale de l'Inde qu'il exprime souvent avec éloquence. L'exposé historique n'a pour but que d'encadrer une série de peintures de l'Hindou antique, idéalisé par l'épopée, et de surexciter par là l'émulation des modernes. L'état social et religieux de l'Inde antique est décrit — d'après la littérature sacrée — pour faire honte aux contemporains de leur abaissement. L'auteur met le doigt sur des plaies : multiplicité des castes, mariages précoces, vaines pratiques religieuses, toutes méca-

1) Il ferait bien d'en supprimer l'avant-dernier chap. : il a tort de croire que nous accordions le moindre crédit aux rêveries de Louis Figuier.

2) Je me demande où il a pris cet extraordinaire argument à l'appui de la sainteté du Gange (p. 166) : « European chemists declare that is *the* one water which does not admit of multiplication of unhealthy microbes » ?

niques, ignorance et superstition, absence d'esprit national. Il s'attache à montrer que l'Inde antique était exempte de ces maux. Là nous ne pouvons pas toujours le suivre : le désir de réformer sans rompre avec le passé l'amène à solliciter quelque peu les textes ou à préconiser des solutions timides. Ainsi, il juge sévèrement le système des castes, y voit le grand obstacle à la formation d'un esprit national, mais en même temps il l'excuse, le compare faussement à nos distinctions de classes, tâche de prouver par des rapprochements de textes que dans le Mahâbhârata et Manu il n'est pas donné comme rigide, se borne à demander que les castes accordent plus facilement le connubium à leurs inférieures hiérarchiques, que les voyages outre-mer soient permis à qui justifie de ses motifs ; au fond le système, étant traditionnel, lui tient à cœur. Ce réformateur parle souvent le langage d'un conservateur[1]. Il est plus hardi quand il n'est pas lié par la tradition ; il condamne sévèrement tout ce qui n'est que purânique et tantrique ; sauf exception, cela « cannot be said to represent a healthy state of the national mind ». L'état normal de la pensée indienne, pour lui, est le vedantisme. Il le voit dans le *Rg*-Veda, dans les Brâhmanas et les Upanisads, dans le bouddhisme ; de l'époque des Purânas date le divorce entre la religion populaire et l'esprit vedantique. Soit ; mais s'il est vrai que l'Hindou soit trop peu préoccupé des choses de ce monde par suite d'une inquiétude morbide de son bonheur dans l'autre (p. 184), le Vedânta le poussera-t-il à l'action pratique ? Est-il propre à surexciter les énergies nationales ? L'auteur ordonne tout son exposé pour montrer que le Vedânta est une école d'énergie. Renoncer à l'action n'est l'affaire que d'une minorité d'âmes contemplatives. Le Vedânta pratique n'est pas une religion de moines et d'anachorètes, mais d'hommes d'action, dont le type est Râma. La Bhagavad-Gîtâ est invoquée à l'appui, et justement : pour les hommes ordinaires le renoncement consiste non à s'abstenir des œuvres, mais à les accomplir sans visées égoïstes. En somme le Vedânta enseigne l'altruisme et l'action désintéressée. L'auteur a beau jeu quand il compare le dévouement au devoir des héros épiques avec l'égoïsme des jeunes indigènes qui sortent des écoles anglaises, sans foi ni loi ; le thème ne nous est que trop connu ! Passons là-dessus ; il reste à constater combien le Vedânta est vivant et comme il s'efforce de s'accommoder aux

1) Il donne la France en exemple du danger qu'il y a à rompre brusquement avec son passé ; le résultat n'est que « the French are now less prosperous as a nation than they were before ». Nous lui laissons cette opinion pour compte.

nécessités de l'action moderne. Pour les âmes d'élite il aboutit à une manière de stoïcisme appuyée sur une métaphysique fort acceptable ; pour les autres, il offre l'avantage de pouvoir embrasser les formes inférieures de la dévotion populaire et leur donner un sens moral. Il est bien curieux de voir qu'il inspire un patriotisme ardent en même temps que l'amour de l'humanité. La préface qu'a écrite pour ce livre le « svâmi » Rama Tiratha Ji Maharaja, lyrique, d'une éloquence nourrie de la Bhagavad-Gîtâ, en donne un bien significatif exemple. Cet ancien professeur de mathématiques, après plusieurs années de retraite dans l'Himâlaya en compagnie des Upanisads, s'est attelé à la besogne de secouer l'apathie de ses compatriotes ; comme le Bouddha ou Mahâvira le Jina, il n'a pas voulu faire son salut tout seul ; mais en faisant le salut des âmes il veut surtout assurer celui du pays dont le Vedanta lui enseigne l'identité avec sa propre personne[1].

Félix Lacôte.

R. L. Ottley. — **The Religion of Israel.** *A historical sketch.* — Cambridge, at the University Press, 1905, 1 vol. in-8°, 227 pages. Prix : 4 s.

Notre ouvrage poursuit le but avoué de réconcilier la foi à la révélation avec les résultats de la critique moderne. Mais cela n'empêche pas l'auteur de procéder d'une manière vraiment historique, comme le sous-titre de son livre le promet. Le premier chapitre déjà, consacré à la religion primitive des Sémites, en fournit la preuve. M. Ottley part de l'idée fort juste que les récits de la Genèse concernant les patriarches ne sont pas de l'histoire pure, mais le reflet des conceptions d'Israël à un âge beaucoup plus récent. D'un autre côté, il est persuadé que les anciens Hébreux ont en somme professé la religion des autres peuples sémitiques de leur entourage. Pour nous faire connaître les traits essentiels de leur religion, il expose donc ceux des anciens Sémites en général. Et il le fait avec un sens historique très sain. Il arrive par suite à des résultats

1) Do you wish to be a patriot? Tune yourself in love with your country and the people. Feel your unity with them... Be a genuine spiritual soldier laying down your personal life in the interest of the land... March, your country will follow... This is the highest realization of patriotism and this is the Practical Vedanta.

fort satisfaisants, qui concordent avec ceux des savants les plus compétents dans la matière.

Nous avons seulement une critique à élever contre la conclusion générale qu'il tire de ce premier chapitre, c'est que la religion hébraïque tendait à s'élever toujours plus vers le monothéisme, tandis que la religion des autres peuples sémitiques s'abaissait sans cesse vers le polythéisme. Ce jugement sommaire ne nous paraît pas juste. En réalité, les prophètes d'Israël ont eu à lutter, pendant des siècles, contre la tendance invétérée de leur peuple vers le polythéisme; et chez la plupart des autres peuples qui ont pu se développer et faire des progrès dans la civilisation, nous constatons une évolution indéniable vers le monothéisme. Il faudrait enfin rompre avec la thèse enfantine qu'on a soutenue si longtemps, que la tendance vers le monothéisme que l'on rencontre chez tant de peuples, provient d'une révélation primitive, conservée d'une manière intacte chez les Hébreux et altérée partout ailleurs. L'histoire impartialement consultée prouve au cont aire qu'à l'origine le monothéisme ne se retrouve nulle part, pas chez les Hébreux non plus, mais seulement la monolâtrie, et que presque tous les peuples civilisés tendent, à un moment donné, vers des conceptions monothéistes, parce que le polythéisme satisfait trop peu la pensée réfléchie. Notre auteur subit, au moins dans quelque mesure, l'influence du faux point de vue signalé.

Touchant le Pentateuque, M. Ottley admet franchement les résultats de la critique moderne. D'après lui, la plus vieille source de ce recueil est le document jahviste, datant du IXe siècle avant notre ère; le document élohiste date du siècle suivant; les plus anciennes parties du Deutéronome proviennent du VIIe siècle, et le Code sacerdotal, de la fin du VIe ou du commencement du Ve siècle. Notre auteur reconnaissant en outre que ces documents idéalisent grandement l'histoire du passé, il n'a plus une base solide pour nous dire en quoi consistait au juste l'œuvre de Moïse. Il ne cherche à nous en présenter que les traits essentiels. Il soutient que Moïse a sûrement délivré Israël de la servitude d'Égypte, au nom de Jahvé, et a fait de celui-ci, sans doute déjà le dieu de l'une des tribus hébraïques, le seul dieu d'Israël. Il suppose que le Décalogue et le livre de l'Alliance, tout en ne provenant pas des temps mosaïques, reflètent cependant l'esprit général du mosaïsme. Il considère surtout Moïse comme un prophète, qui a posé la base du prophétisme et du monothéisme éthiques. Tout cela est fort admissible, bien que toutes les assertions avancées ici concernant le mosaïsme, ne puissent pas être prouvées,

faute de renseignements suffisants, et n'atteignent donc qu'un certain degré de probabilité.

Le chapitre consacré à la religion israélite, à l'époque des Juges, est en somme bien conçu. Il marque, d'une manière fort vraisemblable, la transformation que subit alors le jahvisme, d'abord la religion de simples tribus nomades, qui, après la conquête de Canaan, devinrent un peuple agricole et subirent l'influence des indigènes, voués au baalisme. A notre avis, l'auteur aurait cependant mieux dû faire ressortir la transformation que subirent alors aussi les fêtes israélites. Celles-ci ont, dans l'Ancien Testament, un caractère essentiellement agricole. Elles n'ont donc pas pu exister telles quelles chez les Hébreux, avant la conquête de Canaan. Ou bien ces fêtes ont alors été nouvellement introduites, ou bien leur caractère primitif et tout autre a été transformé. Cette question importante eût mérité d'être mieux étudiée et exposée que ce n'est le cas.

Le chapitre suivant est intitulé : « Samuel et son œuvre » . En lisant ce titre, on se demande quel sera le contenu du chapitre ; car on sait que nous possédons sur Samuel fort peu de renseignements vraiment historiques. Ce chapitre parle en réalité de l'ancien prophétisme en général, depuis Samuel jusqu'à Élisée, de la formation de la royauté et de son influence religieuse, de la construction du temple de Salomon, du schisme, de la religion des deux royaumes séparés, de l'invasion du baalisme tyrien, sous Achab, et de l'opposition énergique que lui fit Élie. Il est évident que le titre du chapitre est mal choisi et induit complètement en erreur sur son véritable contenu. Celui-ci laisse également à désirer. Pour caractériser la religion israélite de cette période, il y aurait eu mieux à faire que de parler seulement des faits extérieurs mentionnés ; il aurait fallu prendre en considération le contenu religieux des plus vieilles parties du Pentateuque et de quelques autres livres bibliques, provenant de cette période. Notre auteur en a sans doute été empêché, parce qu'il a déjà atttribué à Moïse les traits essentiels de la religion qui s'y exprime. Il a ainsi grandi Moïse au détriment de l'ancien prophétisme, depuis Samuel jusqu'à Élisée. C'est à ce prophétisme que nous devons assurément les plus vieux morceaux de la Bible. Et voilà pourquoi nous savons à son sujet beaucoup plus qu'on ne dit ici, tandis que Moïse nous est bien moins connu qu'il faudrait croire d'après cette exposition.

L'un des chapitres les plus importants de notre livre est naturellement celui qui se rapporte à l'enseignement des grands prophètes du VIIIe siècle. Et ce chapitre est aussi très satisfaisant. Il ne se perd pas dans des con-

sidérations abstraites à la façon des anciennes Théologies Bibliques. L'auteur montre au contraire le rapport constant qui existe entre le développement religieux d'Israël et les événements historiques contemporaines. Son seul tort semble être qu'il exagère un peu les conceptions monothéistes des prophètes de ce temps, comme il l'avait déjà fait pour Moïse. D'un autre côté, il ne soutient pas absolument l'authenticité de certaines prédictions messianiques des anciens prophètes écrivains, contestée par beaucoup de critiques modernes. Il relève avec beaucoup de raison que ces prophètes, en annonçant que le jugement atteindra, non seulement les ennemis d'Israël, comme le pensait le vulgaire, mais Israël lui-même, s'il ne pratiquait pas fidèlement les principes de la justice, ont préparé la dénationalisation de la religion israélite et l'avènement du christianisme.

Le chapitre suivant, consacré au VIIe siècle, donne nécessairement la plus large place au Deutéronome et au prophète Jérémie. Touchant le premier, il fait la remarque fort juste que ce code, émanant principalement du parti prophétique, a donné le coup de mort au prophétisme, qui avait placé la pratique de la vertu au-dessus du culte et tiré sa haute valeur de l'inspiration divine. Le Deutéronome, au contraire, accorde l'importance majeure au culte et à un code sacré. Sous cette influence, l'inspiration prophétique sera étouffée par la lettre de la Loi et le rite primera la vertu. Une autre observation très fine se rapporte à Jérémie. On sait que l'ancienne religion israélite avait un caractère essentiellement national et collectif. Jérémie le premier s'est engagé dans la voie de l'individualisme religieux. D'où cela vient-il ? De ce que Jérémie tout seul avait à lutter contre le courant général de son peuple et était obligé de s'appuyer uniquement sur son sentiment individuel pour réagir contre le puissant mouvement nationaliste qui allait conduire son peuple à la ruine.

Dans le chapitre concernant l'exil, notre auteur parle de l'enseignement d'Ézéchiel, de la rédaction deutéronomiste des livres historiques de la Bible hébraïque allant de Josué à II Rois, de la Loi de Sainteté et du second Esaïe. Il pense, comme d'autres critiques, qu'Esaïe LVI-LXVI est un produit post-exilien et qu'on ne doit attribuer au second Esaïe que les seize chapitres précédents, XL-LV. Il admet encore que le Serviteur de Jahvé, qui figure dans ces chapitres, est le noyau fidèle du peuple d'Israël et non le peuple tout entier, comme le soutiennent, par des arguments très sérieux, une série de critiques.

Notre auteur passe très rapidement sur la Restauration, ainsi que sur

l'œuvre d'Esdras et de Néhémie. Il ne se prononce pas sur les questions controversées touchant le retour des exilés et la date exacte de l'activité d'Esdras. Il parle en tout cas de ce dernier comme d'un personnage historique. Il s'étend plus longuement sur le résultat de cette période, l'introduction du Code sacerdotal et les institutions cultuelles consacrées par ce fameux code.

Passant aux influences étrangères que les Juifs ont subies dans la période suivante, M. Ottley admet que la religion perse a grandement contribué au développement de l'angélologie et de la démonologie des Juifs, ainsi qu'à toutes sortes de détails de leur eschatologie. Il mentionne également l'influence de l'hellénisme sur le judaïsme. Il caractérise, en termes excellents, le double courant qui travailla celui-ci, le courant universaliste partant des plus grands prophètes, surtout du second Esaïe, et le courant exclusif, partant d'Ezéchiel et du Code sacerdotal. Il considère comme des produits récents les Psaumes, Job et les Proverbes. Dans ces derniers, il croit remarquer l'influence de l'hellénisme. Il commet une erreur évidente, en soutenant que, vers 200 avant notre ère, les différents recueils de la Bible hébraïque existaient déjà. Car l'Ecclésiaste n'était peut-être pas encore composé et le livre de Daniel ne l'était sûrement pas. Le recueil des Hagiographes ne fut sans doute clos qu'au commencement de l'ère chrétienne.

Le dernier chapitre de notre livre n'est plus historique, comme les précédents, mais apologétique. Il doit montrer que le christianisme est l'accomplissement de la religion d'Israël et que les deux sont le produit d'une révélation divine. Il y aurait beaucoup à dire sur le procédé arbitraire et insuffisant de cette démonstration. Nous préférons remercier l'auteur de l'exposition vraiment historique de la religion d'Israël dans les chapitres précédents. Il y a nécessairement des lacunes dans ce travail de 200 pages seulement. Nous y avons signalé quelques faiblesses, auxquelles on pourrait en ajouter d'autres. Mais en somme, c'est un livre bien fait. L'auteur possède son sujet. Il admet les résultats les plus importants de la critique moderne sur les livres de l'Ancien Testament. Il montre beaucoup de sens historique. Nous ne pouvons donc que souhaiter un véritable succès à cette esquisse de la religion d'Israël. Et nous pensons que ce succès ne lui manquera pas.

C. Piepenbring.

Jean Lajčiak. — *Ezéchiel, sa personne et son enseignement.* — Paris et Cahors, A. Coueslant, 1905, 1 vol. in-8°, 215 pages.

Le travail que nous annonçons est une thèse de docteur présentée à la Faculté de Théologie protestante de Paris. L'auteur, persuadé qu'on ne connaît pas encore suffisamment la personne et l'enseignement d'Ezéchiel, voudrait combler cette lacune. Pour lui, ce prophète est un théologien systématique. Il se propose donc d'exposer, plus systématiquement qu'on ne l'a fait jusqu'ici, la doctrine d'Ezéchiel et de mettre en relief l'ensemble organique de sa pensée. Il divise son travail en trois parties, dont la première parle de la personne d'Ezéchiel et la seconde, de son enseignement, tandis que la troisième et dernière est une étude critique sur la personne et sur l'enseignement du prophète.

Il partage l'opinion de Klostermann et d'autres savants, d'après laquelle notre prophète était atteint de catalepsie. Il pense que cette supposition seule permet d'expliquer une série de traits tout à fait extravagants que nous constatons dans son état et sa conduite.

En opposition à Smend et à Reuss, qui ont prétendu qu'Ezéchiel n'a jamais exercé aucune activité prophétique, il soutient, non sans raison, la thèse opposée, tout en reconnaissant que la plus grande partie de notre livre ne peut pas être le résultat d'une telle activité, mais doit être considérée comme le produit d'un travail littéraire.

Nous sommes aussi d'accord avec l'auteur, quand il dépeint Ezéchiel comme pasteur, comme sacrificateur et comme écrivain apocalyptique. Par contre, nous ne pouvons plus le suivre, lorsqu'il cherche à faire également de lui un philosophe. A l'appui de cette dernière thèse, il ne peut d'ailleurs faire valoir que des arguments tout à fait insuffisants, c'est que le raisonnement, la spéculation, la réflexion, l'esprit méthodique, systématique et théorique, ainsi que le penchant à l'abstraction, jouent un grand rôle chez Ezéchiel. Mais où donc y a-t-il, dans son livre, la moindre spéculation vraiment philosophique et purement rationnelle? Nulle part. Or les autres traits mentionnés ne constituent pas encore le philosophe. D'ailleurs, ce qui prouve clairement que notre auteur est porté aux exagérations, c'est qu'il va jusqu'à dire : « Ezéchiel était un génie universel. » (Page 171.) Nous ne voudrions pas diminuer la valeur de ce prophète; mais nous pouvons tout au plus voir en lui un esprit original, non un génie et surtout pas un génie universel. Ce n'est

plus là le jugement rassis d'un historien, mais une exagération d'un panégyriste. Et des exagérations de ce genre reviennent fréquemment dans ces pages.

L'auteur relève, avec justesse, le fait qu'Ezéchiel condamne absolument tout le passé de son peuple, comme personne ne l'a fait avant lui en Israël. Mais il ne saisit pas la véritable raison de ce fait. Il pense que le prophète fut porté à dépeindre l'histoire de son peuple sous des couleurs aussi noires pour éveiller, dans l'âme de ses compatriotes, le dégoût d'un passé plein d'infidélités et le désir de changer de conduite. Le mobile principal du procédé en question doit au contraire être cherché ailleurs. Il s'agissait surtout pour Ezéchiel de justifier la conduite de Dieu à l'égard de son peuple élu et d'expliquer la catastrophe de l'exil, inconciliable avec la foi traditionnelle des Hébreux, d'après laquelle Jahvé devait protéger son peuple envers et contre tous, en vertu de l'alliance établie entre lui et Israël. L'exil ébranla cette foi dans une foule d'esprits. Et c'est pour opposer une digue à ce courant que notre prophète cherche à démontrer, avec tant d'insistance, que la culpabilité d'Israël lui a attiré le grand châtiment de l'exil. Il est étonnant que l'auteur, qui cherche à faire d'Ezéchiel un philosophe, n'ait pas assez saisi cette préoccupation dominante de son héros, où il fait un peu de philosophie de l'histoire.

Sous ce rapport, Ezéchiel a procédé comme le fera plus tard l'apôtre Paul. Celui-ci, pour démontrer qu'il n'y a de salut qu'en Jésus-Christ, dépeint tout le passé d'Israël et des peuples païens sous les couleurs les plus sombres et méconnaît entièrement les côtés lumineux que tout juge impartial est obligé d'y constater. De part et d'autre, une idée préconçue a faussé la vérité historique ou, en d'autres termes, l'histoire a été arrangée pour justifier un dogme, alors que les faits devraient toujours être consultés d'abord et servir de base aux théories doctrinales.

Notre étude, qui accorde, sous tous les rapports, une valeur exagérée à Ezéchiel, néglige de faire ressortir suffisamment sa véritable originalité, qui doit être cherchée dans l'organisation du nouveau culte. Il aurait été intéressant d'y apprendre toutes les différences qui existent entre ces projets cultuels et le culte passé et futur d'Israël. Dans ce domaine surtout, le voyant exilé a innové et exercé une puissante influence, mais que notre auteur n'a pas assez mise en relief. Au lieu de cela, il s'évertue, par exemple, à montrer la grande influence qu'il a exercée sur Jésus-Christ. Et pourquoi ? Parce que nous trouvons chez ce dernier quelques images qui figurent dans Ezéchiel, comme celle du

bon berger. Mais cette image revient dans de nombreux textes de l'Ancien Testament et de la littérature juive. Jésus n'avait donc pas besoin de l'emprunter à Ezéchiel. A cet égard déjà, le rapprochement en question est forcé et malheureux. Outre cela, notre auteur ne paraît pas avoir vu que Jésus, loin de s'inspirer d'Ezéchiel, est animé d'un tout autre esprit que le prophète. Celui-ci a en effet favorisé le ritualisme comme nul prophète hébreu; Jésus fut au contraire un adversaire acharné du ritualisme. Le rapprochement entre Jésus et Ezéchiel est donc on ne peut plus faux; les deux sont plutôt des antipodes.

Cet exemple prouve, plus que tout autre, que notre livre, qui présente beaucoup d'appréciations fort justes en renferme aussi qui ne le sont pas du tout. Sa valeur consiste surtout dans le fait qu'il expose les principaux matériaux du livre d'Ezéchiel d'une manière méthodique. Pour s'orienter à ce sujet, on trouve ici un travail préparatoire sérieux. Mais ce n'est pas une monographie complète; et les questions qui y sont traitées ne sont pas toujours présentées sous leur vrai jour.

L'auteur considère Ezéchiel comme le père de l'individualisme moral et religieux en Israël, alors que Jérémie a prôné cet individualisme avant lui. Il méconnait en général les nombreux traits que son héros a empruntés aux prophètes plus anciens, pour lui en attribuer le mérite exclusif. Il lui attribue à tort le mérite de l'universalisme et le trouve ensuite en contradition avec lui-même, son particularisme étant indéniable.

Enfin il n'a pas tenu la promesse faite au début de son livre, celle de développer l'enseignement d'Ezéchiel d'une manière organique. Car dans ce but, il ne suffisait pas de classer méthodiquement les matériaux. Il fallait aussi et surtout partir du but principal ou de la pensée centrale du livre d'Ezéchiel et montrer comment tout le reste du contenu se groupe autour de cette pensée. Or le but du prophète est surtout de défendre la gloire de Dieu et de justifier la providence divine. Son livre est, en grande partie, une véritable théodicée. Notre auteur n'a pas remarqué cela. Et voilà pourquoi le reproche qu'il fait à d'autres, d'avoir simplement juxtaposé les principaux traits de l'enseignement d'Ezéchiel, sans les avoir reliés organiquement, retombe sur lui-même. Le lien qui les unit chez lui est en effet trop artificiel. Il est emprunté à la théologie moderne plus qu'à Ezéchiel lui-même.

Malgré toutes les lacunes signalées dans cette monographie, elle pourra certainement rendre service à ceux qui veulent approfondir davantage ce qui concerne la personne et l'enseignement d'Ezéchiel. Mais

elle est loin d'être, sous tous les rapports, un guide vraiment sûr. Son style laisse aussi énormément à désirer.

C. Piepenbring.

Willy Staerk. — *Sünde und Gnade nach der Vorstellung des älteren Judentums, besonders der Dichter der sog. Busspsalmen.* — Tubingue, J. C. B. Mohr, 1905. 1 vol. in-8, 75 pages. Prix : m. 1.50.

On sait que les psaumes canoniques 6, 32, 38, 51, 130, 143, sont appelés traditionnellement psaumes de pénitence. Notre auteur trouve cette désignation fort peu juste et heureuse. D'après lui, elle s'applique tout au plus aux psaumes 38 et 51. En effet, le psaume 32 spécule simplement sur la valeur de la pénitence et de la confession. Le psaume 130 se contente d'exprimer la foi au pardon. Les psaumes 6, 102 et 143 n'ont aucun rapport avec la pénitence. Pour saisir le vrai sens de tous ces psaumes, il faut donc les considérer en eux-mêmes et faire abstraction de l'opinion traditionnelle à ce sujet. C'est ce que M. Staerk cherche à faire.

Mais préablement il croit devoir se prononcer contre la tendance de certains critiques modernes qui veulent trouver, dans la plupart de nos psaumes, non l'expression des sentiments personnels des auteurs, mais celle des sentiments de la communauté juive. Il reconnaît que beaucoup de nos psaumes expriment des sentiments communs à nombre de gens pieux. Mais il n'en croit pas moins que les psalmistes parlent exclusivement en leur nom personnel et qu'ils n'ont aucunement eu l'idée de parler au nom de la communauté juive de leur temps.

Il nous semble que cette question complexe ne saurait être tranchée par de simples affirmations de ce genre. Car les critiques visés mettent des raisons sérieuses en avant, à l'appui de leur manière de voir. Si l'on veut porter la conviction dans les esprits, on ne peut donc pas faire abstraction de ces raisons, comme c'est ici le cas.

Abordant ensuite le sujet spécial de son opuscule, notre auteur se demande d'abord en quoi consiste le péché aux yeux des psalmistes. Il trouve que la réponse à cette question n'est pas facile à donner, parce que les psalmistes précisent généralement fort peu de quels péchés particuliers ils parlent. Il est cependant porté à croire que, le plus souvent, ils songent à des transgressions morales, comme cela paraît ressortir d'un certain nombre de psaumes (15, 17, 24, 39, 50). Il en tire

pourtant aussi la conclusion que la piété juive est surtout négative, qu'elle consiste principalement à éviter le mal, ainsi que les moqueurs et les impies.

Il arrive en outre à la conclusion que le Juif, tout en reconnaissant qu'il lui arrive de mal faire, n'a pas un sentiment profond et intime de son état de péché. Il n'a pas l'idée que le péché habite en lui. Il le considère comme un simple accident. Il ne se rend compte de son péché que lorsqu'il est atteint de malheur (*Ps.* 32 et 38). Celui-ci est la la mesure de la culpabilité. De là le sentiment si fréquent de la propre justice chez ceux qui ne sont pas particulièrement malheureux (*Ps.* 17. 3 ss. ; 18, 12-27), d'autant plus qu'il suffisait de se conformer extérieurement à la loi pour être juste.

A cette conception naïve et optimiste du péché et de la culpabilité, correspond la conception de la repentance et du pardon. Il suffit que le fidèle reconnaisse dans le malheur la main de Dieu et se laisse porter par là à confesser son péché, pour être sûr du pardon. La confession a donc une vertu expiatoire, simplement parce qu'elle reconnaît la justice de Dieu. Cela ressort clairement du psaume 32. A ce point de vue superficiel, on ne peut pas sentir le besoin d'être affranchi intérieurement du péché et de la culpabilité.

Nous rencontrons toutefois aussi dans le Psautier un sentiment plus profond du péché. Dans psaume 51, en particulier, s'exprime formellement le besoin de régénération, ce qui prouve que l'auteur avait conscience de la corruption de la nature humaine. D'un autre côté, bien des psaumes déclarent que Dieu est miséricordieux, lent à la colère et abondant en grâce, ce qui semble également dénoter un sentiment plus profond du péché, qui a conduit à l'expérience du pardon de Dieu. Mais notre auteur croit que ces traits isolés ne doivent pas être généralisés et n'expriment pas le sentiment dominant de la plupart des Juifs, qui pensaient au contraire être capables d'accomplir la loi et d'être vraiment justes.

La principale partie de cette étude est suivie de deux appendices. Le premier renferme une traduction annotée des sept psaumes de pénitence et le second, une esquisse historique sur ces psaumes. Cette dernière nous apprend que, dans la Synagogue, on ne savait rien de psaumes pénitentiaux. Dans l'Église seulement, on rencontre cette idée, à partir du IIIe siècle. Mais vers le milieu du VIe siècle seulement, on désigne formellement nos sept psaumes pénitentiaux comme tels. Le nombre sept ne fut cependant pas choisi eu égard au contenu de ces psaumes

mais parce qu'il paraissait sacré *à priori*, comme chez les Juifs. Durant le moyen âge, ces psaumes jouent un certain rôle dans la liturgie de l'Église et surtout dans l'édification privée. Luther a introduit cet usage catholique dans l'Église protestante.

Nous pensons que ce travail sur le péché et la grâce, malgré l'intérêt qu'il offre et la justesse de beaucoup d'observations qu'il renferme, prête à la critique. Suivant nous, il aurait dû être soit plus restreint soit plus étendu. Ou bien il devait se réduire à l'étude des sept psaumes pénitentiaux, qui en est le véritable objectif. Ou bien, s'il devait être une étude générale des notions du péché et de la grâce dans l'ancien judaïsme, comme c'est l'allure de plusieurs paragraphes, il fallait donner au travail une base plus large et étudier l'ancienne littérature juive en général, se rapportant au sujet, au lieu de prendre seulement en considération un petit nombre de psaumes et quelques autres textes bibliques fort rares. Les conclusions de l'auteur auraient alors été beaucoup plus convainquantes, et il n'aurait pas non plus eu besoin de presser outre mesure plusieurs textes étudiés, pour leur faire dire quelquefois plus qu'ils ne paraissent renfermer. Une telle étude aurait aussi montré que le judaïsme renferme, à cet égard comme à tant d'autres, une variété d'idées beaucoup plus grande que celle qui est présentée dans ce travail exigu.

C. Piepenbring.

J. Rivière. — **Le dogme de la rédemption**, essai d'étude historique. — Paris, Lecoffre, 1905; in-8, xii-519 pages.

Cet « essai d'étude » est un essai qui n'est pas mal réussi, et une étude assez approfondie du dogme de la rédemption. L'érudition de l'auteur est solide, bien digérée ; sa critique est très souple, assez pénétrante ; elle se complète d'une prudence qui ne messied pas à un théologien, et peut-être aussi d'une certaine habileté qui conviendrait mieux à un apologiste qu'à un historien. Le ton même, de loin en loin, est un peu trop celui d'un avocat dédaigneux de la partie adverse.

Il y a sans doute quelque artifice dans la combinaison par laquelle on a relégué à la fin du volume, comme accessoire et adventice, tout ce qui concerne le rôle attribué au démon dans les descriptions théoriques de la rédemption. C'est un élément qui a été progressivement corrigé

et atténué, mais qui n'était pas à séparer des autres : il est tout aussi primitif que l'idée même du rachat, quoique moins central, si l'on peut dire, et moins essentiel. Jésus lui-même regardait Satan comme l'ennemi dont le règne de Dieu allait anéantir la puissance, et le démon avait nécessairement sa place dans toutes les spéculations sur l'œuvre du salut. L'auteur du quatrième Évangile laisse assez clairement entendre que « le prince de ce monde » a perdu son empire en attentant à la vie du Christ, sur lequel il n'avait aucun droit. En pareille matière, la ligne de démarcation entre ce qui relève de la morale et de la métaphysique, et ce qui rentrerait, à proprement parler, dans la mythologie, ne saurait être tracée avec une rigueur absolue.

M. *R.* a pris à tâche de démontrer, en visant surtout certains passages de *L'Évangile et l'Église*, l'authenticité des paroles évangéliques où se rencontre l'idée de la rédemption. Là-dessus il est permis d'observer que les prédictions de la passion, considérées en elles-mêmes, ont pour objet le fait et non l'efficacité rédemptrice de la mort du Christ ; elles attestent chez leurs rédacteurs la préoccupation de montrer que Jésus n'a pas été surpris par sa destinée, préoccupation qui s'accuse pareillement dans l'annonce de la trahison de Judas, du reniement de Pierre, de la dispersion des disciples. Quoi qu'on fasse, la scène de Gethsémani exclut la prévision certaine et inconditionnée de la mort. La nécessité de celle-ci, dans les textes qui y font allusion, est une nécessité de providence : « c'était écrit », non une nécessité intrinsèque fondée sur le caractère expiatoire de la passion. Aux arguments qui militent contre l'authenticité des prédictions, à savoir, qu'on n'y peut discerner aucune sentence formellement retenue comme parole du Seigneur, et que leur énoncé général a été calqué sur les faits accomplis et sur le thème de la prédication chrétienne primitive, M. *R.* n'a rien à opposer, si ce n'est qu'ils lui semblent insuffisants. Affaire d'appréciation. Peut-être, si la matière était moins délicate, les preuves seraient-elles jugées péremptoires.

A propos des récits de la dernière cène, M. *R.* paraît s'étonner que je n'aie pas accepté comme « primitif et spontané » celui de Matthieu. Il me semble que la plupart des critiques admettent la priorité de Marc et la dépendance de Matthieu à l'égard de son devancier. La seule « nouveauté » dont je sois coupable en ce point est d'avoir signalé le caractère composite du récit de Marc, découverte qui a d'ailleurs été faite simultanément et grandement élargie par M. A. Andersen. M. *R.* a raison de dire que la parole : « Ceci est mon corps », est en corrélation logique

avec : « Ceci est mon sang ». Aussi bien pensé-je maintenant que non seulement la seconde parole mais les deux procèdent de Paul, la source de Luc, parfaitement identique à celle de Marc, ayant contenu, après la bénédiction du pain, la déclaration : « Je ne mangerai plus de ce pain avant qu'on le mange nouveau dans le royaume de Dieu », déclaration parallèle à celle qui se lit après la bénédiction et la distribution du calice : « Je ne boirai plus de ce fruit de la vigne » etc. A cette première déclaration Marc aura substitué, d'après la tradition de Paul, non précisément d'après le texte de l'Épître aux Corinthiens, la formule : « Ceci est mon corps », comme il a juxtaposé, d'après la même tradition, les paroles : « Ceci est mon sang », etc., à la seconde déclaration. Le maintien de la première aurait alourdi singulièrement le récit et atténué la haute signification des formules pauliniennes. Luc lui-même l'a corrigée en substituant la pâque au pain, pour se conformer au cadre synoptique du dernier repas ; puis il aura pris à Marc la formule : « Ceci est mon corps », pour faire droit à la tradition de Paul et de Marc qui devait être déjà celle du plus grand nombre des communautés chrétiennes. L'existence d'une source antérieure à Marc, commune à celui-ci et à Luc, résulte du rapport des deux évangiles, de l'incohérence du récit dans Marc, de la superposition, dans cet évangile, et après lui dans Matthieu, de deux courants d'idées tout à fait disparates, l'un, qui s'exprime dans les mots : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang », etc., sans lien avec l'enseignement ordinaire de Jésus, et qui n'aurait été intelligible que pour des personnes initiées d'avance à la théologie de Paul, l'autre, qui se traduit dans la prévision : « Je ne boirai plus de ce fruit de la vigne », etc., laquelle est en parfaite correspondance avec le thème commun de la prédication évangélique et avec la situation.

M. *R.* a discuté très sommairement le témoignage de Paul. Saint Paul, dit-il (p. 87), « rapporte en témoin, et un récit qu'il donne expressément comme traditionnel (ἐγὼ παρέλαβον ὃ καὶ παρέδωκα). Ou il faut suspecter la bonne foi de l'Apôtre et dire qu'il met ses propres idées dans la bouche du Maître pour leur donner plus de crédit ; ou il faut affirmer qu'il adopte comme primitif un récit déjà par lui modifié, et qu'il s'est fait cette illusion de ne pas reconnaître, dans le récit prétendu traditionnel, l'écho de ses propres enseignements ». A tant faire que de citer du grec, il convenait de reproduire le texte entier de Paul (I *Cor.*, XI, 23) : ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν. La représentation de la dernière cène que ce préambule introduit n'est pas donnée comme

un fait attesté par les premiers apôtres, qui ont participé à ce repas, mais comme une instruction reçue immédiatement du Christ. La bonne foi de l'écrivain est hors de cause : Paul n'avait pas le moindre doute sur l'objet de ses visions. Il n'a pas davantage pris pour traditionnel un récit où il avait mêlé sa propre doctrine : le mélange s'est fait de lui-même, dans la région subconsciente de l'âme où se préparent les visions et les songes, et Paul a présenté sa vision comme une réalité, sans s'arrêter à ce que les témoins du dernier repas n'avaient point attribué à Jésus les paroles que lui-même lui prêtait. Ce serait méconnaître entièrement l'état d'esprit des premiers croyants que de voir dans cette circonstance une impossibilité, comme si Paul avait dû rejeter sa vision, parce que les anciens disciples ne lui avaient pas raconté le dernier repas en cette forme, et comme si le récit de Paul, supposé qu'il soit venu à la connaissance de Pierre ou de quelque autre témoin, avait dû nécessairement provoquer un démenti formel qu'on se serait fait une obligation de répandre dans toutes les communautés. Nul ne songeait à tenir deux registres d'enseignement chrétien, l'un pour les souvenirs évangéliques, et l'autre pour les suggestions de l'Esprit.

Reste comme parole de Jésus touchant sa mort expiatoire le texte de *Marc*, x, 45 (*Matth.*, xx, 28) sur « la vie donnée en rançon pour plusieurs ». M. *R.* l'accepte sans discussion. Il paraît néanmoins évident que ce passage procède, en dernière analyse, de la même source que *Luc*, xxii, 24-27, où il est bien question de Jésus serviteur, mais nullement de mort expiatoire. Or il est plus facile d'expliquer l'adjonction de cette idée par Marc que sa suppression par Luc. Il s'en faut d'ailleurs que l'anecdote des Zébédéides (*Marc*, x, 35-45) offre plus de garanties à l'historien que le récit moins particularisé du troisième Évangile : le refus de deux trônes aux fils de Zébédée semble avoir été intentionnellement substitué à la promesse de douze trônes aux douze apôtres, qui se lit dans Matthieu (xix, 28) et dans Luc (xxii, 30) ; la demande de Jacques et de Jean, coordonnée à la troisième prophétie de la passion (*Marc*, x, 32-34), sert à montrer que ces deux grands apôtres n'ont d'abord pas mieux compris que Pierre (cf. *Marc*, viii, 27-33) pourquoi le Christ devait mourir.

Une fois hors du Nouveau Testament, M. *R.* s'avance d'un pas plus libre, et on le suit aussi avec plus de satisfaction.

Alfred Loisy.

PIERRE PARIS. — **Essai sur l'art et l'industrie de l'Espagne primitive.** — Paris, Leroux, 1903-1904, 2 vol. gr. in-8, xv-357-328 pp., 12-11 pl. h. t., une carte h. t. et 323-464 fig.

Sur un sujet très vaste, très touffu et presque entièrement nouveau, M. Pierre Paris a su composer un ouvrage d'ensemble dont on louera les proportions harmonieuses, la clarté et la solide documentation. Ce n'était point chose facile que de mener une pareille tâche à bonne fin ; mais M. *P.* a réussi, grâce à sa persévérance et à son savoir. D'ailleurs, le succès est venu couronner magnifiquement tant d'efforts : l'*Essai* « a eu le grand honneur d'obtenir à Barcelone, le 23 avril 1902, le prix Martorell (20.000 pesetas), destiné à récompenser tous les cinq ans *la meilleure œuvre originale d'archéologie espagnole* ». (Cf. p. XIII.) En outre « l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres... et la Direction des Beaux-Arts ont bien voulu, par d'importantes souscriptions, rendre possible la coûteuse publication de ces volumes ». (Cf. p. XIV.)

L'*Essai* de M. *P.* se compose de six chapitres où sont étudiés successivement l'architecture (I, p. 1-54), la sculpture (pp. 55-343), la céramique (II, p. 1-152), les figurines de bronze (p. 153-240), les bijoux et les armes (p. 241-284), enfin les monnaies (p. 285-302). On se bornera, ici, à quelques indications sommaires sur ce travail d'archéologie pure.

Et tout d'abord, de quelle période M. *P.* s'est-il occupé ? Le titre de son ouvrage ne le dit pas de façon explicite : le terme d' « Espagne *primitive* » est vague et pourrait, à la rigueur, aussi bien s'appliquer à l'Espagne préhistorique qu'à l'Espagne ibérique. Puisque c'est à cette dernière que s'intéresse M. *P.*, peut-être eût-il mieux valu choisir un qualificatif moins imprécis. Au reste, la critique que nous formulons n'est pas grave, car l'auteur, dans sa préface, a tenté de fixer, autant que faire se peut, les dates extrêmes de son sujet : celui-ci se termine avec la conquête carthaginoise, — ce qui est très clair, — tandis qu'il commence, — et ceci est moins net, — « à l'heure incertaine où les habitants de la Péninsule deviennent capables de tailler la pierre en forme d'animaux ou d'hommes, de décorer l'argile, de fondre le bronze en simulacres de divinités ou en figurines votives, de forger des poignards et des épées de fer, de marteler des bijoux d'argent et d'or et d'y graver des dessins plus ou moins géométriques. » (Cf. p. VIII.)

Quel but M. *P.* s'est-il proposé ? Il a eu l'ambition, fort légitime, de constituer « comme un inventaire, un *Corpus* provisoire des antiquités

ibériques ». (P. VII.) A-t-il pleinement réalisé son dessein ? Cela est hors de doute. L'énumération des murailles cyclopéennes qui se sont conservées dans la Péninsule ; l'examen, soit des sculptures primitives, très barbares encore, telles que les *becerros* ou les guerriers lusitaniens, soit de certains monuments déjà très remarquables, tels que la Vicha de Balazote, le Sphinx de Bocairente ou les têtes de taureaux de Costig ; la nomenclature raisonnée des sculptures si curieuses et instructives du Cerro de los Santos et du Llano de la Consolacion ; l'étude détaillée et faite avec amour de cette splendide Dame d'Elche, qui est le chef-d'œuvre de la statuaire gréco-ibérique ; la classification des vases ibériques, la description des bronzes de la collection Vives, du *Jinete* de Palencia ou des bandeaux en or de Cáceres, tout cela est exact et minutieux, ainsi qu'il convient à des notices de répertoire. Mais si M. *P.* possède les qualités d'un bon rédacteur de catalogue, il possède également celles d'un bon historien. Il a comparé les témoins de l'architecture et de l'art ibériques avec d'autres objets d'art et d'autres restes architecturaux ; et les rapprochements qu'il a institués l'ont convaincu qu'il existe des rapports étroits entre l'Espagne ibérique d'une part, et, de l'autre, la Grèce mycénienne, l'Orient phénicien et la Grèce archaïque. Ces rapports, il n'a pas cessé, d'un bout à l'autre de son ouvrage, de les mettre en lumière. Aussi, quand le lecteur referme le livre, garde-t-il une impression très forte qui peut se traduire de la manière suivante : l'art et l'industrie des Ibères, extrêmement frustes à l'origine, se sont peu à peu affinés sous des influences extérieures et sont arrivés à atteindre une perfection dont la Dame d'Elche est la preuve éclatante ; mais, en s'inspirant des modèles mycéniens, phéniciens, chaldéens ou grecs, les Ibères ont eu le rare mérite de conserver les caractères propres de leur race et de leur génie : loin de copier, ils ont transposé ; loin d'être des imitateurs serviles, ils ont montré une originalité irréductible en quelque sorte ; « empruntant à l'Orient, empruntant à Mycènes, les ateliers de l'Ibérie ont su créer de l'ibérique ». (II, p. 307). Par malheur, cet art est tombé dans une rapide décadence, que provoquèrent, sans nul doute, la conquête carthaginoise et la conquête romaine.

Le plus grave reproche que l'on adressera à M. *P.*, c'est d'avoir tenu peu de compte de la chronologie, de la géographie et de l'histoire proprement dite. Mais il a pris soin de réfuter par avance toute objection de ce genre, et il suffit de parcourir certaines pages de la préface (p. VII-XIII) pour comprendre qu'il serait téméraire de vouloir établir, à

l'heure actuelle, une chronologie rigoureuse; qu'il serait non moins hasardeux de proposer une répartition géographique de l'art des Ibères, et que ce serait bâtir un roman que d'essayer de reconstituer leur histoire politique ou sociale. On estimera peut-être aussi que M. *P.* a fait une part trop minime aux manifestations du sentiment religieux : certaines statues funéraires et certaines figurines de bronze qui ont le caractère d'idoles auraient dû, semble-t-il, être plus longuement étudiées. Mais il convient de se rappeler, pour ne pas insister sur cette critique, la déclaration qui se trouve au t. II, p. 168 : « Ce n'est, je crois, écrit M. *P.*, que lorsqu'on aura établi le *Corpus* des bronzes ibériques, dont j'apporte ici quelques éléments, qu'on pourra s'attaquer au redoutable problème de la mythologie et de la religion de l'Espagne primitive. Ce problème, on le voit, je n'ose pas m'en occuper encore, et pas plus en ce chapitre qu'en celui de la sculpture je ne cherche à interpréter les œuvres que je décris et que j'essaie d'expliquer en tant qu'œuvres d'art ».

Pour finir, signalons trois ou quatre légères erreurs. T. I, p. 13, au lieu de Botet y Sisós », lire « Botet y Sisó ». P. 18, par suite d'un *lapsus calami*, évidemment, M. *P.* emploie le mot « Galicie », alors qu'on attendait « Galice ». T. II, p. 8, il y a un contre-sens de traduction. Ceán Bermúdez, *Sumario*, p. 45, dit, à propos de la ville d'Almansa : « ciudad del reino de Murcia », etc. Or la version de M. *P.* porte : « cité du règne de Murcie ». P. 237, corriger « San Domingo de Silos » en « Santo Domingo de Silos ». — A coup sûr, ce ne sont là que des vétilles. N'étant pas archéologue de profession, j'ignore si l'auteur s'est rendu coupable, en d'autres endroits, de fautes moins vénielles ; mais, en qualité d'hispanisant, je constate, non sans plaisir, qu'il a élucidé de façon heureuse une longue période de l'histoire de l'art de la Péninsule. Je le félicite en outre d'avoir eu l'audace de soumettre au jugement du public un ouvrage, et même un volumineux ouvrage, plein de faits, riche d'idées, pourvu de nombreuses reproductions aussi utiles qu'intéressantes, alors qu'il lui eût été si facile d'écouler peu à peu, avec une lenteur sagement calculée, sous forme de petits articles ou de brèves communications, les notes, photographies et dessins qu'il avait recueillis au cours de ses voyages en Espagne.

L. Barrau-Dihigo.

ANDREW LANG. — *The Secret of the Totem.* 1 vol. 8° de x-215 p. — Londres, Longmans, Green et Cie, 1905. Prix : 10 sh. 6 d.

Ce livre de M. Lang est la suite de *Social Origins* que j'ai analysé dans la *Revue de l'Histoire des Religions* (nov.-déc. 1903, pp. 393-399). Je renvoie à ce compte-rendu pour la théorie générale de M. Lang, à qui j'avais fait deux objections principales, en remarquant qu'il n'avait pas prouvé : 1° qu'un sobriquet donné *du dehors* ait pu être accepté comme nom par ceux *du dedans* ; 2° qu'un mythe (explicatif) puisse créer des institutions sociales. A ces deux objections M. Lang fait allusion dans son Introduction (p. VIII) en avertissant qu'il les réfute. Que vaut cette réfutation ?

Tout d'abord M. Lang renvoie aux pages de *Social Origins* (p. 295-301) où il a montré l'usage très répandu en Europe, mais bien plus rare ailleurs, de sobriquets donnés à des « groupes locaux » ; par contre l'habitude de surnommer des individus est générale chez les demi-civilisés autant que chez nous. Or chaque groupe, se considérant comme central, ne se donne pas de nom, mais dénomme tous les groupes voisins, ne serait-ce déjà que pour les différencier de lui-même : « les noms provinrent d'une nécessité primordiale ressentie dans la vie de chaque jour ». Comme noms donnés du dehors et acceptés par ceux du dedans, M. Lang cite ceux des tribus australiennes signifiant « non » ; ainsi les Kamilaroi sont ceux qui, pour dire *non* disent *kamil*, les Wirajuri, ceux qui disent *wira*, etc. De même les Néo-Calédoniens nomment les Français *oui-oui*. Les noms ainsi donnés du dehors ne sont pas nécessairement des sobriquets ; du moins le groupe à qui ses voisins appliquent un nom animal ou végétal ne le regarde pas toujours comme insultant ni comme péjoratif (p. 126-128, 132-133).

On voit de suite que M. Lang juxtapose des arguments non comparables. Si un groupe local (c'est-à-dire géographique) A donne à chacun de ses voisins B, C, D, E, un nom quelconque, en revanche B, C, D, E donnent chacun un nom à A ; et chaque groupe local est connu de ses voisins sous divers noms. Ceci n'est pas une hypothèse mais un fait connu des ethnologues et des historiens. Et un fait non moins connu, c'est que rarement le nom que se donne à lui-même le groupe local devient l'ethnique fixe. Or tant qu'il ne s'agit que de noms d'ordre géographique (ceux-de-la-Vallée, les Montagnards, les Riverains-de-la-rivière X) il peut y avoir accord de la part des voisins. Mais si les déno-

minations sont zoologiques ou botaniques, cet accord ne peut se présenter que si la dénomination est déterminée par une caractéristique antérieure. Ainsi B, C, D, E nommeront le groupe A les kangourous ou les Mangeurs-de-kangourous si les membres de A sont déjà en relation (économique, religieuse, physique, etc.) avec les kangourous ; et ainsi de suite. Dans le cas de noms animaux ou végétaux comme on les trouve appliqués aux groupements totémiques australiens, la raison pour laquelle chaque groupe porte un nom de ce genre doit donc être interne mais non externe, à moins de supposer (ce qui ne cadre pas avec la conception que se fait M. Lang de l'organisation primitive de l'humanité « formée de petits groupes locaux disséminés »), que tous les groupes s'assemblèrent un beau jour pour s'entendre sur le nom unique que chacun d'eux devrait dorénavant porter.

Par contre un tel *consensus* est inutile si le nom du groupe est linguistique : car si pour dire *non* les Kamilaroi disent *kamil* et les Wirajuri, *wira*, tous les groupements voisins s'en rendent compte sans effort et l'accord quant à la dénomination est naturel et même forcé. Ce cas de « nom donné du dehors et accepté par ceux du dedans » ne prouve donc rien quant à la dénomination d'après des êtres ou des objets naturels.

M. Lang a sans doute senti que ses preuves en cette matière ne portaient pas puisque tout en argumentant il reconnaît : « Comme nous ne pouvons trouver une race qui en ce moment même est en train de devenir totémiste, nous ne pouvons, évidemment, *prouver* (l'italique est de M. Lang) que les noms animaux de groupe furent ainsi donnés du dehors ; mais le processus est sans aucun doute une *vera causa* et agit comme nous le montrons » (p. 127) ; et plus loin : « Les tribus, les groupes locaux et les groupes totémiques ayant déjà des noms, je ne puis espérer montrer à M. Howitt les noms de ces groupements en train d'être donnés du dehors et acceptés ; mais les individus... reçoivent des surnoms, les acceptent... mais ne peuvent, au cours seulement de leur vie, en arriver à respecter la plante ou l'animal d'après lesquels ils reçoivent leur surnom, parce qu'ils n'en peuvent oublier l'origine » (p. 133). Il reste que M. Lang n'a pas répondu à ma première objection.

Il ne répond pas davantage à la seconde à laquelle il fait allusion à travers une courte phrase de M. Durkheim : « Comment un sobriquet aurait-il pu devenir le centre d'un véritable système religieux ? » (*Année sociologique*, 1904, p. 410). Je laisse de côté la digression de M. Lang (p. 135-141) sur le droit qu'on a d'appeler les totémismes australiens

des « systèmes religieux » puisqu'il la termine en reconnaissant que « chacun définit ce mot de *religion* à son idée », pour passer à l'examen de son opinion sur l'origine des institutions totémiques.

« Jusqu'ici nous avons atteint le résultat suivant : nous supposons que pour se différencier entre eux les groupes se sont donné l'un à l'autre des noms animaux et végétaux. Ceux-ci furent stéréotypés, suivant nous, et leur origine fut oubliée. La croyance qu'il a dû exister nécessairement un rapport quelconque entre les animaux et les hommes portant le même nom a conduit à des spéculations sur la nature de ce rapport. La réponse ordinaire à cette question fut que les hommes et les animaux de même nom étaient apparentés par le sang. Cette parenté *avec des animaux*, étant particulièrement mystérieuse, fut particulièrement sacrée. De ces idées naquirent les tabous et entre autres celui de l'exogamie totémique. La nature et l'origine du rapport supposé entre chaque groupe humain et l'animal qui lui donne son nom est ainsi expliquée d'une façon conforme à ce que l'on reconnaît être une manière de penser demi-civilisée et au processus ordinaire suivant lequel des noms collectifs, même de nos jours, sont donnés du dehors » (p. 141) ; suivent quelques lignes où M. Lang dit avec raison que le nom totémique est un nom de groupe mais non un nom individuel ; et le chapitre VII débute (p. 142) : « Nous avons sans doute réussi à montrer comment le totémisme est devenu une croyance et une source d'institutions ; nous avons en tout cas montré qu'étant données les manières de penser des demi-civilisés, le totémisme a pu naturellement prendre naissance de cette manière. »

On sait que chez les demi-civilisés il existe entre un homme et son nom un lien spécial, parfois même représenté comme matériel (cf. J. G. Frazer, *le Rameau d'or*, t. I, p. 121-125) ; on admettra même avec M. Lang qu'un tel rapport (mystique) est reconnu non seulement avec le nom individuel mais aussi avec le nom collectif. Il n'en reste pas moins que dans l'immense majorité des cas, le nom collectif n'entraîne pas la création de rites spéciaux ; ainsi, je ne sache pas que pour les Kamilaroi et les Wirajuri, *kamil* et *wira* soient des mots sacrés autour desquels se sont cristallisés des rites positifs ou des rites négatifs (tabous).

Sans doute, le lien reconnu par un groupement avec le nom qu'il porte s'exprimera d'abord par le tabou linguistique : les Kangourous ne prononceront pas le mot kangourou. Mais ce tabou peut subsister à l'état isolé, sans entraîner la formation d'autres rites. On sait que la

coutume de tabouer le nom du mort est très répandue chez les demi-civilisés : les effets d'ordre linguistique (renouvellement rapide du vocabulaire) sont parfois considérables ; mais il ne viendrait à l'idée d'aucun ethnographe de regarder ce tabou comme le point de départ des rites funéraires. De même l'interdiction de prononcer le nom d'un dieu ne crée pas les rites relatifs à ce dieu. En réalité il y a dans le monde magico-religieux des catégories définies.

Or M. Lang, non seulement se contente d'affirmer que le « rapport mystique » crée les institutions, sans décrire directement ce processus à l'aide de faits observés, mais il confond les catégories : un tabou linguistique ne crée pas un tabou sexuel (exogamie) ni celui-ci ne crée des rites de multiplication (*intichiuma*). Que le totémisme soit un système religieux, un système juridique ou un système économique, il n'importe : c'est de toutes manières un ensemble complexe d'idées et d'actes dont la source commune ne saurait être ni le simple tabou linguistique, ni l'unique croyance à un lien mystique entre le groupe et son nom.

Ces deux objections n'ont d'ailleurs semblé à M. Lang que d'ordre secondaire, et il les traite, comme on voit, avec quelque dédain. Par contre il s'arme d'un formidable arsenal d'arguments contre des objections qu'il était vraiment facile de réduire, et surtout contre les théories de M. Durkheim (voir tout le chapitre V). En fait, la majeure partie du livre est consacrée à des attaques contre les théories d'autrui et à une étude des rapports du système de classes et du totémisme dont l'exposé ici entraînerait à des discussions de détail.

Quant au dernier chapitre, c'est l'exposé et la réfutation d'une théorie nouvelle de M. Frazer (*Fortnightly Review* de septembre 1905) sur les origines du totémisme. Je me range complètement du côté de M. Frazer qui attribue une importance prépondérante, en ce qui concerne la genèse des totémismes australiens, aux idées des Australiens sur le mécanisme de la conception et de la génération ; en même temps je ne considère plus, comme je l'ai fait ici à propos des livres nouveaux de Spencer et Gillen et de Howitt (*Revue de l'Histoire des Religions*, 1905, mai-juin) la primitivité des Arunta comme insoutenable, les arguments contre cette primitivité n'étant que des raisonnements par analogie. On trouvera mes idées sur ces divers points exposées tout au long dans l'Introduction à mes *Mythes et Légendes d'Australie* (sous presse chez E. Guilmoto). Ainsi, pour dénier aux Arunta leur primitivité, M. Lang constate : « Une tribu doit être vraiment très avancée en organisation pour pouvoir combiner des réunions et consacrer quatre mois à des cérémonies, comme elle le

fait, dans une région qu'on dit relativement pauvre en subsistances naturelles » (p. x). En réalité l'organisation, loin d'être dans ce cas plus complexe et plus « avancée » est au contraire plus simple et la vie plus facile, à cause du plus grand nombre de chasseurs disponibles, et pour des expéditions plus longues. D'autre part les tribus qu'on s'accorde à regarder comme plus évoluées (celles du Sud et du Sud-Est) que les tribus centrales n'ont pas de grandes réunions ni qui durent plusieurs mois. Et quand bien même les Arunta seraient fort « avancés » au point de vue indiqué par M. Lang, cela ne prouverait pas qu'ils le fussent à d'autres proportionnellement, par exemple quant à leurs croyances sur la réincarnation. Un nègre peut bien porter un haute-forme, aller en chemin de fer ou commercer dans les boutiques de Monrovia sans être pour cela moins moins caractéristiquement animiste que ses frères de l'intérieur. Regarder toute forme de coopération, ou simplement d'entente, comme un phénomène « avancé », c'est juger en Européen, mieux que cela, en habitant de l'Europe centrale moderne.

Quoi qu'il en soit, la doctrine de la non-primitivité des Arunta est la pierre angulaire de l'édifice théorique de M. Lang : « Si cette non-primitivité n'est pas démontrée, dit-il, la majeure partie de mon argumentation se trouve renversée, ce dont il est nécessaire d'avertir le lecteur » (p. x).

Et je la crois en effet non démontrée, non plus que la théorie de M. Lang sur l'origine des systèmes totémiques.

A. van Gennep.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

E. Washburn Hopkins. — **The fountain of Youth** (from the *Journal of the American Oriental Society*, vol. XXVI, 1905, p. 1-67).

Cette étude sert de préface au texte[1] des chapitres III, 120-128 du *Jaiminīya-Brāhmaṇa* qui contiennent l'histoire de Cyavana rajeuni par les Açvins grâce à un bain dans la Fontaine de Jouvence. M. Hopkins se propose d'établir que la légende indienne est la source première des nombreux contes sur la Fontaine de Jouvence qu'on rencontre dans la littérature médiévale. Suivant une excellente méthode analytique, il passe en revue les différents types d'histoires de rajeunissement dans le folk-lore de l'Inde, de l'antiquité classique, des Sémites et des différents peuples de l'Europe. Il distingue de la Fontaine de Jouvence l'eau de santé ou de vie, les substances, herbes[2], fruits, joyaux, etc. qui rendent la vie ou guérissent et les chaudrons magiques dont celui de Médée est le plus célèbre exemple. Il montre qu'il y a là différents éléments mythiques et magiques auxquels la notion d'une Fontaine de Jouvence proprement dite est originairement étrangère. Celle-ci apparaît pour la première fois en Occident dans les originaux du Bestiaire de Philippe de Thaün, qui ne sauraient guère remonter au delà du IIe siècle de notre ère. Encore la fontaine où se rajeunit l'aigle, qui ressemble singulièrement au phénix des anciens, n'est-elle pas mentionnée avant le IVe ou Ve siècle, et est-elle totalement inconnue de l'antiquité classique; en outre elle n'est pas donnée comme rajeunissant les hommes. Il faut descendre jusqu'au XIIe siècle pour trouver en Europe la mention d'une vraie Fontaine de Jouvence. Ensuite la légende se répand rapidement; les trouvères la naturalisent en Europe et elle aboutit à un conte de fées assaisonné de données magiques; elle s'amalgame le folk-lore local relatif

1) Ce texte, établi d'après l'unique ms. de Burnell, est heureusement amendé par M. Hopkins; la traduction — non le texte — avait été publiée par Whitney, *Proceedings of the American Oriental Society*, May 1883.

2) Comme complément à sa note (n. 4, p. 3) sur les herbes qui font revivre les morts dans les contes hindous, je lui signale un passage d'un Bṛhatkathā-çlokasaṃgraha anonyme, version inédite de la *Bṛhatkathā* de Guṇāḍhya, fort antérieure, selon moi, au *Kathāsaritsāgara* et dont je donnerai prochainement une édition :

etā oṣadhayaḥ pañca saṃdāsthāḥ kila varmaṇi
viçalyakaraṇī kā cit kā cin māṃsavivardhanī
vraṇasaṃrohaṇī kā cit kā cid varṇaprasādhanī
mṛtasaṃjīvanī cāsāṃ pañcamī paramauṣadhiḥ (I, IX, 63-65).

à l'eau de longue vie, à la fontaine des richesses, s'allie à des données chrétiennes.

Il est remarquable que la Fontaine de Jouvence soit toujours placée en Orient, plus précisément dans l'Inde, au siège du paradis terrestre. Les Espagnols, débarquant en Amérique, s'attendaient si bien à la trouver aux Indes occidentales qu'ils l'ont reconnue dans les fontaines médicinales de la Floride, auxquelles cependant les récits indigènes n'attribuaient pas le pouvoir de transformer les vieillards en jeunes gens; de là est venue l'opinion erronée que la légende de la Fontaine de Jouvence pourait être d'origine américaine.

C'est un plaisir de voir M. Hopkins s'orienter dans les littératures les plus variées avec une égale abondance d'information et débrouiller l'écheveau compliqué des légendes entremêlées pour retrouver et suivre le fil initial. Il conclut que la légende, d'origine strictement indienne, a été apportée en Occident, non par les missions catholiques ou les croisades, mais par les premiers Nestoriens, grâce auxquels elle est arrivée en Syrie, d'où elle a gagné l'Europe.

Dans l'Inde, elle n'est pas mentionnée par les auteurs médicaux ; mais on la trouve racontée dans les Purāṇas (*Bhāgavata* et *Padma P.*), antérieurement dans le *Mahābhārata* et les Brāhmaṇas (surtout *Çatapatha* et *Jaiminīya*); elle est associée au mythe de Cyavana (Cyavāna dans le R.-V.) rajeuni par les Açvins. Le Ṛg-Veda fait une dizaine d'allusions à ce mythe, mais ne semble pas connaître la Fontaine miraculeuse. M. Hopkins s'abstient de rechercher si la Fontaine a, dès l'origine, pu faire partie intégrante du mythe de Cyavāna; il paraît plus probable qu'elle n'est qu'un accessoire de folk-lore qui s'est incorporé à ce mythe et qu'il en faudrait chercher l'origine dans le cycle des légendes des rivières, notamment de la *Sarasvatī* dont la Fontaine de Jouvence n'est qu'une partie. M. Hopkins admire en terminant que l'idée d'une Fontaine de Jouvence soit née dans l'Inde et y ait persisté; il ne semblait pas que les joies de la vie et le plaisir de la recommencer y fussent si chers. Nouvel indice qu'il faut rectifier par ce que nous possédons de *realia* l'image que nous donnent les livres théologiques et les çāstras de la vie religieuse et sociale de l'Inde.

F. Lacôte.

William F. Warren. **Problems still unsolved in Indo-Aryan Cosmology** (from the *Journal of the American Oriental Society*, vol. XXVI, 1905, p. 84-92).

M. Warren nous invite à étaler le diagramme du cosmos babylonien publié par le *J. A. O. S.* (vol. XXIII, en face de p. 388) et à constater que le système cosmologique indo-aryen (nous dirons plutôt purânique) présente avec le système babylonien vingt concordances remarquables. Les principales sont l'existence dans les deux systèmes d'un « Weltberg-Götterberg » quadrangulaire,

faite de la terre ; d'une division analogue de la terre en une moitié supérieure à 7 degrés (varṣas) correspondant symétriquement à une moitié inférieure à 7 degrés (pâtâlas); de 7 mondes planétaires supérieurs et de 7 mondes planétaires inférieurs (dvipas) séparés par des intervalles croissants; d'enfers (narakas) placés au-dessous des pâtâlas, chaque enfer étant l'antipode de chaque ciel ; de la même théorie de la translation du soleil dans un plan horizontal ; du même classement des planètes ; du zodiaque. M. Warren estime que l'origine babylonienne du système indien ne fait pas de doute. Mais d'autres problèmes se posent qui ne sont pas susceptibles d'une solution immédiate : 1° Dans la conception la plus ancienne, les dvipas sont-ils des disques concentriques horizontaux ou des sphères concentriques comme dans le système babylonien? M. Warren incline vers cette dernière opinion[1] ; 2° quand, où, et sous quelle influence, dans la cosmologie des bouddhistes, le terme de Jambudvipa a-t-il cessé de designer la sphère centrale? comment le Jambudvipa d'abord arraché au centre du système cosmique, a-t-il fini par devenir la petite île triangulaire des bouddhistes, ancrée dans la mer qui environne le monde? 3° en quoi le système cosmologique des Jainas concorde-t-il avec le système présenté par les textes épiques et purâniques, en quoi en diffère-t-il?

F. L.

1) Les principales raisons qu'il allègue sont : 1° que le *Sûrya-Siddhânta* appelle le premier des dvipas un globe ; 2° que le deuxième (plakṣa) doit aussi avoir été conçu comme sphérique et correspondre à la sphère lunaire des Babyloniens (les deux meilleurs arguments en faveur de cette opinion sont que le *Viṣṇu Purâṇa* veut que dans ce dvipa on adore Viṣṇu sous les espèces de Soma-Lune et que seule elle explique que la Gangâ descendant du ciel ait pu baigner l'orbe lunaire avant d'atteindre le sommet du Meru) ; 3° que les autres dvipas ont dû aussi être conçus comme des globes, car, d'après les Purâṇas, ils comportent tous, à l'exception du dernier, des divisions correspondant en nombre et apparemment en forme à celles du Jambudvipa sphérique ; M. Warren invoque en outre une description des dvipas par Babu Shome (*Asiatic Researches* 1849) : une ligne droite tirée par une quelconque des chaînes de montagnes et des rivières qui séparent les sept varṣas dans chaque dvipa, atteint, si on la prolonge, le centre de la terre. Cela implique bien que les divisions des dvipas sont symétriques, mais ne prouve pas absolument qu'ils sont conçus comme sphériques, si l'expression « centre de la terre » n'est pas employée dans son sens rigoureux et peut signifier centre de la projection sur l'équateur du globe terrestre.

En général la plus grave observation qu'on puisse faire sur les ingénieuses déductions de M. Warren c'est que les données sur lesquelles elles reposent ne valent que pour une date assez récente, probablement postérieure à notre ère et que les conceptions plus anciennes paraissent moins « babyloniennes » que les conceptions purâniques. Par exemple, l'éditeur fait justement remarquer (n. 2, p. 88) que la conception d'une Gangâ quadrifurquée, parallèle à la conception hébraïque (d'origine babylonienne) d'une rivière paradisiaque quadrifurquée, est une modification purânique d'une plus ancienne Gangâ trifurquée.

Hanns Oertel. — **Contributions from the Jâiminîya Brâhmaṇa to the history of the Brâhmaṇa literature.** Fifth Series (from the *Journal of the American Oriental Society*, vol. XXVI, 1905, p. 176-196).

C'est encore le *Jaiminîya Brâhmaṇa* qui fait en partie les frais du présent article. M. Oertel compare des légendes ou des croyances populaires qu'il relève dans ce Brâhmaṇa avec des passages de textes sanscrits, grecs, latins etc., voire français. L'intérêt de ces rapprochements est parfois discutable. La première étude, qui est la plus longue, a pour objet un mythe, fort vague, d'Indra se métamorphosant en femme pour réussir dans une galante aventure; du moins est-ce par là que M. Oertel avec plusieurs Brâhmaṇas interprète les mots « mênâbhavo vṛṣaṇaçvavasya » (*R.-V.* I, 51, 13). Il y a là, dit-il, un thème de conte populaire. J'en tombe d'accord; mais M. Oertel rapporte à ce propos ce qu'il a trouvé d'histoires plus ou moins analogues dans d'autres littératures; sans doute il peut être intéressant de comparer les escapades galantes des dieux dans le folk-lore des divers peuples, mais là où finit le folk-lore proprement dit, là il faut mettre une borne à nos citations. Je me garderai de reprocher à M. Oertel d'avoir été incomplet : je trouve qu'il nous mène déjà fort loin du mythe d'Indra et même de toute mythologie, quand il cite les comiques latins, qu'il invoque les *Amours du chevalier de Faublas* ou l'*Avatar* de Théophile Gautier. Je ne vois pas en quoi tous ces rapprochements éclairent le mythe d'Indra, pas plus que le folk-lore en général ni même la littérature comparée.

La quatrième étude traite de la métamorphose d'Indra en singe. Ici M. Oertel a raison de rappeler la métamorphose d'Indra en chat (*Kathâsaritsâgara*, XVII, 144), en paon (*Râmâyaṇa*, VII, 18) et de lui comparer à ce point de vue Protée et Vertumne.

Le n° 2 signale des parallèles grecs à la croyance populaire hindoue (*Jaim. Br.* et *Bṛhatsaṃhitâ*) que le fœtus mâle se développe dans le côté droit de l'utérus, le fœtus féminin dans le côté gauche.

Le n° 4 contient la légende de Svarbhânu dans le *Jaim. Br.*

F. L.

Journal of the American Oriental Society, vol. XXVI, 1905.

Outre les articles dont il est donné compte-rendu d'autre part, ce volume en contient deux autres qui intéressent particulièrement la science des religions :

Crawford H. Toy, *An Early Form of Animal Sacrifice* (p. 137-144) : l'auteur relate quelques exemples de sacrifice animal chez des tribus sauvages, où l'animal est conçu comme médiateur; ses vues concordent à peu près avec celles de MM. Hubert et Mauss (*Essai sur le sacrifice*, Année sociologique, II, 1897-1898);

Miss Margaretta Morris, *Harvest Gods of the Land Dyaks of Borneo* (p. 165-175), où sont analysées les invocations aux dieux dans les trois fêtes des récoltes (cueillette des premiers fruits, fête de la mi-saison, récolte du riz) chez les Dyaks de Bornéo.

F. L.

Le P. Calmes SS. CC. — **Évangile selon saint Jean**. Paris, Lecoffre, 1906.

Le Père Th. Calmes, de la congrégation des Sacrés-Cœurs a fait paraître en 1904 un grand commentaire du IVe Évangile; il donne maintenant en un petit volume la traduction de l'Évangile avec une courte introduction et un commentaire qui forme en quelque sorte une paraphrase continue du texte. L'ouvrage n'est pas destiné aux hommes d'étude désireux de s'orienter parmi les problèmes exégétiques et critiques, il a été écrit pour les catholiques désireux de lire le IVe Évangile sous la direction d'un guide autorisé.

L'introduction est particulièrement intéressante, à la fois par ce qu'elle donne et par ce qu'elle ne donne pas. L'auteur relève très bien le caractère particulier du livre, il montre que le cadre géographique et chronologique n'est plus celui des Évangiles synoptiques; il relève le caractère très particulier des discours de Jésus dans lesquels il voit « un cours de théologie chrétienne »; il ne dissimule pas ce qu'il y a de très spécial dans la théologie johannique. Tous ses développements à ce sujet sont excellents, mais on voit immédiatement combien l'homme de science est gêné par l'homme d'église. Des faits qu'il a constatés, le P. C. ne tire aucune conclusion, il n'examine pas la question d'auteur, il ne se demande pas si les différences qu'il y a entre les synoptiques et le IVe Évangile permettent de maintenir en même temps le caractère historique des uns et de l'autre. Il ne recherche même pas si le caractère symbolique, que dans son introduction il reconnaît à bien des récits, n'exclut pas le caractère historique qu'il leur attribue dans son commentaire.

La traduction elle-même est correcte mais souvent un peu lourde et parfois obscure. Comme détail, nous signalerons seulement l'opinion du P. C. sur la péricope de la femme adultère. Il constate que d'après les documents anciens cet épisode ne faisait pas primitivement partie de l'Évangile. « Cependant, dit-il, on peut admettre que cette histoire rédigée par l'auteur du livre sur une feuille détachée n'eut pas à l'origine de place strictement déterminée ». Cette hypothèse est au moins bizarre, et l'on est en droit de se demander si le P. C. l'aurait imaginée sans la décision du concile de Trente relative à l'Écriture *cum omnibus suis partibus, prout in ecclesia catholica legi consueverunt*.

Maurice Goguel.

J. Pargoire. — L'Église byzantine de 527 à 847. — Paris, Lecoffre, 1905; in-12 de xx-405 pages.

Le laborieux et érudit byzantiniste de Constantinople était tout désigné pour présenter, en une vaste synthèse, un tableau complet du christianisme byzantin de 527 à 847. L'auteur, en écrivant ce livre, a voulu « combler sur un point les trop sensibles lacunes des histoires de l'Église universelle et des manuels d'histoire ecclésiastique généraux », en résumant les grands événements extérieurs déjà connus, et en puisant directement aux sources « les détails d'organisation intérieure et de vie intime, les menus faits au-dessus et à côté desquels planent les historiens et courent les manuélistes. » Ce sont ces faits que l'auteur présente groupés au lecteur.

Je n'entrerai pas dans le détail nécessairement très complexe d'une période aussi agitée et féconde en événements. Je me contenterai d'indiquer très succinctement comment le R. P. P. en a conçu l'exposition et les divisions spéciales, au moyen desquelles il a essayé d'y mettre l'ordre et la clarté.

L'ouvrage se divise en trois grandes périodes :

1° *De l'avènement de Justinien Ier à l'écrasement de la Perse* (527-628) le christianisme orthodoxe lutte contre ses ennemis extérieurs les Perses et les Barbares du Nord et combat les hérétiques, manichéens et montanistes, les païens et les Juifs. Si la destruction du royaume goth enlève à l'arianisme toute sa puissance, si le semi-pélagianisme et le nestorianisme sont affaiblis, si l'origénisme est condamné, le monophysisme, par contre, règne sur la moitié de l'empire, en Égypte, en Syrie, à Constantinople même et le cinquième concile œcuménique (553) est impuissant à reconquérir un seul des groupes monophysites.

Malgré ces divisions intérieures, le patriarcat de Constantinople grandit et manifeste des tendances usurpatrices vis-à-vis des autres patriarcats et de la papauté, en essayant de mettre la main sur l'Illyricum, surtout depuis que Jean le Jeûneur, en 558, se fait décerner solennellement le titre de patriarche œcuménique.

2° Dans la seconde période, *de l'écrasement de la Perse à l'apparition de l'iconoclasme* (628-725), c'est la lutte contre l'Islam et le monothélisme. La Perse vaincue, Byzance était aux prises avec un ennemi plus redoutable, les Musulmans. Ceux-ci enlèvent à l'Empire l'Arabie, la Palestine, la Syrie, l'Égypte et la Cyrénaïque et font des incursions en Chypre, en Crète, en Asie-Mineure. A ces troubles d'ordre politique viennent s'ajouter les querelles intérieures. Le patriarche Sergius, qui espérait grouper sous le drapeau du monothélisme tous les partisans d'une seule nature en Christ et ramener à l'unité de doctrine l'empire byzantin, ne réussit qu'à déchaîner les violences et les persécutions. Les papes de Rome défendent l'orthodoxie, tandis qu'à Byzance on jette l'anathème au pape Martin, qui meurt martyr à Constantinople, à Sophrone de Jérusalem. Sous Constantin IV Pogonat, la paix religieuse est rétablie et le VIe concile

œcuménique (680-681) condamne définitivement le monothélisme. Le patriarcat œcuménique, avec ses prétentions toujours grandissantes de représenter l'orthodoxie orientale, absorbe de plus en plus toute la vie religieuse du monde hellénique. Il exerce son autorité sur 424 diocèses qui forment, vers 650, le territoire ecclésiastique de Constantinople. Conscient de sa puissance, il va s'affirmer indépendant au concile *in Trullo* (691), réuni par Justinien II; et toute l'Église orientale en acceptera les décisions, qui constituent le monument officiel le plus considérable de la législation canonique à Byzance.

3° *De l'apparition de l'iconoclasme à la mort de saint Méthode* (725-847) les vieilles hérésies: monophysisme, manichéisme, montanisme continuent à subsister, mais c'est l'iconoclasme, qui, après le monothélisme, va troubler profondément l'Église. Sous les empereurs iconoclastes, les patriarches courbent souvent la tête devant le pouvoir civil, mais ils y gagnent d'être à la tête d'une église où ne peut s'exercer la surveillance gênante des papes. L'auteur abordait ici une période plus connue. Il en a néanmoins donné un excellent aperçu, en des paragraphes courts et serrés où les choses essentielles sont dites.

Dans chacune de ces trois parties le R. P. P. étudie successivement la constitution du clergé, l'organisation de la haute hiérarchie, de l'épiscopat, du clergé, la vie des monastères. Il passe ensuite aux pratiques religieuses, culte, sacrements, liturgies, jeûnes, fêtes chrétiennes, culte des saints. Il donne des aperçus très nets sur les édifices du culte, les arts décoratifs. Enfin chaque division se termine par une revue sommaire de la littérature ecclésiastique : exégètes, historiens, hagiographes, polémistes, chroniqueurs, orateurs, mélodes.

D'un si vaste ensemble de faits, d'une période qu'il faut compter parmi les plus complexes de l'histoire byzantine, on comprendra que le R. P. P. n'ait présenté qu'un tableau en réalité sommaire. Les proportions, la nature même de l'ouvrage où devait figurer ce tableau ne lui permettaient pas autre chose.

Du moins y a-t-il mis toutes les qualités qu'on lui connaît, le sens critique, une exactitude minutieuse et surtout la connaissance parfaite des sources. Rien qu'à ce dernier point de vue on ne saurait omettre sans injustice de mentionner les indications bibliographiques dont l'auteur a fait précéder son travail. Il est regrettable cependant qu'il n'ait pas cité certains auteurs d'après le *Corpus* de Bonn, comme on s'accorde généralement à le faire aujourd'hui, et qu'il n'ait pas signalé en plus grand nombre les travaux récents, par exemple l'ouvrage de l'abbé Marin sur les *Moines de Constantinople*, pour ne citer que celui-là. Le livre n'aurait eu qu'à y gagner.

Cet essai de synthèse a néanmoins le grand mérite d'être nouveau. L'auteur fait connaître dans toute sa complexité cet organisme puissant qu'a été l'Église byzantine aux mains des empereurs de Constantinople; il nous fait assister à sa lutte sourde ou aiguë contre Rome; en pénétrant dans la vie intime du clergé, il montre quel foyer de vie intellectuelle et religieuse a été Byzance au Moyen-Âge. Enfin, avec son souci d'étudier les productions artistiques, il a

donné, avec raison, à l'histoire de l'art la place qui lui est due dans tout manuel d'histoire ecclésiastique, l'art chrétien et byzantin étant avant tout l'expression, l'extériorisation de la vie et de la pensée religieuses.

J. Ebersolt.

A. Bruckner. — **Quellen zur Geschichte des Pelagianischen Streites.** — Tubingue, Mohr, 1906, viii-103 p. M. 1,80. Relié, m. 2,30. *Sammlung ausgewählter Kirchen-und dogmengeschichtlicher Quellenschriften* (Krüger) 2. Reihe, 7. Heft.

Actuellement pasteur près de Zurich, l'auteur s'est déjà occupé du Pélagianisme il y a dix ans en publiant *Julian von Eclanum, sein Leben und seine Lehre*, dans les *Texte und Untersuchungen* hrsg. v. O. v. Gebhardt u. A. Harnack (15. Band, 3. Heft, Leipzig, 1897), et projeta dès lors de réunir toutes les sources directes de cette célèbre querelle. La réalisation de ce plan fut retardée par l'étude d'un sujet voisin : *Die Irrlehrer im Neuen Testament* (1902, 0,75). M. B. a divisé ses matériaux en deux groupes, l'un chronologique : histoire de l'hérésie pélagienne; l'autre systématique : les doctrines. La lutte est retracée en sept phases : 1. Les débuts en Occident ; sources : saint Augustin et deux passages de Mercator. 2. La participation de l'Orient et le synode de Diospolis (Lydde) ou de Palestine comme l'appelle saint Augustin, synode provoqué par les dénonciations de Héros d'Arles et de Lazare d'Aix, en 415; sources : saint Augustin et §§ 3-6 de l'*Apologie* de son disciple Paul Orose. 3. La réaction africaine, décrite aux épîtres 175-183 de saint Augustin et au § 10 de son 131e sermon. 4. Les hésitations de Rome, révélées par saint Augustin (*De gratia Christi*, I et II), par l'épître du pape Zosime (417-418) à Aurélius, et par le *Liber contra Collatorem* de Prosper. 5. Le dénouement ; sources : le rescrit de l'empereur Honorius au préfet du prétoire Palladius, l'édit de ce dernier, les 9 articles du concile d'Afrique tenu à Carthage le 1er mai 418, les fragments de l'*Epistola tractoria* de saint Zosime conservés par saint Augustin (épître 190), par Prosper (c. 5, § 3) et le pape Célestin I (422-432), 2 paragraphes du *Commonitorium* de Mercator, enfin 6 passages de saint Augustin. 7. Les dernières rumeurs de la querelle; Prosper, Mercator, épîtres 1 et 2 de Nestorius à Célestin, les canons du 3e concile général d'Éphèse (431) contre Nestorius. 8. Échos posthumes, dans le *Chronicum integrum* et le *Carmen de ingratis* de Prosper, le *Praedestinatus* [1], le *De viris* de Gennade de Marseille et l'*Histoire* de Bède.

La partie systématique comprend 5 extraits de Pélage, les *Définitions* de Célestius d'après saint Augustin (*De perfectione justitiae hominis*, ch. 2) et les fragments de la confession de foi de Célestius envoyée à Rome et conservés au

1) Voir H. v. Schubert, *Der sog. Praedestinatus*, Leipzig, 1903. Pour l'ensemble, cp. E. Riggenbach, *Unbeachtet gebliebene Fragmente des Pelagius Kommentars zu den Paulinischen Briefen*, Gütersloh, 1905.

De gratia Christi de saint Augustin ; 4 *fragments* de Julien d'Eclanum (dont le 1er, rétabli par M. *B.*, sera justifié dans un prochain écrit), 4 passages des Epîtres attribuées à Agricola, enfin 5 extraits de saint Augustin d'une particulière importance dogmatique.

Un index des citations bibliques et un registre des noms propres clôt cet intéressant et utile opuscule. Utile, il ne le sera pas seulement aux théologiens et aux historiens de profession, mais à tous ceux qui voudront étudier, à la source même, cette classique manifestation du conflit déterministe ; ils pourront désormais, grâce à M. *B.*, le faire sans recherches pénibles, en toute sûreté et rapidité, et en sauront certainement gré à ce modeste et consciencieux savant. Son cadre étant limité par les exigences immuables de la collection dont son ouvrage fait partie, il a dû laisser de côté tout le semi-pélagianisme, plusieurs morceaux relatifs à Julien d'Eclanum et tous les chapitres exégétiques, sauf une page (Rom., 5, 12) tirée du Commentaire de Pélage sur les Epîtres de saint Paul, et empruntés à H. Zimmer, *Pelagius in Irland* (Berlin, 1901). Par contre, les *Définitions* de Célestie figurent *in extenso* (p. 70-77. La plupart des pièces sont citées d'après Migne, selon le texte de l'édition de saint Maur réimprimée à Anvers en 1700.

Th. Schell.

Dr Ignaz Kunos. — **Türkische Volksmärchen aus Stambul.** — 1 vol. grand in-16 de XXII-410 pages. Librairie ci-devant E. J. Brill, Leyde, 1905, 7 marks.

M. Kunos, l'orientaliste hongrois bien connu, donne en traduction allemande quelques-uns des récits populaires qu'il a recueillis à Constantinople et publiés en partie à Budapest (2 vol.), en partie à Pétersbourg (dans les *Proben der Volkslitteratur der türkischen Stämme* de W. Radloff). On a donc affaire ici à un choix, car seuls font partie de ce volume cinquante et un récits parmi « les plus intéressants ». Ce qu'il faut entendre par ce mot, l'Introduction le donne à entendre. Mais d'abord il n'est pas inutile d'avertir que les recueils de contes populaires turcs osmanli sont très peu nombreux et que celui de M. Kunos peut *être* considéré comme présentant aux folk-loristes des matériaux inédits. Il en a analysé les éléments dans une excellente introduction. Un index termine le volume.

Remarquable est surtout le fait que ces récits n'ont guère de turc que la langue dans laquelle ils se transmettent. Les personnages y portent des noms persans : il n'y est question que de *shahs* et de *padishahs*, de *dews*, de *péris*, et de *pirs* : les objets magiques sont appelés aussi de leur nom persan, alors que des équivalents turcs existent souvent, comme on s'en rend compte en consultant la collection de Radloff. L'allure générale du récit et les descriptions de paysages sont également de type persan.

Quant aux thèmes, on ne saurait les localiser. Ils se retrouvent à la fois en Occident et en Orient, de manière que M. Kunos se croit en droit de les regarder comme une transition entre le folk-lore européen et l'asiatique.

Quant à l'influence de l'Islam, on se doute, d'après ce qui vient d'être dit, qu'elle est restreinte. Elle se marque dans l'organisation familiale par l'institution de harems et d'eunuques, par la mention des prières et du tapis de prière, par le type des rites du mariage, par l'organisation judiciaire et ecclésiastique, par les formules de politesse et de reconnaissance, etc.

En ajoutant que dans certains contes et dans certaines légendes semble se manifester une influence caucasienne, on arrivera à cette conclusion, qu'on pouvait prévoir à cause même du caractère cosmopolite de Constantinople, que les récits populaires de M. Kunos sont une production hybride où coexistent des témoins de plusieurs formes de civilisation et des productions de diverses populations.

A. van Gennep.

E. Lefranc. — **Les conflits de la science et de la Bible.** 1 vol. in-12 (xii et 323 pages). — Paris, E. Nourry, 1906.

L'ouvrage que M. l'abbé E. Lefranc vient d'écrire à l'usage du grand public catholique est inspiré par le désir très louable de mettre la Bible d'une part et la science d'autre part à leurs véritables places. Le mouvement significatif à cet égard, qui se produit dans l'Église catholique et va s'étendant de plus en plus, est du plus grand intérêt à suivre et tout à fait digne d'être encouragé.

Dans une introduction sur l'erreur scientifique dans la Bible, l'auteur s'élève avec raison contre l'Apologétique biblique maladroite qui s'efforce d'établir l'infaillibilité de la Bible, dans tous les domaines : fréquents sont les désastres, dit-il, que cette fausse manœuvre a causés à la défense biblique. Il vaut la peine de citer la fin de cette introduction, qui caractérise exactement le point de vue de l'auteur.

« Par conséquent, si, malgré les anathèmes catégoriques du Syllabus (dont, au reste, le caractère d'infaillibilité a été sérieusement contesté), nombre de catholiques, voire d'ecclésiastiques soutiennent les thèses réprouvées de liberté de conscience, d'évolution dogmatique, de réconciliation de l'Église avec la civilisation moderne, à plus forte raison, sans doute, sera-t-il permis, après un blâme qui ne comporte aucune sanction, de penser que certains énoncés bibliques tenus au-dessus de toute contestation sous le rapport religieux, ne sont point garantis contre tout soupçon d'erreur au point de vue scientifique. Et non seulement cette opinion est libre, mais il est opportun et urgent d'adopter à ce sujet une attitude nette, loyale et unanime. C'est la seule solution que la vérité, la logique, et l'intérêt même de la Bible imposent à l'exégète, dans les controverses qui feront l'objet de ce livre ».

L'auteur examine successivement, dans son ouvrage, l'univers (cosmogonie et cosmographie), le règne végétal et le règne animal, l'homme.

Sous les deux premiers titres généraux, l'auteur étudie spécialement les deux récits bibliques de la création et la tradition chaldéenne sur le même sujet; la proximité de la fin du monde d'après les prophètes, le Christ et les apôtres (les apôtres, sous l'empire des préoccupations eschatologiques de leur temps ont quelque peu fait dévier l'enseignement du Maître dans le sens de leur propre conviction); la création des plantes et des animaux (la Bible penche plutôt en faveur du créatianisme que du transformisme). Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, le darwinisme n'est pas plus contraire aux textes sacrés, que ne le sont les théories de Faye ou de Laplace sur l'origine du monde. A signaler d'intéressants chapitres sur la zoologie du livre de Job, et sur certaines croyances sujettes à caution (serpent, poisson de Tobie, etc.).

Sous le titre général de « l'homme », l'auteur passe en revue la chronologie biblique et la valeur des listes patriarchales, l'antiquité de l'homme d'après l'histoire et la géologie, l'homme primitif, le déluge. Pour le déluge, l'auteur conclut au caractère légendaire du récit biblique.

L'ouvrage de l'abbé Lefranc est rempli de renseignements d'ordre scientifique qui mettent en évidence le fait que la Bible ne doit point être jugée au point de vue de la science moderne à laquelle elle est tout à fait étrangère. Il y a, à ce point de vue, des erreurs dans la Bible et c'est folie que de tenter une harmonistique impossible. Voilà ce qui ressort du livre de l'abbé Lefranc : rien de moins, rien de plus.

Edouard Montet.

Paul Jaeger. — **Zur Ueberwindung des Zweifels** (collection des *Lebensfragen*). — Tubingue, 1906. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1 broch. in-8 de viii-93 pages. Prix 90 pf.

La question traitée par M. Paul Jaeger — le titre même de sa brochure l'indique — n'est pas du domaine de la *Revue de l'Histoire des Religions*, c'est une question de dogmatique et d'apologétique, mais non d'histoire. Les réflexions de M. J. constituent — c'est le seul point que nous puissions relever ici — un document intéressant sur une tendance de la théologie moderne. Se rattachant principalement à Kaftan, M. J. attribue dans le phénomène religieux un rôle prépondérant à l'élément pratique, l'élément théorétique lui étant subordonné. Signalons aussi les affirmations très nettes de M. J. sur les droits de la critique historique et dogmatique.

Maurice Goguel.

CHRONIQUE

L'Histoire des Religions à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

Séance du 2 février 1906. — *M. Cagnat* communique à l'Académie les résultats d'observations nouvelles faites sur l'édifice du Forum de Pompéi jusqu'ici considéré comme un Temple des dieux protecteurs de la cité. Il semble démontré maintenant, grâce à la comparaison de son plan avec celui de la bibliothèque de Timgad et de la bibliothèque d'Ephèse, que cet édifice est aussi une bibliothèque.

M. *S. Reinach* appelle l'attention sur un passage de la lettre des communautés de Vienne et de Lyon, relatant la violente persécution de l'an 177. Une esclave chrétienne, mise à la torture, et à laquelle on voulait faire dire que les chrétiens de Lyon tuaient des enfants pour les *manger*, répondit : « Comment nous soupçonner de pareille chose, puisque nous ne mangeons même pas le sang des animaux ? » Ainsi la petite communauté chrétienne de Lyon se conformait aux décisions prises, suivant le livre des Actes, au premier concile de Jérusalem. Mais, pour ne point manger le sang des animaux, il fallait que ces animaux fussent immolés suivant le rite juif. Comme il ne peut être question de boucheries chrétiennes, force est d'admettre que les chrétiens de 177 s'approvisionnaient à la boucherie prise à Lyon dont les historiens n'ont pas parlé. — MM. Bouché-Leclercq, Ph. Berger, Boissier, Thomas, Dieulafoy, Viollet et Clermont-Ganneau présentent diverses observations dont la plupart confirment l'hypothèse de M. Reinach. (C. R. de *Revue Critique*, 12 février 1906.)

Séance du 9 février. — M. *Franz Cumont*, correspondant étranger, présente une étude sur les mystères de Sabazius considérés dans leurs rapports avec la religion juive. Jupiter Sabazius a été identifié avec Jahvé Sabaoth ; c'est ce qui ressort clairement d'un texte de Valère Maxime ; mais le judaïsme a laissé encore d'autres traces dans les monuments consacrés au dieu phrygien et notamment dans les fresques célèbres du tombeau de Vincentius qui ont été découvertes aux catacombes de Prétextat. — A la suite de cette communication, MM. S. Reinach, Ph. Berger, Dieulafoy et Clermont-Ganneau présentent quelques observations.

Séance du 16 février. — M. *Paul Viollet* commence la lecture d'un mémoire sur le rôle de Bérenger Frédol dans les différends entre Boniface VIII e Philippe le Bel.

Séance du 23 février. — M. *Salomon Reinach* propose une explication du célèbre récit donné par Plutarque dans son livre *Des oracles qui ont cessé* : le pilote d'un vaisseau qui allait de Grèce en Italie s'entendit appeler trois fois par une voix mystérieuse qui ensuite lui annonça que le grand Pan était mort. Parmi les passagers se trouvait un grammairien qui narra à Plutarque cet épisode du voyage ; le récit en fut fait aussi à l'empereur Tibère qui s'en inquiéta. Eusèbe, puis de nombreux commentateurs et parmi eux Rabelais virent dans les paroles de la voix mystérieuse l'annonce surnaturelle de la mort de Jésus. Or, M. *S. Reinach* fait tout d'abord remarquer que le nom du pilote, Thamous, est aussi l'appellation syrienne d'Adonis. Chaque année, les fidèles de ce dieu, lorsqu'ils pleuraient sa mort, psalmodiaient une sorte de cantilène formée du nom trois fois répété de Thamous et de l'exclamation : *Le très grand (dieu) est mort* — ὁ παμμέγας τέθνηκε. Le pilote, et avec lui les passagers ignoraient sans doute que le nom de Thamous désignait Adonis. Ils crurent que le triple appel (entendu dans la nuit) s'adressait au pilote et que l'épithète παμμέγας signifiait « le grand Pan ». — MM. Alfred et Maurice Croiset, Bréal, L. Havet, Boissier, Dieulafoy, Clermont-Ganneau présentent un certain nombre d'observations.

Séance du 2 mars. — M. *P. Viollet* continue la lecture de son mémoire sur le rôle de Bérenger Frédol dans les différends entre Boniface VIII et Philippe le Bel.

M. *Héron de Villefosse* communique, au nom du R. P. Jalabert, professeur à l'Université de Beyrouth, le texte d'une inscription latine récemment découverte à Choueifat, village druse sur la route de Saïda. Cette inscription renferme les noms réunis des trois membres de la triade héliopolitaine. On s'accorde à reconnaître, dans le Jupiter et la Vénus d'Héliopolis, les grands dieux Hadad et Atargatis ; l'identification du Mercure est d'autant plus difficile que l'on ignore tout de la façon dont les Syriens représentaient le Mercure héliopolitain.

M. *Héron de Villefosse* communique ensuite, au nom du P. Delattre une base portant l'inscription suivante : *Deo Libero* | *amplissimae Karthaginis* | *oenopolae cum meraris omnibus*. Sur cette base devait s'élever une statue de Bacchus ; selon M. *Héron de Villefosse*, cette dédicace aurait eu pour auteurs les marchands de vins en gros de Carthage auxquels se seraient joints les cabaretiers ou peut-être tous les buveurs de vin de la ville.

Séance du 9 mars. — M. *Philippe Berger* communique une lettre de M. Alfred Merlin, directeur des antiquités et arts de Tunisie, où il décrit l'état des fouilles de Ziane. La découverte d'une inscription latine, dédiée à la déesse *Coelestis* permet d'espérer la mise au jour d'un temple.

Séance du 16 mars. — M. *Philippe Berger* présente, de la part de M. le Dr Carton, un chaton de bague en or acheté à Tunis à un Arabe par M. le capitaine Marty. Ce chaton représente une Athéna casquée. En haut, à droite et à gauche de la tête se lisent les lettres puniques *alef* et *tau* dans lesquelles

M. *Berger* propose de voir l'abréviation d'un nom propre qui serait soit *Ummat Astoret*, nom de femme assez fréquent à Carthage, soit *Ummat Tanit* « la mère Tanit ». Dans ce dernier cas, on aurait un nouvel exemple de l'identification d'Athéna avec la déesse Tanit à Carthage. MM. Clermont-Ganneau et Derenbourg présentent quelques observations.

M. *Paul Foucart* lit le résumé d'une note où M. Naville, correspondant de l'Académie, expose les résultats des fouilles poursuivies par lui au cours de ces derniers mois à Deir el Bahari. M. Naville a découvert au début de février une chapelle de la déesse Hathor creusée dans le rocher. Des bas-reliefs peints représentent Thoutmès III et les membres de sa famille accomplissant les actes du culte de la déesse. Celle-ci est représentée sous forme de vache, de grandeur naturelle, portant entre ses cornes un disque lunaire surmonté de plumes, et, de chaque côté du cou, une gerbe de plantes aquatiques. Elle allaite un jeune garçon, Aménophis II, fils de Thoutmès III ; sur le cou de la vache est gravé son nom. Thoutmès III est lui-même représenté sous le mufle de l'animal.

M. *Perrot*, secrétaire perpétuel, annonce que la deuxième partie du tome XXXVII des *Mémoires* de l'Académie vient de paraître et contient les mémoires suivants : *Le culte de Dionysos en Attique*, par M. P. Foucart ; *Sur les attributs des Saliens*, par M. W. Helbig ; *La déviation de l'axe des églises est-elle symbolique ?* par M. R. de Lasteyrie ; *Sénatus-consulte de Thisbé* (170), par M. P. Foucart.

Séance du 23 mars. — M. *Clermont-Ganneau* étudie un fragment d'inscription grecque et nabatéenne qui vient d'être découvert à Milet et publié par MM. A. Wiegand et Mordtmann dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie des Sciences de Berlin (1906, p. 260). M. Clermont-Ganneau critique la lecture et l'interprétation proposées par M. Mordtmann : il pense qu'il s'agit d'une dédicace faite au Zeus Dusaris, le grand dieu national des Nabatéens, pour le salut d'un roi Obodas par l'épitrope ou premier ministre de celui-ci. Cet épitrope serait, d'après la lecture de M. Clermont-Ganneau, le fameux Syllæus, premier ministre d'Obodas II (25-9 a. C.) ennemi acharné d'Hérode et qui, se rendant à Rome pour plaider sa cause auprès d'Auguste, aurait touché à Milet où il aurait élevé le monument votif qu'on a découvert récemment. Ce Syllæus, sur l'accusation de Nicolas de Damas, fut condamné à mort par l'empereur.

*
* *

Notre collaborateur M. A. Loisy vient de publier, sous le titre : *Morceaux d'exégèse* (Paris, Picard 1906, gr. in-8°, 215 pages ; prix : 5 fr.), le tirage à part de six études qui ont paru dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* : Beelzeboul ; Le message de Jean-Baptiste ; La mission des disciples ; Le pardon divin ; Le grand commandement ; Les pharisiens.

ALLEMAGNE

Le Dr *P. Ehrenreich* a publié en 1905 (Berlin, A. Asher) un ouvrage sur la mythologie sudaméricaine (*Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt*) dont notre collaborateur M. L. Pineau a résumé en ces termes le plan et les conclusions dans une récente notice de la *Revue critique* (19 mars 1906) : « M. Ehrenreich étudie d'abord le caractère général de la mythologie des Primitifs de l'Amérique du Sud, puis leurs légendes sur la création du monde, les cataclysmes, déluges et incendies, qui ont bouleversé la terre aux premiers âges, sur le ciel et la terre, le soleil et la lune, les étoiles et les constellations, sur l'apparition des êtres vivants, sur les ancêtres et les héros ; alors, les comparant aux mythes et légendes de l'Amérique du Nord, il conclut que : on doit considérer un grand nombre de mythes, légendes et contes de l'Amérique du Sud comme les restes d'une vaste couche de traditions qui s'étendait autrefois sur tout le Nouveau Monde ; d'autre part il est indiscutable qu'à une époque plus récente il y a eu, venant du nord tout le long de la côte du Pacifique, une pérégrination ou infiltration non seulement d'éléments et de motifs légendaires, mais aussi de certaines combinaisons de ces éléments, toujours identiques, et même de mythes entièrement formés, dont on peut suivre la trace au moins jusque dans l'hémisphère oriental ; quant aux éléments légendaires appartenant à l'Ancien Monde, on peut désormais assurer qu'il s'en trouve beaucoup plus en Amérique qu'on ne l'avait supposé jusqu'à ce jour. Bien que le processus de formation et d'expansion des mythes soit moins facile à suivre dans l'Amérique du Sud que dans celle du Nord, où les matériaux sont infiniment plus abondants, il est cependant impossible de n'y pas reconnaître la présence d'un certain nombre de phénomènes tout à fait analogues. Comment expliquer ce fait ? Par la génération spontanée, la transmission par les Normands, ou par une importation postérieure à Colomb ? »

***

Nous n'avons malheureusement que de trop rares occasions de signaler des ouvrages où les textes littéraires du moyen âge et en particulier les œuvres dramatiques sont judicieusement utilisés au profit de l'histoire religieuse. Aussi tenons-nous à ne pas laisser passer sous silence un substantiel mémoire publié par M. *Anz* à la librairie Hinrichs sur les drames liturgiques relatifs aux Rois Mages (*Die lateinischen Magierspiele*. Untersuchungen und Texte zur Vorgeschichte des deutschen Weihnachtspiels. Leipzig, Hinrichs, 1905, VIII-163 pp.). M. Anz recherche les éléments du cycle de l'Épiphanie : office de l'étoile, « officium ad præsepe », etc. ; il montre le rôle attribué aux *obstetrices*

apocryphes, le développement de l'épisode du Massacre des Innocents, l'introduction d'éléments scéniques dans la représentation de l'hommage des trois rois. De plus en plus, le drame se dégage de la liturgie, les rôles s'individualisent, le scénario prend corps : déjà se devinent les linéaments du *Weihnachtsspiel*.

M. A. examine les différents textes de cet « office » dramatisé et notamment ceux de Limoges, de Besançon, de Nevers, d'Einsiedeln, de Freising (dont il donne d'ailleurs, en appendice, des éditions très sûres). La plupart de ses conclusions mettent en valeur les sources liturgiques que Coussemaker, L. Gautier, Ed. Du Méril avaient sommairement indiquées (V. Petit de Julleville, *Les Mystères*, t. II, surtout pp. 24 et 50-53). L'étude de M. A. présente aussi le mérite d'une systématisation très nouvelle des œuvres inspirées par les circonstances qui suivent la Nativité dans les évangiles canoniques ou apocryphes. Surtout la connexion des drames des Mages et de l'*Ordo Rachelis* (Laon et Freising), qui ressortait insuffisamment du commentaire que donnaient de cette dernière œuvre les *Origines latines* de Du Méril prouve le caractère cyclique et rituellement organisé de cette littérature placée sur la limite de la canonicité.

*
* *

M. *Harnack* consacre une notice des *Texte und Untersuchungen* (1903, N. S. XIII, 4, pag. 3-16) à l'étude de la signification du mot ἀθεότης, étude qui permet d'établir les points suivants :

1° Saint Paul entend par ἀθεότης l'état des pagano-chrétiens antérieurement à leur conversion (Ephés. II, 12, unique texte du N. T. dans lequel soit employé le mot ἄθεοι).

2° Les chrétiens appellent ἄθεοι les païens et ἀθεότης le paganisme (v. en particulier : Ignat. *ad Trall*, 3 ; Polyc. *Mart*. c. 9 ; Clem. *Protrept*. II, 23 où est cité, à l'appui, le passage de saint Paul ; *Paedag*. III, XI-80 ; II, 10, 86 ; *Protr*. IV, 58 ; Athenag. *De resurr*. 20 ; Orig. *Exhort. ad mart*. 32 où se trouvent les expressions bien significatives : ἡ πολύθεος ἀθεότης et ἡ ἄθεος πολυθεότης. (*C. Cels*. I, 1 ; III, 72, etc.).

3° Les chrétiens donnaient aussi à ἄθεοι le sens d'hérétiques ; ainsi chez Ignace *ad Trall*. 10 (en parlant des docètes), Justin, *Dial*. 35 ; Orig. *C. Cels*. II, 3 ; 3. *De Orat*., 29, 10 et 24, 5 (en parlant de Tatien).

4° Les Grecs et les Romains, de leur côté, appelaient ἄθεοι les chrétiens. V. notamment Tert. *Apol*. 10 ; Celsus, apud Orig. (VII, 62-64) ; Justin, I. *Apol*. VI, 13 ; Athenag. *Suppl*. IV, 3 et IV, 30 ; Clem. *Strom*. VII, I, 1. 4, etc.

M. Harnack en est amené à se demander quelle a été la valeur d'une telle accusation ; il en trace l'évolution historique : chez saint Paul, elle indique l'état de l'homme qui ne se trouve pas en communion intime avec la divinité, l'état des ἐλπίδα μὴ ἔχοντες, puis le sens se transforme : c'est maintenant l'état de ceux qui ne connaissent pas le vrai Dieu ; enfin il devient de plus en plus

spécial et désigne moins l'athéisme théologique, le « nihilisme dogmatique » que l'effet pratique de doctrines que les orthodoxes considèrent comme également néfastes pour la foi : le docétisme, la négation de la résurrection, etc.

Dans le paganisme l'ἀθεότης a une signification juridique ; c'est le « crimen laesae religionis », comme l'ἀσέβεια est le « crimen laesae majestatis ». Cette accusation s'applique non point tant à ceux qui sont pleinement indifférents à l'égard des divinités (et c'est l'erreur de bon nombre d'apologistes, Athénagore, Minucius Felix, Lactance, Eusèbe d'avoir considéré Diagoras comme le type de l'athée), mais surtout aux *dissidents*, à ceux qui manifestent publiquement leur mépris pour la personne et l'autorité des dieux, et par suite pour celle de leurs prêtres et des magistrats de la cité. Diagoras fut à peine inquiété, tandis que T. Flavius Clemens fut condamné à mort (Dion Cassius, LXVIII, 14). Les chrétiens devaient reconnaître eux-mêmes qu'ils méritaient cette qualification d'ἄθεοι : « ὁμολογοῦμεν τῶν τοιούτων νομιζομένων θεῶν ἄθεοι εἶναι » (*Clém. d'Alexandrie*). L'ἀθεότης des Grecs est donc l'équivalent du *sacrilegium* romain défini en ces termes par le Code Théodosien (XVI, 2, 25 :) « Qui divinam legis sanctitatem aut nesciendo confundunt aut negligendo violant et offendunt, sacrilegium committunt ». (V. *Rivista delle Scienze Teologiche*, I, 12, pp. 864-865.)

AUTRICHE

Le professeur *Andreas Galante* vient de publier un choix de textes de droit canonique qui, très pratiquement conçu, ne peut manquer de rendre des services très appréciables aux historiens de l'Église ou aux simples amateurs de documents religieux exacts (*Fontes juris canonici selecti*, collegit Prof. Dr. Andreas Galante, Innsbruck, Wagner, 1906, xvi-677 pages). Les matières y sont rangées sous les rubriques suivantes : Ecclesia antiquissima ; Potestas ecclesiastica et imperium civile ; Ordinatio ; Hierarchia ordinis et hierarchia jurisdictionis ; Pontifex romanus ; Cardinales ; Curia romana ; Legati pontificii ; Metropolitae ; Episcopi ; Capituli ; Vicarii et coadjutores episcoporum ; Parochi ; Ordines et congregationes. « Le but de ce recueil, dit son éditeur, est de réunir les sources principales relatives aux institutions fondamentales du droit canon, qui sont dispersées dans quantité d'ouvrages volumineux, souvent peu répandus ou très coûteux. Quoique surtout destiné aux juristes, cet ouvrage pourra être très utile à tous les historiens et aussi à toute personne instruite, à cause des nombreux textes d'un intérêt général pour l'histoire de la civilisation qu'il renferme. Parmi ceux-ci sont remarquables par ex. les textes relatifs à l'Église primitive (entre autres la célèbre Doctrine des XII Apôtres) et à l'histoire des relations entre l'État et l'Église, les documents concernant l'élection du Pape et l'organisation du Saint Siège, etc., tandis que les textes du Concordat français avec les articles organiques et la constitution de Léon XIII sur les congrégations

à vœux simples ont un vif intérêt d'actualité. Dans les différentes sections du livre les sources sont disposées par ordre chronologique et pour chaque texte sont indiqués les ouvrages qui s'y rapportent. Le volume est pourvu d'une liste des papes et de plusieurs tables des matières qui en faciliteront beaucoup l'usage pratique.

ÉTATS-UNIS

M. *Ch. H. Haskins*, l'éminent professeur d'Harvard, a, dans un article de l'*American Journal of Theology*, vol. IX, n° 3, 1905, tenté de résoudre — et a excellemment résolu — un des plus difficiles problèmes de l'historiographie religieuse médiévale : il s'est efforcé de relever d'abord, de coordonner ensuite les sources de l'histoire de la pénitencerie pontificale au moyen âge (*The sources for the History of the papal Penitentiary* — printed at the University of Chicago Press). — Cette institution quelque peu hybride, dont la compétence et les rouages restent indécis même après le semblant d'organisation essayé par Benoît XII, n'avait guère été étudiée jusqu'ici — en dehors des articles superficiels d'encyclopédie — que dans des travaux comme ceux de MM. Denifle et Lea, travaux d'impeccable critique, mais de teneur nécessairement fragmentaire. Une connaissance intime des archives du Vatican a permis à M. Haskins d'ajouter une large part de découvertes nouvelles aux résultats déjà acquis et de renouer maintes fois une chaîne de documents dans laquelle les solutions de continuité menaçaient d'être irrémédiables. M. H. a notamment donné de copieux et intéressants extraits des textes où se manifeste l'action de Benoît XII en ce qui concerne la jurisprudence de ce tribunal dont la compétence s'étendait sur le *forum externum* et le *forum conscientiae*. Il a montré aussi l'intérêt que présentent pour l'histoire des mœurs les « pétitions » adressées de toutes les parties de la chrétienté à la pénitencerie et en particulier ces « supplicationes penitentiariae diversorum casuum » qui se trouvent au nombre de quarante dans la bibliothèque du Vatican. Enfin M. H. fournit, dans les dernières pages de ce remarquable opuscule, la documentation critique et le plan d'une étude sur la diplomatique spéciale à la pénitencerie, son organisation administrative et financière, etc.



Parmi les cinq mémoires contenus dans le vol. XV des *Harvard Studies in classical philology* (Londres, Longmans-Leipzig, Harrassowitz, 244 pp. in-8°), nous notons les suivants pour la contribution qu'ils apportent à nos études : *Ed. K. Rand* : La composition de la *Consolation* de Boèce : « contrairement à la thèse d'Usener, Boèce est un écrivain original qui a donné un caractère chrétien à des matériaux antiques ; il oppose la foi et raison et, même dans cet

ouvrage, on retrouve l'auteur des traités théologiques, le premier des scolastiques ». *A. St. Pease* : Notes sur quelques usages des cloches chez les Grecs et les Romains. « Longue analyse, avec corrections et compléments, du livre de M. l'abbé Morillot, *Étude sur l'emploi des clochettes chez les anciens et depuis le triomphe du christianisme* (Dijon, 1888) ». *Floyd G. Ballentine* : Quelques phases du culte des Nymphes. « Recueil de textes prouvant que les Nymphes étaient des divinités des eaux, du mariage et de la naissance. M. B. cite, pour chacun de ces points, d'abord les textes grecs, puis les textes latins, les discute et les explique. A la fin, un index alphabétique des noms des nymphes et des néréides avec références. » (*Revue Critique*, 12 mars 1906.)

ITALIE

La jeune et active *Rivista delle Scienze Teologiche* inaugure, dans son douzième fascicule (décembre 1905) une rubrique sur laquelle ne peut manquer de s'arrêter toute notre attention : Le *Bollettino di Storia delle Religioni* qui doit dorénavant paraître chaque année dans ce périodique s'ouvre sur un exposé des origines et des progrès de l'Histoire des Religions. C'est en France, dit l'auteur de ce premier Bulletin, M. N. Turchi, que se placent les débuts de cette science qui, bientôt, s'est répandue en Allemagne et en Angleterre. La fondation du Musée Guimet, de la *Revue de l'Histoire des Religions*, de l'*Archiv für Religionswissenschaft*, les Congrès d'Histoire des Religions de Paris (1900) et de Bâle (1904), enfin la place sans cesse plus considérable occupée par les sciences religieuses dans l'enseignement universitaire, surtout en France, et dans les travaux des assemblées scientifiques (notamment les Congrès d'orientalistes) prouvent de façon indéniable la puissante vitalité d'un ordre d'études dont le principe, les méthodes, les limites ont donné lieu à tant de contestations inégalement fondées. M. T. regrette que l'Italie ait tant tardé à se mêler à ce mouvement de recherches : pourtant Vico, dans sa *Scienza Nuova* avait tracé le plan d'une étude comparée des phénomènes religieux. Il est grandement à souhaiter que dans les laborieuses Universités italiennes, il se trouve bientôt un nombre appréciable de bonnes volontés prêtes à l'œuvre commune ; déjà d'ailleurs, ajoutons-le ici, les savants de la péninsule ont tenu dans les Congrès internationaux de 1900 et 1904 une place fort brillante et très personnelle, malgré leur nombre assez restreint, et l'on ne peut qu'espérer voir bientôt leurs collègues et leurs élèves imiter leur exemple.

M. T., dans ce même préambule au Bulletin d'Histoire des Religions, examine *in abstracto* les plus récents systèmes d'interprétation proposés pour le problème des origines religieuses, en particulier les hypothèses des écoles psychologique et sociologique ; puis il consacre des notices sommaires aux meilleurs manuels d'ensemble, s'attachant à en dégager en quelques lignes de très

utile vulgarisation, le caractère doctrinal et les mérites purement scientifiques. Aussi retient-il comme particulièrement significatifs l'énoncé de la méthode sociologique que l'on peut tirer de la préface placée par M. H. Hubert en tête de la traduction française du Manuel de M. Chantepie de la Saussaye, les démonstrations totémistiques données par M. S. Reinach dans ses *Cultes, Mythes et Religions*, l'emploi des procédés philologiques et des documents littéraires que fait M. Dieterich, dans son livre *Mutter Erde*, enfin le bilan, dressé par M. Jean Réville, des services mutuels que peuvent se rendre l'histoire des religions et l'histoire ecclésiastique.

Les autres articles de ce Bulletin : Religions de l'Extrême-Orient, Religion de l'Égypte, Religion des Peuples sémitiques (Islamisme), Religions de l'Inde et de l'Iran, Religion des Grecs et des Romains, Religions des Celtes et des Germains, Folk-lore, contiennent encore des notes intéressantes sur les principaux travaux en ces matières publiés au cours des années 1904-1905, mais ils valent surtout en tant que cadres et permettent d'augurer le plus favorablement du succès de cette excellente initiative, à laquelle nous sommes tout des premiers à applaudir.

P. A.

Le Gérant : Ernest Leroux.

ESSAI

SUR LA

CHRONOLOGIE DE LA VIE ET DES ŒUVRES DE PHILON

(3e *et dernier article*[1])

3° Nous trouvons dans l'idéal de vie qui nous est présenté dans le *Commentaire allégorique* une singulière opposition avec celui que nous avons décrit dans le chapitre sur l'*Exposition de la Loi* : là-bas la solitude, l'austérité, l'écart des affaires politiques sont recommandés comme essentiels à la contemplation ; ici Philon admet que tout cela ne sert à rien pour acquérir la sagesse. Nous allons, sans entrer dans des détails étrangers au sujet de la chronologie, établir cette opposition, en montrant que l'idéal du *Commentaire* est postérieur à celui de l'*Exposition*.

Cette modification n'est pas un bouleversement. L'union avec Dieu par la contemplation et l'extase reste toujours le but dernier[2]. Mais sur la façon de l'atteindre le *Commentaire* développe une doctrine qui diffère de celle de l'Exposition sur deux points essentiels : d'abord il n'est pas nécessaire, pour participer à la contemplation, de se retirer du monde, le sage mènera la vie de tous ; en second lieu Philon insiste beaucoup sur la nécessité pour l'homme en progrès, pour l'ascète, de se mêler au monde.

La première idée est exposée dès le début du *Commentaire*

1) Voir les précédentes livraisons, p. 25 à 64, et p. 164 à 185.

2) Par ex. : de *Ebrietate*, p. 369, § 83, τελειότερον δὲ τί ἂν εἴη τῶν ἐν ἀρεταῖς ἢ τὸ ὄντως ὂν ἰδεῖν.

(*Legum All.*, lib. II, 85, p. 81). « J'ai souvent, dit Philon, abandonné mes parents, mes amis et ma patrie, et je suis allé dans la solitude pour y concevoir quelque objet digne de contemplation : je n'en ai tiré aucun profit ; mon esprit dispersé ou blessé par une passion est revenu à des objets contraires, mais quelquefois dans une foule nombreuse j'ai la pensée tranquille ; Dieu a dissipé la foule de l'âme et m'a appris que ce ne sont pas les différences de lieux qui font le bien et le mal, mais Dieu qui meut et conduit où il veut le char de l'âme. »

Quoique ce passage soit au milieu d'un développement métaphysique, il nous paraît difficile de ne pas voir ici un trait personnel ; si cela est vrai on peut en tirer que Philon lorsqu'il écrivait le deuxième livre des *Allégories de la Loi* (qui est au début du *Commentaire*) avait plusieurs fois (πολλάκις) quitté Alexandrie pour séjourner dans quelque solitude ; que dans cette période précédente, il croyait encore à la vertu des lieux, c'est-à-dire de la solitude pour l'amélioration de l'âme, mais que cette période s'était terminée par une révolution qui s'était opérée dans son esprit et à la suite de laquelle il avait compris que les lieux, et en particulier la solitude, n'ont sur l'âme aucune influence profonde. Quelle est maintenant cette période précédente? On ne peut guère douter que ce soit celle où fut écrite l'*Exposition de la Loi* ; il suffit de rappeler l'insistance avec laquelle la solitude y est recommandée, et plus particulièrement encore dans la théorie de la retraite provisoire exposée à la fin dans le *de Praem. et Poen.* (II, 411, §3) ; nous concluons donc de la postériorité de cette doctrine à la postériorité du *Commentaire* ; nous ne voyons même plus qu'il y soit question de la retraite provisoire. Cette période apparaît comme bien passée (οὐδὲν ὤνησα, ἀνεχώρησεν par opposition à ἠρεμῶ). Qu'y a-t-il d'essentiel dans ce revirement? est-ce une estime plus grande pour la société des hommes vulgaires et les villes? Nullement ; il garde pour elles la même sévérité et le thème de l'ochlocratie revient dans le *Commentaire* plus souvent qu'ailleurs.

C'est au contraire une confiance en Dieu plus grande, un abandon plus intime à sa toute puissance ; ne rien attribuer aux différences de lieux dans les mouvements de l'âme vers le bien ou le mal, c'est accorder plus à Dieu.

Cette première idée s'applique à la sagesse en général. Le changement dans la conception de l'idéal de vie se complète par une seconde idée, qui se rapporte plus spécialement à l'homme en progrès moral, à l'ascète : nous la voyons indiquée dans presque tous les traités qui composent le *Commentaire*, mais développée avec le plus d'abondance dans un passage du *de Fuga et Invent.* (p. 549-554, § 23-53), qui en réunit tous les aspects épars dans le reste de l'œuvre. Rébecca, la patience à la volonté droite (ὀρθογνώμονος, § 24), donne à son fils Jacob, l'ascète, le conseil d'éviter la lutte avec Esaü le méchant ; c'est la répétition d'un thème que nous trouvons souvent dans les œuvres de Philon : il fait le fond du traité *Quod det. pot. insid. sol.* (lutte de Caïn et d'Abel) ; qu'on relise également dans l'*Exposition de la Loi* le passage plus haut cité du *de Praem. et Poen.* (II, 411, § 3) ; mais dans ce dernier texte, Philon donne le conseil, pour échapper aux pièges du mal, de fuir dans la solitude et de se garder de la compagnie du vulgaire. Les conseils donnés par Rébecca sont diamétralement opposés : « Lorsque tu verras, dit-elle, le méchant se soulever contre la vertu, tenir grand compte de ce qu'il convient de dédaigner : richesse, réputation, plaisir, et louer l'injustice, comme cause de chacun de ces biens..., ne pratique pas de suite en te tournant vers la vie contraire[1], la pauvreté et la simplicité et la vie austère et solitaire ; car tu exciteras l'adversaire et tu prépareras contre toi un ennemi plus puissant ; vois par quelle manière d'agir tu échapperas à ses coups. Accommode-toi, je ne dis pas des mêmes pratiques que le méchant, mais de ce qui produit ces biens, des honneurs, des magistratures,

1) Expression exactement inverse de celle du *de Praem. et Poen.* (I, 411) sur la retraite provisoire.

de l'argent, de l'or, des biens, des couleurs, des formes différentes, des beautés et lorsque tu les rencontres, imprime comme un bon demiurge, une idée très bonne à ces substances matérielles et accomplis une action louable... Si donc tu veux convaincre le méchant riche, ne te détourne pas de l'abondance dans la richesse, car le méchant ou bien se montrera sordide et servile usurier et prêteur à gages, le malheureux, ou bien inversement... prodigue, tout prêt à dévorer et à gaspiller, chef de chœur très vénérable des courtisanes, des débauchés et de toute la troupe des intempérants; mais toi tu fourniras une cotisation pour des amis pauvres, tu feras des dons à ta patrie, tu aideras des jeunes filles à s'établir en donnant aux parents sans ressources une dot suffisante... » Philon applique ce même principe du juste-milieu aux honneurs, puis il passe aux « désirs du ventre » dans les termes suivants : « Si tu bois et si tu te rends aux tables richement servies, va avec confiance, tu feras honte à l'intempérant par ton adresse ; celui qui a péché par le ventre et a ouvert avant la bouche des désirs insatiables se gorgera vilainement... ; quant à toi, à moins de nécessité, tu useras de modération et si tu étais forcé à plus de jouissance, ayant imposé la raison comme maîtresse à la nécessité, tu ne changeras jamais ton plaisir en déplaisir, mais s'il faut ainsi parler tu t'enivreras à jeun. Ce sont donc des reproches mérités que la vérité ferait à ceux qui, sans examen, abandonnent les occupations de la vie politique et le commerce, et disent mépriser la réputation et le plaisir : c'est de la vantardise, non du mépris ; ils présentent pour nous attirer, leur saleté, leur aspect sévère, leur vie austère et misérable ; comme s'ils étaient des amants de l'ordre, de la tempérance, de la patience ; mais ils ne peuvent tromper ceux qui, plus exacts, se penchent sur leur âme et ne sont pas séduits par ce qu'on voit : ceux-ci ont relevé les voiles qui cachent autre chose et ils ont vu les états intérieurs et leur nature... Disons à de telles gens : Vous désirez la vie, sans société, seule et solitaire ; qu'avez-vous donc montré de bon dans la

société ? Vous vous détournez de l'argent? Devenus hommes d'affaires est-ce que vous avez voulu être justes? Vous vous vantez de dédaigner les plaisir du ventre et les plaisirs voisins? Lorsque vous aviez matière abondante à ces plaisirs, vous êtes-vous modérés? Vous méprisez la gloire? Mais avez-vous étant dans les honneurs, pratiqué la simplicité? Vous avez ri de la politique, peut-être parce que vous n'avez pas compris combien la chose est utile, d'abord exercez-vous et occupez-vous des affaires d'un particulier et d'un citoyen ; devenus politiciens et maîtres de maison,... préparez votre départ pour une vie autre et meilleure : car la vie pratique avant la vie théorique est un combat préparatoire, avant un un combat plus parfait, et il est beau de le combattre d'abord. »

Ce texte important, où la pensée se développe avec abondance et clarté étonnera d'abord un lecteur de l'*Exposition de la Loi*.

Voici une attaque à fond de l'austérité bien étrange chez un écrivain qui l'a tant vantée. On ne peut s'en tirer en disant qu'il a vanté dans l'*Exposition* la véritable austérité et qu'il attaque ici son faux semblant ; c'est la vie austère elle-même qui, dans tous les cas où elle n'est pas précédée de la pratique de la vie sociale est condamnée ; Philon semble se mettre lui-même au rang de ces moqueurs (§ 34 ἐχλεύαζον) qui dans l'ouvrage précédent attaquaient les ascètes. Mais voici qui est encore plus étrange ; c'est l'éloge de la politique (et de l'économique qui chez Philon y est toujours entièrement liée) ; est-ce là l'homme qui dans le texte bien connu du *de Special. legg.* a pris la politique à partie comme l'ennemi personnel de son bonheur et de sa sagesse? La contradiction est grande ; il ne faudrait pourtant pas la pousser trop loin : Philon nous détourne-t-il absolument de la vie contemplative, solitaire, austère ? Bien loin de là, il considère toujours cette vie comme le but dernier vers lequel il faut se préparer à émigrer ; notre auteur reste tout le long de son œuvre, fidèle à cette pensée ; la contradiction porte non sur ce but,

mais sur les moyens pour l'atteindre. Tandis que dans l'*Exposition* l'ami de la sagesse paraît sauter d'un bond (cf. la métaphore πηδᾶν) dans la sagesse, que la vie civile et familiale sont des obstacles qui le rejettent dans l'abîme des affaires ; ici elles sont des degrés indispensables pour arriver à la vie contemplative ; on ne peut les quitter trop tôt sans subir les reproches de la vérité. Faut-il se contenter de voir ici une de ces nombreuses contradictions qu'on reproche bien souvent à Philon ? C'est un procédé de critique peu admissible dans l'histoire de la philosophie d'accuser un auteur de contradictions avant d'avoir épuisé tous les moyens de l'en défendre. Ici le moyen ressort immédiatement des textes : dans l'*Exposition de la Loi*, Philon se plaçait au point de vue du sage sans épithète ; dans notre passage les conseils sont adressés à l'ascète, à l'homme en progrès, dont Philon se préoccupait assez peu dans son ouvrage précédent, car si le thème du repentir y est indiqué, ce n'est qu'en passant.

Il y a donc là toute une conception nouvelle de la vie morale, qui explique la différence des préceptes.

Maintenant quel usage notre ascète doit-il faire de la vie politique et sociale ? Les conseils portent sur deux points : 1° il doit être un exemple pour les méchants ; son éloge est en même temps une accusation pour eux (§ 29), ses bonnes actions doivent les faire rougir ; 2° cette vie, par les efforts de vertu qu'elle rend nécessaires, est une préparation à la vie du thérapeute ; pour mépriser l'argent et les biens de la fortune, il faut en avoir joui.

Si nous cherchons maintenant, en suivant l'ordre des traités, comment Philon lui-même pratiquait cet idéal, nous verrons se confirmer l'importance toute spéciale qu'acquièrent pour lui, à l'époque où il écrit le Commentaire, la vie sociale et politique avec ses conséquences. Nous rencontrons d'abord une opinion fort modérée sur le plaisir : « Il faut, dit-il, que ce qui est devenu use du plaisir, mais le méchant en usera comme d'un bien parfait, et l'homme de

sens comme d'une nécessité » (*Leg. Alleg.*, II, § 17, p. 70); nous voyons qu'il n'est possible, ni utile de l'éviter absolument : il ne s'agit pas là de la théorie des ἀναγκαῖα, suivant laquelle nous devons nous contenter du minimum nécessaire à notre vie; car Philon admet tel cas où le sage se mêle aux festins du vulgaire; « lorsque, dit-il plus loin, dans des sociétés efféminées l'esprit échappe à lui-même, dominé par la séduction des plaisirs, nous sommes esclaves et nous montrons sans voile notre souillure : mais si la raison (ὁ λόγος) a la force de purifier la passion, en buvant nous ne nous enivrons pas et en mangeant nous ne faisons pas d'excès, mais sans déraisonner nous mangeons à jeun (νηφάλια σιτούμεθα) » (*Leg. Alleg.*, II, 29). Les festins ne sont donc pas défendus au sage; ce qu'il nous dit dans le livre suivant, laisse entendre qu'il ne condamne pas l'assistance aux grands repas et que lui-même se meut, mais en sage, dans un milieu de grand luxe et le § 155 reproduit à peu près le texte précédent; la raison (ὁ λόγος) est toujours appelée à l'aider comme une arme défensive (ὥσπερ ὅπλῳ τινὶ ἀμυντηρίῳ) contre la séduction des plaisirs; mais l'auteur continue par un souvenir personnel : « Moi, du moins je le sais (il s'agit de la destruction de la passion par le logos) pour l'avoir éprouvé souvent (πολλάκις); car venu en une compagnie insociable (ἀδιαγώγων) et à des dîners richement servis, lorsque je n'y allais pas avec la raison (σὺν λόγῳ), je devenais esclave de ces préparatifs, mené par des maîtres sans douceur, les spectacles, les propos entendus et tout ce qui par l'odorat et le goût produit des plaisirs; mais lorsque j'y viens avec la raison qui convainc (τοῦ αἱροῦντος λόγου)[1] je deviens maître au lieu d'esclave, et de force je remporte la belle victoire de la patience et de la tempérance marchant et combattant contre tout ce qui cause l'irruption des désirs impuissants » (*Leg. Alleg.*, III, p. 118, § 156). Ce n'est pas le ton d'un homme qui vit dans la retraite; ses relations avec les riches pouvaient même être

[1] Cf. Platon, *Republ.*, 440 b : ὁ αἱρῶν λόγος.

assez fréquentes, puisqu'il avait souvent (πολλάκις) l'occasion d'exercer sa tempérance; nous voyons bien que cette tempérance est loin d'être abstinence; il nous est parlé dans le premier de ces passages comme dans le grand texte du *de Fuga et Invent.*, d'une ivresse à jeun, qui n'a pas du tout le sens symbolique de l'ivresse de l'extase, comme ceci arrive dans quelques autres textes (*de Ebrietate*), mais le sens très matériel de manger ou boire sans arriver à la déraison.

Trouvons-nous l'explication de ce genre de vie dans ce jugement que Philon porte en passant sur lui-même et où il se range parmi les imparfaits : « Le Logos, dit-il, serait le dieu de nous autres imparfaits (ἡμῶν ἀτελῶν), mais le premier dieu est celui des sages et des parfaits » (*Leg. Alleg.*, III, p. 128, § 207). Nous savons, en effet, par le *de Fuga et Inventione* que la vie publique est recommandée aux imparfaits comme matière à l'exercice de leur vertu. Est-ce le sentiment de son imperfection qui a poussé Philon vers la vie sociale, ou peut-être, cette vie lui étant imposée, n'en a-t-il pas trouvé le sens et la raison dans la nécessité du progrès moral? Quoi qu'il en soit, ce n'est pas le seul passage où Philon se déclare imparfait (cf. *Leg. Alleg.*, I, 121 où il oppose ἡμεῖς à τῶν τελειοτέρων, etc.).

Mais poursuivons, pour marquer de plus près le détail de cet ascétisme nouveau : dans le *Quod det. pot. insid.* il développe l'idée que ce n'est pas la peine en elle-même, mais la peine accompagnée de science (ὁ μετὰ τέχνης) qui est un bien (p. 195, § 18); puis il définit la tempérance avec la même nuance que le *de Profugis* : « Si tu vois quelqu'un ne pas absorber quand c'est le moment (ἐν καίρῳ) des mets ou des boissons, ou refuser des bains et des onctions ou négliger ses habits, ou coucher sur la dure et s'exposer aux intempéries et se vanter après cela de sa continence (ἐγκράτειαν), prenant pitié de son erreur montre-lui le vrai chemin de la continence; car ces pratiques sont des peines incessantes et fatigantes qui par la faim et les mauvais traitements usent l'âme et le corps » (§ 19). Ici les usages d'un ascétisme rigoureux

sont nettement condamnés et sans la restriction aux états d'imperfection que nous avons rencontrée dans le *de Fuga et Invent.* Il serait hors du sujet, mais on pourrait aisément démontrer, que cette restriction est cependant présente dans sa pensée : il reste acquis que sa critique s'adresse à l'homme composé de l'âme et du corps (ψυχὴν καὶ σῶμα, § 19 et non ψυχὴν seulement et par conséquent à lui-même et à tous ses lecteurs ; nous entrevoyons que si l'indifférence absolue est possible, c'est grâce à la sortie du corps et qu'il est inutile et même ridicule (εὐηθέστατα) de le vouloir auparavant.

Cette nuance va se préciser. Nous savons que l'utilité des affaires publiques ou privées reste toujours négative pour le sage ; ce n'est pas en elles-mêmes qu'elles sont bonnes, c'est seulement comme occasion d'exercer la vertu : aussi ne devons-nous pas nous étonner de rencontrer des passages où Philon les désigne expressément comme des obstacles à la vertu ; c'est ce qui arrive dans le *de Gigantibus* (p. 266, § 29-31). Mais le premier obstacle, pense Philon, ce n'est pas ces affaires, c'est la chair : « Certes, dit-il, le mariage, l'éducation des enfants, le commerce, l'obscurité avec la pauvreté, les affaires, tant privées que publiques, et mille autre choses ont flétri la sagesse avant qu'elle n'ait fleuri : mais rien n'empêche autant son accroissement que la nature du corps, elle est comme un fondement d'ignorance, qui a été jeté le premier et sur lequel se bâtissent les maux indiqués. Des âmes sans chair et sans corps passant leurs jours dans le théâtre de l'univers jouissent, sans que rien n'empêche, de visions et de paroles divines dont l'amour est entré en elles. » Toujours plus nettement nous voyons que l'usage des biens extérieurs a pour raison l'union de l'âme avec la chair, et si l'idéal purement contemplatif reste sans contestation le plus haut, nous voyons dans le fait fondamental de la liaison avec le corps, des raisons de ne pas rejeter en bloc toute la vie pratique et de donner des règles positives pour s'adapter aux nécessités de cette vie.

Ainsi Philon recommande de s'éloigner de la chair et des

plaisirs qui s'y rapportent ; mais il célèbre le besoin de peu (ὀλιγοδεΐα) comme cher à la vertu, et il ajoute cette restriction qui commence à nous devenir familière, puisque nous la rencontrons chaque fois qu'il parle des rigueurs de l'ascétisme : « Si quelque occasion nous force à prendre de ces biens plus que la mesure et que notre content, ne nous en approchons pas nous-même » (*de Gigant.*, p. 267, § 35). C'est la théorie de « l'ivresse à jeun » que nous connaissons déjà ; et dans le développement qui suit, si les biens extérieurs (richesse, gloire, force) sont appelés le plus grand mal (μέγιστον κακόν), il ne s'agit pourtant pas de les rejeter quand nous les possédons sans en avoir fait le but de notre vie, mais seulement de les soumettre comme des sujets à l'esprit (ὑπηκόους... ὡς ἡγεμόνι τῷ νῷ, § 39). Il faut lire tout le passage dont nous avons tiré ces diverses citations (*de Gigantibus*, p. 266-268, § 28-40) pour se rendre compte que nous avons ici affaire non pas à un rigorisme austère, mais à une simplicité de bon ton, libre de préjugés et consciente des nécessités et des conditions réelles de la vie.

A-t-il donc abandonné la conception platonisante du *de Josepho* et du *de Decalogo* suivant laquelle la politique est une espèce de déchéance du sage ? Il faut distinguer. La conception de la politique que nous avons exposée est une nouveauté : mais cette nouveauté s'ajoute à l'ancienne conception qui subsiste dans un passage du *de Ebrietate* : la politique y est caractérisée de la même façon que dans le *de Josepho* (p. 46, 7) : la cité est la région variée, changeante, bigarrée (*de Ebrietate*, p. 370, § 86) se rapprochant du corps ; elle est à côté des autres sciences une émanation ou une empreinte de la sagesse, une par elle-même et diverse dans ses manifestations ; le sage dans le culte de l'être se retire des affaires humaines.

En revanche dans le *Quod Deus Immutabilis* (p. 275, §§ 16-20) comme dans le *de Posteritate Caïni* (p. 260, §§ 180-182), le refus des devoirs de famille et de société est nettement présenté comme un résultat de l'égoïsme (φιλαυτία) et comme

une cause de malheur pour l'homme (κακοδαιμονήσουσιν, § 17) : l'énumération de ces devoirs est contenue au § 17 : l'honneur des parents, la conduite réglée des enfants, le salut de la patrie, la conservation des lois, la stabilité des coutumes, l'amélioration des affaires privées et publiques. D'après le passage suivant ces devoirs apparaissent contenus les précédents dans les suivants, et tous finalement dans la piété ; car les égoïstes méprisent autrui « comme s'ils étaient nés pour eux-mêmes, mais non pour leur père, leur mère, leur femme, leurs enfants, leur patrie, le genre humain, et s'il faut continuer encore plus loin, pour le ciel, la terre, le monde entier, les sciences, les vertus, le père et le maître de toutes choses... » La vertu sociale est ici considérée comme supérieure à la vie égoïste, non pas dans son infériorité à la sagesse.

Dans le *de Ebrietate*, Philon donne en passant pour modèle particulier l'homme du peuple, qui sans se livrer à des plaisirs immodérés, ne vivre cependant pas à la façon d'une esclave ; les choses nécessaires (ἀναγκαῖα) s'étendant ici non seulement à la conservation de la vie mais à la vie saine et libérale (πρός τε τὸ ὑγιεινῶς καὶ μὴ ἀνελευθέρως ζῆν, p. 389, § 214-216). La santé et la libéralité sont désirables ; la bonne réputation est aussi un bien ; ceci est expressément indiqué dans le *de Migrat. Abr.* : « Il faut veiller, dit l'auteur, à sa bonne réputation comme à un objet d'importance et bien utile à la vie avec le corps » (§ 88). Remarquons la restriction de la fin : τὸν μετὰ σώματος βίον ; c'est donc bien encore la conscience des nécessités de la condition réelle de l'homme qui guide Philon. D'ailleurs pourquoi chercher la réputation ? Par craintes des attaques insidieuses de la multitude (ἐπιβουλευθῶσιν, § 86, et à la fin du passage : πρὸς τῷ καὶ τὰς ἀπὸ πολλῶν μέμψεις καὶ κατηγορίας ἀποδιδράσκειν). Il ne faut pas, étant en société, se conduire comme si l'on vivait solitairement. Philon blâme dans ces termes ceux qui méprisent l'opinion du vulgaire : « Comme s'ils vivaient seuls avec eux-mêmes dans le désert ou s'ils étaient devenus des âmes

incorporelles, ne connaissant plus ni cité, ni bourg, ni maison, ni aucune société d'hommes, ils ont dépassé l'opinion du vulgaire et cherchent la vérité nue en elle-même. » On ne peut dire plus nettement que la solitude n'est pas l'état normal de l'homme, mais que l'homme doit se plier aux exigences de la société. Comment maintenant acquérir la bonne réputation ? En n'ébranlant aucune des lois établies, en respectant la constitution politique de sa patrie (§ 89). Suit une polémique, assez douce, il est vrai, contre ceux qui recherchant uniquement le symbolisme allégorique de la loi, n'en respectent plus la lettre.

Il n'est pas douteux que nous touchions ici à une des raisons qui ont amené Philon à ses idées en matière de relations sociales ; il sent le danger qu'il y aurait pour son œuvre allégorique tout entière, pour la sagesse, à ne faire aucune concession au vulgaire : l'attitude des allégorisants radicaux est trop facile (οἷς μεμψαίμην ἂν ἔγωγε τῆς εὐχερείας, § 89) ; nous soupçonnons qu'un tel soin de sa réputation est d'un homme qui veut sauvegarder les résultats d'une œuvre accomplie tout entière, plutôt que d'un jeune enthousiaste qui cherche encore sa voie.

Cherchons pour finir ce que deviennent ces idées dans les deux traités *de Somniis* qui terminent le *Commentaire*. Le sujet de la politique est abordé *de Somn.*, I, p. 654, § 219-227. Nous y constatons un revirement de pensées : par rapport au reste du *Commentaire* : d'abord la politique paraît y être condamnée sans restriction, dans des termes semblables à ceux de l'*Exposition* (*de Josepho*) : « ... Joseph, y est-il dit, revêt le vêtement varié de la politique auquel se mélange une part bien petite de vérité, mais des parties nombreuses et importantes d'éléments faux, probables, croyables, vraisemblables, d'où fleurissent tous les sophistes d'Égypte (§ 220)... Le politique attaque et est attaqué (§ 221...) » ; il a à craindre l'envie (φθόνος cf. le texte du *de Spec. legg.*, III, § 1) et la haine de la multitude ou d'un homme plus puissant. Cette appréciation est directement opposée à celle du

de Profugis (p. 551, § 35). En second lieu le conseil qu'il donne pour échapper aux attaques est de quitter entièrement la vie politique : « Nous étant dépouillés de ce vêtement, brodé de fleurs, revêtons le vêtement sacré, orné des broderies de la vertu : ainsi nous éviterons les embûches que dresse contre nous l'ignorance... » ; c'est tout l'opposé du conseil du *de Profugis* qui recommande de ne pas tourner le dos brusquement à la vie polique.

Au sujet de l'ascétisme nous trouvons une longue diatribe contre le luxe de table, du vêtement et de la maison (*de Somniis*, II, § 48-60) que Wendland a jugé avec raison d'origine stoïcienne ; on rencontre des fragments analogues dans le *Commentaire* tout entier. Partout, sans doute, nous rencontrons l'idéal de l'ascétisme ; mais Philon ajoute qu'il faut cependant user du luxe et des richesses (théorie de l'ivresse à jeun). Ici rien de semblable : l'ascétisme le plus rigoureux (se nourrir de pain, coucher sur la dure) est recommandé sans aucune restriction ; tout ce qu'on y ajoute est le fait de l'opinion vide. Les rapprochements s'établissent d'eux-mêmes avec l'idéal de l'*Exposition* ; d'autre part l'emploi constant et facile de la méthode allégorique dans ces deux traités nous conduit à les placer après l'*Exposition* : ce serait donc une œuvre intermédiaire entre l'*Exposition* et le *Commentaire*, dans laquelle Philon, maître de sa méthode théologique, n'a pas encore élargi son idéal.

IV

LES QUESTIONS ET SOLUTIONS

Nous traitons en dernier lieu les livres des *Questions et Solutions*. Ils sont très pauvres en données chronologiques : les allusions à l'époque présente et à la vie de l'auteur y sont

encore plus vagues et rares qu'ailleurs, et ce n'est que par leur rapport à l'*Exposition* et au *Commentaire* que nous pourrons déterminer leur époque.

1° Une première indication est tirée des attaques contre des adversaires que Philon appelle *sophistes* ; les attaques contre les sophistes sont distribuées de la façon suivante dans l'œuvre entière de Philon : elles sont complètement absentes dans l'*Exposition de la Loi* ; dans le *Commentaire*, nous rencontrons pour la première fois une vive sortie contre les sophistes au sixième traité du commentaire, le *Quod det. pot. ins.* ; désormais il n'y aura presque plus aucun traité qui ne contienne une vigoureuse polémique contre les sophistes. Dans les *Questions* enfin les sophistes sont absents de *Quaest. in Gen., I et II* ; au contraire dans le reste des *Questions sur la Genèse* il revient maintes fois sur ces adversaires ; l'hostilité se montre surtout dans le livre IV ; dans le livre III ce sont surtout des disputeurs (III, 27) qui s'opposent au simple savant, des indifférents à tous les systèmes qui cherchent partout des contradictions perpétuelles, comme les sceptiques et les Académiciens (III, 33) ; mais dans le livre IV, ils sont considérés comme un danger dont il est prudent de se garer (IV, 88), comme des gens haineux refusant de communiquer leur science (IV, 104). Ce ton se rapproche de celui du *Commentaire* ; enfin dans les *Questions sur l'Exode*, il n'en est pas une seule fois question.

La polémique contre les sophistes est un thème si fréquent dans les groupes d'écrits où elle revient, elle est si intimement unie à la pensée de l'auteur, que nous ne pouvons hésiter à placer à une époque différente les groupes où elle se présente et ceux où elle ne se présente pas. Aussi datons-nous d'une même période de la vie de Philon, le *Commentaire* depuis le *Quod det. pot. ins.* jusqu'au *de Somniis* et les *Questions sur la Genèse*, lib. III et IV. Les livres I et II au contraire ainsi que les *Questions sur l'Exode* seraient d'une époque antérieure ou postérieure à cette partie du commentaire.

L'analyse de la méthode d'interprétation employée (confrontée avec celle du *Commentaire*) va nous montrer qu'il s'agit d'une époque antérieure ; la forme des *Questions* est partout la même ; le commentateur étudie les passages du livre saint l'un après l'autre en commençant chaque fois par l'examen du sens littéral ; quelques exemples vont nous faire voir que, dans les livres I et II, il respecte ce sens plus que dans le *Commentaire* : il rejette, il est vrai, l'explication littérale du paradis (I, 8), mais sans les violences auxquelles nous a habitué le *Commentaire*, ni même formellement ; au § 10, discutant la signification de l'arbre de vie, il écarte également sans violence le sens littéral, puis il énumère cinq opinions sur le sens symbolique de cet arbre de vie sans en choisir une ; dans le passage du *Commentaire* (*Leg. Alleg.*, I, p. 54, § 59) où il explique le même verset, nous voyons qu'il ne cite même pas le sens littéral et que parmi les cinq explications symboliques, il en cite une pour la rejeter et s'approprie à une petite différence près l'autre (changeant le « pietas » des questions en γενικωτάτη ἀρετή) et la présente comme personnelle ; le premier passage paraît être au second, comme des notes préparatoires à une rédaction définitive. Nous voyons d'autre part au § 14 qu'il est bien près d'accepter le sens littéral du paradis.

Une comparaison entre le § 25 et le *Leg. Alleg.*, II (p. 70, § 19), l'interprétation de la côte d'Adam, nous montre encore la postériorité du *Commentaire* ; dans les *Questions* le sens littéral est accepté ; dans le *Commentaire* il est raillé et considéré comme une fable ; l'explication symbolique reste d'ailleurs la même. Nous aurions sur le livre II à faire des observations à peu près analogues ; les difficultés du sens littéral sont présentées avec modération aux §§ 9, 26, 49. Au contraire les deux derniers livres se rapprochent sur ce point beaucoup plus du *Commentaire*, le sens littéral est présenté comme inconvenant (§ 60) ou comme absurde (§ 88) ou comme douteux (§ 91) ; il est écarté (§ 61), dédaigné (§ 145). Les deux premiers livres, d'autre part, ne peuvent être par le dé-

veloppement que prend en eux l'allégorie, que postérieurs à l'*Exposition*.

II. Les *Questions sur l'Exode* sont également postérieures à l'*Exposition*. Cet ouvrage offre peu de parallèles avec l'*Exposition* ; les seuls versets expliqués à la fois dans les deux sont au nombre de quatre. (*Quest.*, II, 9 et *de Judice*, 2, 345 ; II, 10 et *de Judice*, 5, 347 ; II, 11 et *de Humanitate*, 10, 391 ; II, 12 et *de Humanitate*, 15, 394.)

Généralement l'explication est la même, développée au sens littéral ; les *Questions* ajoutent cependant une interprétation symbolique à l'explication littérale seule donnée dans l'*Exposition* (ainsi Ex. 23, 5 dans *Quest.*, I, 12 et *de Humanitate*, 15, 394). Au contraire les parallèles avec le Commentaire sont beaucoup plus nombreux ; les explications sont au fond identiques ; dans la forme l'auteur des *Questions* fait précéder, en général, l'explication symbolique d'une courte explication littérale : de plus les développements sur un même verset y sont en général plus abondants et plus variés.

Les *Questions* ont souvent l'aspect d'un espèce de lexique, qui aurait, pour chaque verset, réuni toutes les explications possibles, dont le commentaire utilise seulement quelques traits suivant les nécessités du développement. Ainsi le passage *Quest. in Ex.*, II, 33 indique à propos du verset *Ex.* 24, 6, une série d'oppositions : ciel, région sublunaire ; raison, partie irrationnelle, etc. ; dans le *Quis. rer. div. haer.*, 183, 498, l'auteur prend une seule de ces oppositions pour la développer ; ou encore les *Questions* ne se contentent pas d'indiquer le symbole, mais en ajoutent la raison (comme *Quest. in Ex.*, II, 121, comparé à *de Migr. Abr.*, 105) ; l'inverse pour n'être pas absent (ainsi le *Commentaire*, *Quis rer. div. haeres.*, § 221, p. 504, ajoute pour le candélabre un deuxième symbole, l'âme à celui qu'avaient indiqué les *Questions*, le ciel) est fort rare. La raison en est simple, puisque dans un commentaire sur la Genèse c'est seulement par digression et pour confirmer la *Genèse* que Philon aborde les versets de

l'*Exode*. Ceci nous montre aussi pourquoi les parallèles ne sont pas plus nombreux ; Philon nous dit formellement une fois qu'il s'en tient à de courtes indications sur l'explication du candélabre (πολλῶν δ' ἕνεκα τὸν περὶ ἑκάστου λόγον ὑπερθετέον εἰσαῦθις) qui dans les *Questions* est au contraire le thème d'une cosmologie tout entière.

Il n'en reste pas moins que les *Questions* sur l'*Exode* manifestent exactement, au point de vue de l'interprétation de l'Écriture, le même degré de maturité d'esprit que le *Commentaire*. Cependant nous pensons qu'elles lui sont un peu antérieures : car à bien considérer la rédaction du *Commentaire* suppose un livre de forme très analogue. Comment, en effet, sans un répertoire de cette nature, Philon pourrait-il, à propos d'un texte de la *Genèse* tirer des autres livres sacrés et de leur commentaire, précisément les fragments de texte ou d'explication qui conviennent à son développement ? Les *Questions* sur l'*Exode* nous paraissent donc être un livre préliminaire.

Nous conclurons qu'il y a eu dans la vie intellectuelle de Philon deux périodes séparées par des transitions, et qui, chacune, à leur degré le plus haut de développement, se caractérisent ainsi : dans la première la méthode allégorique n'est pas utilisée avec indépendance ; les explications sont introduites sous le couvert de ses maîtres ; l'idéal de vie est la solitude et l'ascétisme.

Dans la deuxième l'allégorie est utilisée beaucoup plus que le sens littéral ; elle est souvent présentée comme une invention ou plutôt une inspiration personnelle ; la nécessité de la vie sociale est sentie. Cette deuxième période marque un progrès sur la précédente tant pour l'autorité théologique que pour le sentiment plus intime de l'efficacité de l'action divine.

A chacune de ces deux périodes se rapporte un groupe d'œuvres : à la première l'*Exposition de la loi*, à la seconde, le *Commentaire allégorique* ; le *de Somniis* I et II a dû être rédigé dans une période intermédiaire, ainsi que les livres I

et II des *Questions sur la Genèse* et les *Questions sur l'Exode*; les livres III et IV seraient au contraire contemporains du *Commentaire*.

V

LES RENVOIS

La méthode employée jusqu'ici par les érudits pour déterminer la chronologie des œuvres de Philon était surtout l'étude des renvois; ils permettaient si l'on déterminait l'ouvrage auquel un autre renvoyait, de marquer les rapports chronologiques de ces deux ouvrages : c'est là la méthode employée par Gfrörer, Dähne, Grossman et plus récemment par Cohn, *Einteilung und Chronologie der Schriften Philos*, Leipzig, 1899. Cette méthode, isolée, n'a pas conduit à des résultats identiques aux nôtres ; la raison en est qu'on ne peut aborder utilement la question des renvois qu'après l'étude approfondie du contenu des œuvres : ils n'ont pas en général, en effet, une précision suffisante pour qu'on puisse, sans plus, déterminer l'ouvrage qu'ils indiquent ; cette méthode n'est donc rigoureuse qu'en apparence.

Sans traiter la question dans toute son étendue, nous allons ici en aborder les points principaux.

Examinons tout d'abord quelques renvois précis à des traités en général perdus. Nous trouvons dans le livre IV des *Questions sur la Genèse*, de nombreux renvois à un traité sur les nombres ; au § 110 à propos de la décade, au § 15 à propos des compositions et des divisions des nombres 100, 7 et et 50 ; remarquons que les parties antérieures des *Questions* renferment, au contraire, des développements étendus sur les nombres, en particulier sur ceux qui sont ici l'objet d'un renvoi (cf. II, 5 sur le nombre 50 ; III, 56 sur le nombre 100).

Il est donc probable que le traité perdu des nombres a été écrit entre les livres III et IV des *Questions* sur la Genèse. Par là nous pouvons déterminer aussi la limite inférieure de la date de *Vita Mosis*; nous trouvons en effet dans cet ouvrage un renvoi au περὶ ἀριθμῶν πραγματεία, comme déjà écrit. Au sujet des nombres nous trouvons encore d'autres renvois, dans les *Questions sur l'Exode*; un renvoi au sujet du nombre 40 (§ II, 49, « jampridem certe indicatum fuit ») : ici il n'est pas fait allusion à un traité proprement dit ; puis un autre au sujet du nombre 28 ; mais ici la traduction latine d'Aucher qui est double ne nous permet pas de savoir s'il s'agit d'un *sermo de numeris* ; un autre renvoi sur le nombre 7 (II, 101 : « de quo jampridem dictum est ») peut se rapporter également à l'indication d'une autre œuvre, par exemple, comme l'a pensé Cohn (*Einteil.*) au traité *de Migrat. Abrah.*, § 198 s. Nous avons ici l'exemple des renvois trop vagues pour une détermination chronologique quelconque.

Restent d'autres renvois accompagnés des formules telles que : « comme nous l'avons montré » ou : « comme nous le montrerons » qui peuvent à vrai dire se concilier avec telle ou telle hypothèse que l'on veut. Faisons remarquer seulement qu'en général ces renvois paraissent se rapporter à un passage antérieur ou postérieur du groupe même des traités auxquels ils appartiennent.

Voyons d'abord les renvois du *Commentaire allégorique*. Nous rencontrons dans le traité *de Gigantibus*, p. 270, § 57, une allusion à une Vie de Moïse non encore écrite. « L'exacte interprétation des 120 années, nous en ajournerons l'examen à la vie du prophète lorsque nous serons devenus capables d'en pénétrer le mystère (αὐτὸν μυεῖσθαι). » Il ne s'agit pas de la *Vita Mosis* que nous avons conservée, puisque cet ouvrage qui, dans l'intention de l'auteur, devait être accessible à tous ne comporterait pas du tout le mot μυεῖσθαι, mais plutôt d'une vie de Moïse qui devait être le couronnement du *Commentaire*. Aussi ce texte ne prouve pas que notre *Vita Mosis* soit postérieure au Commentaire. Nous rencontrons dans le *de Fuga et*

Invent., à propos des inondations du Nil et de l'adoration du fleuve, un renvoi à une explication ultérieure sur ce point : « Il nous sera permis un jour de revenir là-dessus, lorsque l'occasion s'en présentera. » Il est peu probable qu'un texte aussi peu précis se rapporte à une explication sur l'inondation du Nil que nous rencontrons *Vita Mos.*, I, 114-118. Le renvoi de *Somniis*, I (p. 646, § 168) sur l'instruction d'Abraham peut se rapporter à un grand nombre de passages d'un traité (ὡς ἐν ἑτέροις, ὡς ἂν οἷόν τε ᾖ, δείξομεν) précédent du *Commentaire*, le *de Congress. erud. grat.* confirmant ainsi notre hypothèse sur la date du traité *des Songes*[1].

Dans les *Questions*, en dehors des renvois déjà cités, il y en a fort peu ; l'allusion à un traité sur l'arche comme déjà écrit (« sicut in sermone de illa declaratur », *Quest. in Gen.*, II, 4) offre quelque difficulté ; nulle part nous ne voyons un ensemble d'idées agglomérées en traité sur ce point que dans les *Questions sur l'Exode* ; s'il en est ainsi, cette œuvre aurait été écrite en même temps que les deux premiers livres des *Questions*[2].

D'après le mémoire de Cohn nous rencontrerions dans l'*Exposition de la Loi* des allusions au *Commentaire* comme déjà écrit et inversement dans le *Commentaire* des références aux développements futurs de l'*Exposition* ; il est nécessaire d'examiner ici les textes cités par Cohn qui détruiraient notre thèse :

1° *De Decalogo*, 20, II, 198 : à propos de l'interprétation de la création du monde en six jours, il dit qu'elle a été indiquée διὰ τῶν ἀλληγορηθέντων ἐν ἑτέροις. D'après Cohn cette indication se rapporterait au premier traité du *Commentaire* (*Leg. Alleg.*, I, 2 et 20) ; sans doute le sujet a été traité dans le *de Opificio mundi* qui est le premier livre de l'Exposition, dont

1) Contre Cohn (*Einteilung*, etc.) qui le rapporte au *de Abrahamo*.

2) Cohn nous paraît penser avec raison que le passage du *de Sacrific. Ab. et C.*, § 51 et celui du *de Sobrietate*, § 52, rapportés par Grossmann aux *Questions*, se rapportent en réalité à des parties antérieures du *Commentaire* lui-même.

fait partie notre *de Decalogo* : mais, d'après lui, ἐν ἑτέροις ne peut signifier que : « dans une autre série d'écrits ». Il nous paraît impossible de préciser ainsi le sens de ce terme ; l'expression est employée pour désigner d'autres passages du même ouvrage, par exemple *de Confus. Ling.*, p. 425, § 135 : ὡς πολλάκις ἐν ἑτέροις εἶπον, où il s'agit de la nécessité de l'anthropomorphisme pour l'instruction dont il est souvent parlé précédemment dans le *Commentaire*, ou encore *Quis rer. div. haer.*, p. 480, § 50 : ἐν ἑτέροις εἰρηκότες se rapporte à *de Sacr. Ab. et C.*, § 19 sq.

2° Voyons maintenant les textes du *Commentaire* (*de Sacrif. Ab. et Caïni*, p. 190, § 136) sur la mise à part dans les sacrifices, de la graisse, des reins et du foie de la victime. Le περὶ ὧν κατ' ἰδίαν λέξομεν ne pourrait se rapporter, selon Cohn, qu'à un passage de l'*Exposition* (*de An. Sacr. Idon.*, II, 243), où, de fait, il est traité en détail de ce verset du *Lévitique*. Remarquons d'abord que malgré le renvoi une partie de l'interprétation du verset du Lévitique est commune aux deux ouvrages, à savoir l'interprétation du rejet du cerveau et du cœur de la victime ; cette partie qui constitue dans l'*Exposition*, le début de l'interprétation y est précédée d'un passage où elle est introduite avec grande précaution et comme une idée nouvelle ; elle est au contraire présentée dogmatiquement dans le *Commentaire*, ce qui nous ferait croire à sa postériorité ; mais de plus le traité *de Sacrific. Ab. et C.* est brusquement interrompu après ce début, et le traité suivant ne fait pas suite avec lui ; dès lors n'est-il pas légitime d'interpréter le περὶ ὧν κατ' ἰδίαν λέξομεν ainsi : « de quoi nous allons parler en détail ?[1] » L'explication sur la graisse, les reins et le foie ne serait pas alors renvoyée à un autre ouvrage, mais viendrait, si nous possédions le traité complet, immédiatement après l'interprétation du cerveau et du cœur, suivant l'ordre même du développement de l'*Exposition de la loi*.

1) Cf. λέξομεν employé avec cette nuance, *de Agricult.*, p. 304, § 26.

CONCLUSION

Nous terminerons, en résumant dans un court tableau les résultats de cette étude ; il a naturellement été impossible de déterminer la date précise de chaque œuvre de Philon, et ce tableau ne doit pas faire illusion sur ce point ; mais nous en savons assez pour déterminer l'époque des écrits de Philon relativement les uns aux autres, et, pour quelques-uns d'entre eux, relativement à quelques faits de l'histoire générale ; c'est avec ces réserves que nous présentons au lecteur le tableau qui est en regard de cette page.

L. MASSEBIEAU ET E. BRÉHIER.

	ÉVÉNEMENTS DE L'HISTOIRE GÉNÉRALE	ÉCRITS DE PHILON	ÉVÉNEMENTS DE LA VIE DE PHILON	LA DOCTRINE ALLÉGORIQUE	LA DOCTRINE MORALE
25 av. J.-C.			Naissance de Philon.		
14 ap. J.-C.		Achèvement des huit premiers livres de l'Exposition.	Philon est chargé d'une fonction publique.	Philon admet le sens littéral ; il n'introduit en général d'explications allégoriques qu'avec précaution et sous l'autorité de ses maîtres.	Ascétisme rigoureux, nécessité de la vie solitaire pour atteindre la fin morale.
		Les six derniers livres de l'Exposition.			La retraite provisoire est nécessaire à l'homme en état de progrès moral.
17		Questions sur l'Exode.			
		Questions sur la Genèse I et II.			
		Commentaire allégorique (4e groupe : de Somniis).			
31 32	Chute de Séjan Flaccus devient gouverneur d'Égypte	Commentaire allégorique (1er groupe : jusqu'au Quod Deus immut.).		Le sens littéral est admis en principe, mais en pratique, souvent rejeté ; l'allégorie est présentée comme une inspiration personnelle.	Philon sent la nécessité de la vie sociale ; le sage peut vivre sans danger, grâce au secours de Dieu, d'une vie mondaine ; l'ascétisme est moins rigoureux et l'abandon à Dieu plus complet.
37	Persécution de Flaccus	(2e groupe : jusqu'au De Agricult.).			
			Ambassade de Philon à Rome.		
		Questions sur la Genèse livres III et IV.			
41	Mort de Caligula et avènement de Claude	Commentaire allégorique (3e groupe : jusqu'au de Somniis).			
		Ambassade à Caius.			

LA PROSCRIPTION RELIGIEUSE

DE L'USAGE RÉCENT

En préparant des pages imprimées dans le dernier fascicule sur un livre de M. Dieterich, j'ai eu l'occasion de constater qu'un certain nombre de rites s'expliquent uniquement comme des proscriptions d'usages récents jugés, soit dangereux, soit déplacés en certaines circonstances, c'est-à-dire comme des conservations d'usages anciens dont la plupart n'avaient aucune valeur religieuse. Je crois bon de faire remarquer l'existence de cette clé. Elle peut ouvrir quelques portes, et celui qui ne songe jamais à s'en servir, risque bien souvent d'aller chercher midi à quatorze heures, ainsi que cela est arrivé dans quelques-uns des cas dont je vais m'occuper.

1. — *Enlever son chapeau.*

Je crois bon de commencer cette série de notes en essayant d'expliquer des rites de politesse dont à ma connaissance on n'a pas jusqu'à présent reconnu l'origine.

Lorsqu'une Occidentale est sortie de sa maison, aucune règle d'étiquette ne l'oblige à enlever son chapeau, ni dans la rue, ni en visite, ni à l'église. Il en est autrement de l'Occidental : il doit se découvrir s'il aborde ou croise une personne qu'il respecte ; il agit de même, et immédiatement, s'il entre dans une église ou une maison autre que la sienne. Ces règles d'étiquette ne sont pas observées, ou sont observées avec atténuation, par l'Européen qui porte un costume militaire : le suisse d'une église n'enlève son bicorne que s'il est rentré chez lui ; le salut militaire représente la première moitié du salut civil ; il peut se traduire par la phrase :

bien que disposé à enlever mon képi, je me permettrai toutefois de le conserver sur la tête. Tous ces rites divers s'expliquent par l'histoire du couvre-chef en Occident.

Il y a deux mille ans, en temps de paix, la plupart des habitants du nord et de l'ouest de l'Europe allaient nu-tête par tous les temps[1]. Le jour où un Occidental a possédé un couvre-chef, il a eu soin de l'enlever en se présentant à un supérieur ou à un dieu, parce que, jusqu'à ce moment, c'était nu-tête qu'il leur avait adressé des demandes. L'étiquette a prescrit l'enlèvement du couvre-chef, parce qu'autrefois elle en ignorait l'existence, et elle a donné la valeur d'une marque de respect à l'inobservation de l'usage nouveau.

Alors que dans la vie ordinaire les hommes ne portaient pas de coiffure, ils se protégeaient déjà le crâne au moyen d'un casque dans les combats. Pendant tous les instants où il y avait danger ou difficulté à enlever le casque, on devait juger le port de ce casque compatible avec toutes les situations; le chef, par exemple, pouvait le conserver sur la tête, alors qu'il offrait le sacrifice précédant le combat. Le port du casque n'ayant pas été jugé irrespectueux en présence d'un supérieur humain ou surhumain, tous les substituts du casque ont hérité du privilège. Si dans une église catholique un suisse coiffé d'un bicorne invite un ouvrier qui entre à enlever sa casquette, c'est que l'usage du bonnet, ancêtre de la casquette, s'est introduit de nombreux siècles après l'usage du casque.

A l'époque où la plupart des Occidentaux n'avaient pas de couvre-chef ou n'en portaient un que dans certaines circonstances, la plupart[2] des Occidentales, pour des raisons assez

1) Schrader *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde* 454 ss.

2) Il semble bien, par exemple, que la femme ne portait pas de coiffure avant son mariage. Il y a certainement trace d'usage observé dans un très vaste rayon dans deux faits que je signalerai d'après Laisnel de la Salle *Croyances et légendes du centre de la France* (Paris, 1875) 2, 111-112 : En Alsace, « la femme juive refoule soigneusement tous ses cheveux sous une calotte de satin noir, et les remplace désormais par un bandeau de velours appliqué sur

malaisées à débrouiller[1], étaient obligées de se mettre sur la tête l'une ou l'autre forme de coiffure : ce n'est même que depuis assez peu de temps qu'en France[2] et en Belgique[3], la plupart des femmes ont pris la liberté d'enlever leur coiffure dans les cas où celle-ci est inutile ou incommode. C'est un même désir de ne pas paraître dans une attitude négligée qui a fait que les hommes enlèvent leur chapeau et que les femmes ne l'enlèvent pas.

La différence entre la mode orientale et la mode occidentale, en ce qui concerne l'enlèvement du couvre-chef masculin, s'explique de la même manière. Si le Musulman conserve son turban à la mosquée et si le Juif reste couvert à la synagogue, c'est que l'usage de se couvrir la tête est assez ancien en Orient, pour avoir été accepté[4], puis imposé,

le front. Il en est de même en Russie : les filles du peuple et même celles de la classe aisée ne laissent plus paraître leurs cheveux aussitôt qu'elles sont mariées. » L'usage des Juives d'Alsace est également observé par les Juives de Hollande; il ne peut être qu'une survivance de la coutume signalée par Paul.

1) Je n'hésite pas à croire, mais je réserve tout développement à un autre article, que ces raisons étaient essentiellement superstitieuses; la coiffure de la femme, de même que ses boucles d'oreilles, devait être à l'origine un préservatif dans certaines maladies ou certains états étudiés aujourd'hui sous le nom global de gynécologie; elle a été postérieurement expliquée par d'autres raisons, comme celle donnée par Paul (*I Cor.* 11, 7-10).

2) Au milieu du XIX[e] siècle, les paysannes du Berry regardaient « comme de la dernière inconvenance de laisser voir leur chevelure. Aussi se tenaient-elles toujours à l'écart pour se coiffer, et renfermaient-elles scrupuleusement tous leurs cheveux sous leur *cayenne* », c'est-à-dire sous une calotte piquée qui recouvrait la coiffe; cp. Laisnel de La Salle *Ibidem* 2, 111.

3) Il y a cinquante ans, à Bruxelles, toute femme mariée portait un bonnet à l'intérieur de sa maison et aucune bourgeoise n'aurait toléré que sa servante « allât en cheveux ». Aujourd'hui, le bonnet n'est plus porté que par les dames très âgées et les anciennes servantes vivant de petites rentes laissées par leurs maîtres; quant aux bonnes, l'usage du bonnet a totalement disparu dans les maisons où il n'y en a qu'une, tandis que dans les maisons où il y en a plusieurs, il n'est guère imposé qu'à la femme de chambre, parfois même seulement au jour de réception de sa maîtresse; dans ce dernier cas, d'ailleurs, il y a plutôt imitation d'usage anglais que conservation d'usage belge; dans les maisons bien tenues, les bonnets utilisés sont faits d'après des modèles revenant de Londres.

4) A en juger par un petit nombre de monuments (Pierrot-Chipiez *Histoire*

par l'étiquette de la réception par un dieu; toutefois, en Orient même, nous voyons un exemple de la proscription du couvre-chef : l'Hébreu en deuil devait enlever son turban aussi bien que ses sandales[1]. La différence entre les deux étiquettes vient de ce que les coutumes funéraires sont plus conservatrices que les autres et nous représentent en général un état antérieur de civilisation.

2. — *Le* saq *de deuil*[2].

En apprenant la mort d'un parent dont il devait porter le deuil, l'Hébreu déchirait ses vêtements[3], les enlevait[4], et s'entourait les reins du *saq*, c'est-à-dire d'une sorte de pagne

de l'art 2, 202, 204, 211; Maspéro *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique* 1, 657 et 681), il semble que les dieux de la Mésopotamie permettaient de se présenter devant eux avec la tête couverte ou la tête découverte suivant l'usage adopté par l'orant dans la vie ordinaire.

1) *Ézéchiel* 24, 17.

2) Tous les faits que je signale dans ce paragraphe me sont plus spécialement connus par Schwally *Das Leben nach dem Tode* (Giessen, 1892) p. 11 ss. Je dois ajouter que M. Schwally en cherche une explication; mais il tourne autour du pot; il reconnait très bien que d'anciens costumes peuvent, ou bien se maintenir comme vêtements d'esclaves ou de pauvres gens, ou bien être considérés comme des vêtements sacrés à porter dans certaines cérémonies; seulement, après cette excellente déclaration, il se demande si le saq de deuil est un vêtement d'esclave par lequel le vivant se déclare serviteur du mort, ou bien s'il est un habit sacré impliquant la croyance que le deuil est un rite religieux. Voyez de plus la référence du post-scriptum, p. 305.

3) Constatant que le déchirage des habits et la prise du saq sont signalés par plusieurs textes comme deux actes qui se suivent, M. Schwally en conclut qu'ils sont en relation de cause à effet; l'Hébreu aurait même déchiré ses habits pour se passer plus vite un pagne autour des reins en dessous des vêtements déchirés. Ce raisonnement *post hoc, propter hoc* me paraît bien douteux. Je soupçonne une superposition d'usages, superposition explicable par la fusion d'une tribu où le deuil consistait à ne porter qu'un pagne et d'une tribu où le deuil consistait à se mettre en guenilles. L'explication de ce dernier usage doit être cherchée dans une voie autre que celle que j'indique dans cet article. En tous cas, l'idée de M. *S.* que le port de guenilles constituerait un vêtement d'esclave par lequel le vivant se déclarerait serviteur du mort (voir note précédente), doit être rejetée.

4) Cet enlèvement ne paraît pas avoir été général; on doit croire que le saq était aussi porté sous les vêtements déchirés; mais M. Schwally (p. 12) considère avec raison que la coutume ancienne consistait à réduire le costume à l'unique saq.

d'étoffe grossière qui couvrait une si petite partie du corps qu'un texte parlant de prophètes vêtus du saq ajoute qu'ils étaient nus[1]. Pourquoi le pagne appelé *saq* était-il le costume de deuil de l'Hébreu? Je ne vois qu'une bonne explication. Il a été un temps où l'Hébreu n'avait d'autre vêtement qu'un pagne appelé *saq*. Ce costume sommaire resta longtemps encore[2] le costume de l'esclave, c'est-à-dire de celui qui ne pouvait s'en procurer d'autre; il continua à être le seul vêtement du prophète, ce conservateur des vieux usages devenu plus tard révolutionnaire par amour d'un passé mal compris; le cas d'Esaïe n'ayant qu'un saq et des sandales n'est pas pour moi une exception[3], mais un exemple; et cet exemple me paraît assez bien confirmé par celui de Jean-Baptiste dont toute la garde-robe se composait d'un pagne de cuir et d'une sorte de manteau d'étoffe en poils de dromadaire[4]; le saq est ainsi devenu un vêtement sacré parce qu'il était autrefois le seul vêtement. C'est pour la même raison qu'il est devenu le costume du deuil. Le jour où l'Hébreu ne s'est plus contenté du pagne, il a repris le pagne en cas de deuil parce qu'il n'avait jamais vu d'exemple de cérémonies funèbres pratiquées avec un autre costume[5].

1) *Ascension d'Esaïe* 2, 10 (Kautzsch *Apokryphen und Pseudepigraphen* 2, 125, 10), passage relevé par M. S. à ce point de vue.

2) On ne peut préciser; il n'y a, je crois, d'autre texte que *I Rois* 20, 31, où les hommes de Ben-Hadad, devant se présenter en suppliants devant Achab, se mettent des saqs autour des reins et des cordes autour de la tête; ils se présentent ainsi accoutrés pour indiquer leur soumission; mais le signe de soumission peut dater d'une époque antérieure et ne rien prouver pour le costume ordinaire de l'esclave au temps d'Achab.

3) Le texte (*Esaïe* 20, 2) ne nous dit pas que le prophète se singularisait par ce costume, mais qu'il s'est un jour singularisé en s'en débarrassant.

4) *Matthieu* 3, 4, où on pourrait peut-être comprendre, ce qui m'irait encore mieux, que Jean-Baptiste se servait d'une ceinture de cuir pour attacher un pagne en étoffe grossière.

5) Je me contente de signaler dans la présente note une opinion émise par Schwally (*Ibidem* 13). M. S. estime qu'à l'origine le deuil de l'Hébreu aurait consisté dans la nudité absolue et que le port du saq serait un second état de la coutume, comme une sorte de tolérance dans l'obligation de se dévêtir. A l'appui de cette opinion, il ne peut toutefois citer que le passage où Michée,

3. — *Enlever ses chaussures*[1].

Si Yahwéh ordonne à Moïse d'enlever ses sandales avant d'approcher du buisson ardent[2], et si, aujourd'hui, le musulman se déchausse avant d'entrer à la mosquée ou en récitant certaines prières, c'est que le cérémonial du culte a refusé d'admettre l'innovation profane de se garantir la plante des pieds au moyen de sandales.

Si dans l'antiquité juive l'homme en deuil devait aller nu-pieds[3], c'est que l'étiquette du deuil est antérieure à l'usage des sandales. Cet usage des sandales était d'ailleurs assez récent dans l'antiquité juive ; les pauvres gens et les esclaves n'en portaient pas encore.

annonçant la ruine de Samarie, déclare qu'au jour de cette ruine, il marchera déchaussé et nu, puis continue en parlant des femmes partant pour l'exil « dans la nudité et la honte » (*Michée* 1, 8 et 11). Si ce texte de Michée était une preuve suffisante de l'existence de la coutume, je n'y verrais qu'un exemple supplémentaire à l'appui de l'opinion que je défends dans cet article. Mais la preuve est-elle suffisante? J'en doute fort. Il faut songer d'abord que l'Hébreu pouvait appeler nu un homme qui n'avait d'autre vêtement que le pagne, de même que nous pouvons appeler nu un homme en caleçon de bain ; j'en ai donné ci-dessus (294 n. 1) un exemple que j'ai remarqué dans le livre de M. S. lui-même, et il me paraît bien qu'il faut en voir un autre dans le passage même de Michée : au verset 11, les mots *dans la nudité et dans la honte* semblent bien signifier *dépouillées non seulement de leurs vêtements, mais aussi de leurs pagnes*. On peut ensuite se demander si, au lieu de faire allusion au rituel funéraire, Michée ne penserait pas plutôt à une attitude classique de l'annonciateur de déportation, attitude qui devait être fixée par l'exemple d'Esaïe enlevant son pagne et ses sandales à titre d'image du sort réservé au bétail humain conduit en esclavage après le sac d'une ville.

1) Tous les faits que j'explique dans ce paragraphe me sont plus spécialement connus par un alinéa de M. Schwally (*Das Leben nach dem Tode* 14), alinéa dont je crois bon de donner la substance. Signalant l'usage juif de se déchausser en cas de deuil, il propose au lecteur de le rapprocher, ou bien de ce fait que les esclaves ne portaient pas de sandales, ou bien de l'obligation d'enlever ses chaussures avant de pénétrer dans un lieu saint. Il n'est pas douteux que M. S. se borne à hésiter ici à appliquer l'une ou l'autre des deux interprétations inexactes qu'il a données du saq de deuil (cp. ci-dessus 293 n. 2).

2) *Exode* 3, 5 ; cp. *Josué* 5, 15.

3) *Ezéchiel* 24, 17 ; la même coutume est attestée par le Talmud et, semble-t-il, pratiquée encore aujourd'hui par les juifs polonais (cp. note suivante).

4. — *L'abstention de chaises.*

J'ai pu observer récemment à Bruxelles, lors d'un décès dans une famille juive originaire d'Amsterdam, que jusqu'au huitième jour après l'enterrement les membres de la famille ont pris tous leurs repas sans se servir de chaises[1]. Ils mangeaient debout, ou bien accroupis ou assis par terre. D'où vient cette abstention de chaises? De ce fait que la chaise est un meuble récent[2]. Il y a deux mille ans, les Celtes mangeaient assis sur des bottes de paille ou des peaux de loup ou de chien: les peuples du nord de l'Europe devaient faire de même à la même époque; il est à croire qu'en Grèce et en Italie, l'usage des sièges avec des pieds ne remonte guère à plus de trois mille ans; enfin, il ne me paraît pas téméraire d'affirmer que les Beni-Israël mangeaient, ou bien debout, ou bien assis ou accroupis par terre, alors qu'ils vivaient sous la tente au pied du Sinaï. Le jour assez récent[3] où des Hébreux ont appris à s'asseoir sur des chaises avec des pieds, ils n'ont pas voulu suivre cet usage profane pendant la période intense du deuil, parce que cela ne s'était jamais fait. Pour comprendre leur abstention, il suffit de nous demander quelle peut être notre impression dans un cas analogue. Nous trouvons très naturel, en Belgique du moins, qu'au sortir d'une ville, un corbillard attelé de chevaux et les voitures également attelées de chevaux et où s'entassent les parents

1) La même coutume est signalée en ces termes dans un livre qui ne mérite d'être consulté que pour un fort petit nombre de faits, Ed. Joukowsky *Judaïsme*, trad. du polonais. Paris, Dentu, 1886, p. 209 : « D'après le Talmud le deuil ne doit être observé que par les plus proches parents. Ce deuil dure sept jours pendant lesquels les parents portent un col déchiré (*kria*), n'ont aucune chaussure, s'asseoient à terre et lisent toute la journée les livres de Job et de Jérémie. » Et l'auteur expose ces prescriptions comme si elles étaient toujours fidèlement observées par les juifs polonais.

2) Schrader *Ibidem* 314-5.

3) A ma connaissance, la coutume de l'abstention de chaises n'est attestée par aucun passage de l'Ancien Testament, silence que je m'explique par l'inexistence ou la rareté de l'usage de la chaise.

et amis du défunt, partent au trot pour arriver plus vite à un cimetière éloigné. Que dirions-nous si le corbillard était automobile, ou si seulement quelques voitures avaient des moteurs à gazoline, ou si quelques amis du mort suivaient les voitures à bicyclette? Les usages nouveaux de l'automobile et de la bicyclette sont actuellement inappliqués et resteront vraisemblablement assez longtemps inapplicables au rituel funéraire.

5. — *La malpropreté rituelle.*

Un vers de l'Iliade nous apprend que les prêtres du Zeus de Dodone ne se lavaient pas les pieds et se couchaient par terre[1]. L'origine du premier usage ne paraît pas douteuse. On doit croire qu'il y a quatre mille ans la plupart des Européens, et notamment les ancêtres des Grecs, se baignaient assez fréquemment dans les fleuves ou dans la mer[2]. Mais de ce que les anciens habitants de l'Europe avaient des habitudes générales de propreté, on ne doit pas en conclure qu'ils avaient toutes les nôtres, ni même toutes celles qu'observaient les Grecs aux temps homériques. Le lavage spécial de certaines parties du corps n'a pu devenir régulier et général que le jour où l'on a disposé de vases et de linges appropriés. Il a dû y avoir un moment où, comme d'ailleurs aujourd'hui dans certains villages d'Europe, le lavage spécial du visage ou des pieds a été considéré comme un raffinement de propreté. C'est à cette époque que nous fait remonter la malpropreté rituelle des prêtres de Dodone. Cette malpropreté veut seulement dire qu'au moment où l'usage de se laver les pieds a été adopté dans la région de Dodone, les prêtres n'ont pas voulu s'y conformer, parce que cela ne s'était jamais fait. Il y a là un simple cas de misonéisme sacerdotal, quelque chose de comparable au sentiment du clergé catholique pour le sport de la bicyclette.

1) *Iliade* 16, 235 ; ἀνιπτόποδες et χαμαιεῦναι.
2) Schrader *Ibidem* 57.

6. — *L'abstention de lit.*

Un prêtre dodonien ne se distinguait pas seulement par l'abstention systématique d'un certain usage de propreté; c'était de plus *un couche-par-terre* (χαμαιεύνης). Le texte homérique qui le désigne ainsi, veut certainement dire qu'il ne se servait pas de lit; mais il laisse douteux le point de savoir s'il couchait sur le sol nu, ou bien sur des herbes sèches, ou une natte, ou une peau de bête. Si l'on admet que les prêtres de Dodone dormaient sur des matelas rudimentaires, ce qui me paraît le plus vraisemblable[1], leur pratique s'explique parfaitement comme un second exemple de leur misonéisme sacerdotal. Lorsque l'usage du lit en bois s'est introduit en Épire[2], les prêtres de Dodone n'ont pas voulu l'adopter, soit sans autre motif que la peur du nouveau, soit en se donnant des raisons qu'il nous est impossible de restituer avec exactitude. Si l'on préfère croire que ces prêtres couchaient réellement sur la dure, il est encore permis d'expliquer leur usage de la même manière, c'est-à-dire de voir dans l'abstention de litière une survivance de l'époque où l'homme, tout au moins sous cette latitude, pouvait se passer de toute espèce de matelas, hypothèse bien vraisemblable, puisque l'été nous voyons les maçons et les paveurs ronfler sur les trottoirs au repos de midi. Il y aurait lieu toutefois de se demander si la mise en contact direct du corps humain et du sol n'aurait pas été maintenue, ou postérieurement expliquée, par une considération relative à la divinité de la terre. On

1) Le mot χαμεύνη « couchette à terre » indique l'absence du meuble appelé *lit*, mais non l'absence d'un matelas rudimentaire, tout au moins dans Théocrite 13, 33-34. Le verbe χαμευνέω « coucher par terre » est employé par Strabon à propos des Celtes qui certainement se servaient de nattes et de peaux de bêtes pour se coucher par terre, de même que pour s'asseoir à terre (cp. Schrader *Ibidem* 345).

2) Il y a trois mille ans, l'usage du lit en bois ne devait pas être bien ancien dans les pays grecs, surtout dans des régions de civilisation matérielle plus rudimentaire comme l'Épire. L'histoire du lit en Europe est d'ailleurs parallèle à celle de la chaise (cp. ci-dessus p. 296, n. 2).

pourrait peut-être admettre ici, à titre d'interprétation accessoire, une idée où M. Dieterich[1] est disposé à voir, — à tort, je pense —, le seul point de départ du rite.

7. — *Le moribond retiré de son lit*[2].

Dans plusieurs régions de l'Allemagne[3], le moribond est tiré de son lit et couché par terre sur de la paille[4] ; chez les Saxons de Transylvanie, si une personne a l'agonie difficile, on l'attribue aux plumes de pigeon qui pourraient se trouver dans son lit et on la retire de ce lit pour l'étendre sur des tiges de pois[5] ; en Irlande, la difficulté de l'agonie est attribuée à la présence de plumes de poulet dans le lit, et le moribond est étendu sur le sol[6] ; cet usage se présente aussi sous les formes plus altérées qui suivent : dans le Dithmarschen, si une personne a l'agonie difficile, on la retire de son lit pour la coucher dans un autre lit[7] ; ailleurs, le moribond n'est plus retiré de son lit ; on se contente d'enlever de ce lit l'oreiller de plumes auquel on attribue la difficulté de l'ago-

1) *Mutter Erde* 60.

2) Dieterich *Mutter Erde* 27 a présenté une autre explication de ce rite ; je renvoie le lecteur à la critique que j'en ai faite dans le dernier fascicule, ci-dessus p. 204-5.

3) Wuttke *Der Deutsche Volksaberglaube*, Dritte Bearbeitung von E. H. Meyer, § 723 : *Man nimmt den Kranken aus dem Bett, legt ihn auf Stroh auf die Erde und steckt sechs bis acht brennende Lichter herum* (Ostpreussen, Lausitz, Oberpfalz, Vogtland), *der Mensch muss auf der Erde sterben* ; les sept derniers mots de Wuttke paraissent, sinon repris textuellement à l'une de ses sources, tout au moins ajoutés par lui à titre d'interprétation jugée certaine de l'usage signalé ; c'est pour moi, comme si, de lui-même ou d'après un autre, il ajoutait que pour un grand nombre d'Allemands, il n'est pas décent de mourir dans son lit.

4) Ayant recherché les traces que l'usage pouvait avoir laissées en Belgique, je n'en ai trouvé qu'une seule : l'expression liégeoise *esse à strin* « être à la paille », employée dans le sens de « être à la dernière extrémité. » Cette explication me paraît préférable à celle que mon ignorance de l'usage en cause m'a fait proposer autrefois (*Bulletin de Folklore* 2, 339 haut ; cp. 343) ; j'y voyais alors une allusion à l'usage d'envelopper le cadavre dans de la paille.

5) *Am-Urquell* 4, 50.

6) Dieterich *Mutter Erde* 27 d'après Mooney.

7) *Am-Urquell* 1, 9 fin.

nie : dans plus d'une région de l'Allemagne, on le lui retire plus ou moins brusquement[1] ; chez les Tchérémisses et les Wotyakes, l'oreiller de plumes est enlevé et remplacé par de la paille[2]. J'ajoute qu'il est un certain nombre de cas où il est impossible de dire si l'on est en présence de l'usage de retirer le moribond de son lit ou de celui de lui enlever son oreiller ; ce sont ceux qui se bornent à mentionner la croyance qu'une personne ne peut mourir s'il y a dans son lit des plumes[3] de poulet (Dithmarchen[4]), des plumes de poulet ou de pigeon (Haute Bavière[5]), des plumes de pigeon (Angleterre[6]) ou des plumes de mouette (Amérique du Nord[7]). J'attribue à l'usage dont je viens de signaler les diverses formes, la même origine qu'à la façon de dormir des prêtres de Dodone. A l'époque assez récente[8] où le lit en bois a été adopté par les populations germaniques, il a été considéré comme un meuble assez suspect. Un moribond avait-il l'agonie difficile, on l'attribuait au fait qu'il se trouvait dans un lit et on le retirait de ce lit, afin qu'il meure, comme ses ancêtres, par terre, sur une botte de paille. La croyance que la difficulté de l'agonie viendrait de la présence dans le lit d'un certain objet serait postérieure ; elle daterait du temps où l'on ne comprenait plus la proscription du meuble de bois et où

1) Wuttke *Ibidem* § 723 fin ; cp. *Am-Urquell* 4, 50 haut ; Andree *Braunschweiger Volkskunde* 224.

2) Dieterich *Ibidem* 27 d'après Kusnezow.

3) J'ai cherché en Belgique des traces de la croyance ; je n'ai trouvé que la suivante : on dit à Anvers, m'a fait savoir M. Harou, que celui qui couche sur un oreiller de plumes s'expose à avoir mal aux dents.

4) *Am-Urquell* 1, 9 fin.

5) *Am-Urquell* 2, 90.

6) Gurdon *County Folk-lore II, Suffolk* 9 ; cp. *Revue des traditions populaires* 9, 250, où la croyance est illustrée du fait suivant : pour faciliter l'agonie d'une personne, vers 1890, dans le comté de Nottingham, on aurait retiré les plumes de pigeon qui se trouvaient dans le lit.

7) Bergen *Current superstitions* 1240 : *If salt water pigeon's feathers are in a bed, the sick person on it will not die easily (Newfoundland)*.

8) Il y a 2.000 ans les Celtes ne connaissaient pas l'usage du lit en bois ; moins civilisés, les Germains ont dû l'ignorer plus longtemps encore ; cp. Schrader *Ibidem* 345.

l'on cherchait la cause de la mauvaise influence qui lui était attribuée ; on aurait imaginé alors que la difficulté de mourir venait de plumes contenues dans l'oreiller, ce qui pourrait se rattacher à la croyance qu'au moment de la mort l'âme s'échappait de la bouche de l'homme sous la forme d'une colombe[1]. Il ne serait pas impossible toutefois que la croyance relative à l'oreiller de plumes fût antérieure à l'introduction du lit, et qu'il y ait eu alors simple rencontre de deux superstitions ; la solution dépend ici de la constatation de nouveaux exemples analogues à celui des Tchérémisses ; celui-ci ne suffit pas, en effet, parce qu'on peut l'attribuer au rayonnement d'une superstition germanique.

8. — *Le nouveau-né déposé sur le sol*[2].

Pendant des milliers d'années, l'Européenne s'est accouchée, soit sur le sol de sa hutte ou celui d'une autre hutte à ce destinée, soit en plein air[3], suivant qu'elle avait ou n'avait pas le temps de se mettre à l'abri lorsque survenaient les douleurs de l'enfantement. Il est à croire que dans les deux premiers cas, tout au moins dans les pays du Nord, la femme se couchait parfois sur un matelas rudimentaire, litière de paille ou peau de bête. Le lit n'a pu être utilisé pour les accouchements qu'à l'époque où l'usage du lit s'est répandu, époque si récente dans le nord de l'Europe que dans l'ancienne langue scandinave toutes les expressions relatives à l'accouchement supposent encore que celui-ci s'accomplit sur le sol même de la hutte[4]. Étant donné la position de

1) Cette conception de l'âme-colombe me paraît spéciale à l'Orient sémitique ; ainsi que je l'expliquerai dans un prochain article ; c'est le christianisme qui l'a répandue en Europe. Je vois là une nouvelle raison de croire au caractère postérieur du rite de l'enlèvement de l'oreiller.

2) Une autre explication de ce rite a été donnée par M. Dieterich *Mutter Erde* 6 ss. Je l'ai discutée dans le fascicule précédent (ci-dessus 205-6).

3) Cf. Schrader *Ibidem* 347 donnant des textes établissant qu'autrefois en Europe, comme aujourd'hui chez les non-civilisés, la délivrance de la femme était peu laborieuse et lui permettait de reprendre de suite son travail ordinaire.

4) Dieterich *Mutter Erde* 8 note 1 reproduit une communication ainsi conçue, que lui a adressée M. Simonsen : *im Kindbett sein* heisse nord. *liggja*

l'accouchée dans l'Europe ancienne, il s'en suit que tout enfant naissait par terre, et qu'il fallait l'y prendre, c'est-à-dire le lever (*tollere*, ἀναιρεῖσθαι). On peut croire que, si la femme était réellement assistée dans l'accouchement[1], le geste incombait à la commère[2] qui l'avait aidée, soit de l'adresse de ses mains, soit de la puissance de ses charmes[3], et même que de là viendraient, et le nom de « leveuse[4] »

á golf; cp. Grimm *Deutsche Rechtsalterthümer* 455, notamment note 1 : « *kona er á golfi* von einer kreissenden ». Ni Dieterich ni Grimm n'ayant pris la peine de traduire les expressions citées, je crois être agréable au lecteur en lui en donnant les équivalents allemands : *liegen am Fussboden*, [*das*] *Weib ist am Fussboden*; je leur évite ainsi l'ennui d'aller constater dans un dictionnaire du vieil-islandais que *á golfi* signifie *par terre*.

1) L'assistance d'une accoucheuse n'a pas été de tout temps jugée nécessaire; cp. n. 3 de p. 301. On doit même se demander si elle n'a pas été assez récemment admise chez les populations germaniques. Il n'y a pas plus trace d'une désignation prégermanique de l'accoucheuse que d'une désignation aryenne; chaque langue a son mot, et il est à constater que trois de ces mots ressemblent à un point tel à des désignations romanes qu'il est difficile de croire à trois formations indépendantes des langues romanes. Le flamand *vroedvrouw* semble un décalque d'un antécédent gallo-romain du français *sage-femme*; l'allemand *hebamme* semble un décalque d'une expression philologiquement apparentée à l'italien *levatrice*; l'anglais *midwife*, composé avec l'équivalent anglo-saxon de l'allemand *mit*, semble un décalque de l'antécédent latin de l'espagnol *comadre*. Les Germains n'auraient-ils pas traduit les mots employés par les populations celtiques ou romanisées avec lesquelles ils ont été en contact, notamment en Belgique et dans la Haute-Allemagne ?

2) Espagnol *comadre* dont le sens ne me paraît pas récent; le bas-latin *commatre-m* ne devait pas seulement être employé avec la valeur religieuse de « seconde mère (par le baptême) », mais aussi avec la valeur laïque de « seconde mère (par l'assistance dans l'accouchement) ».

3) L'épithète du composé français *sage-femme* et celle du composé flamand *vroedvrouw* pourraient se rapporter à des incantations analogues à celles qu'on employait en Grèce et en Scandinavie pour aider les femmes en travail (cp. le texte de Platon et les textes de l'Edda cités dans Schrader *Ibidem* 348).

4) Cette opinion est proposée par Grimm *Ibidem* 455 à l'occasion du mot *hebamme*; je doute fort de son exactitude; m'inspirant de ce que m'ont dit des médecins de mes amis, je préfère croire que la désignation *leveuse* se rapporte au dernier geste de l'accoucheuse qui, placée à genoux entre les jambes de l'accouchée étendue sur le dos (cp. le mot *obstetrix*), levait l'enfant au moment où il allait être expulsé par la dernière « douleur ».

donné à l'accoucheuse en allemand[1] et en italien[2], et celui de « mère de terre[3] » qui lui est donné en Scandinavie[4]. On doit croire que généralement le geste incombait au père de l'enfant, si toutefois il consentait à l'accomplir, c'est-à-dire à proclamer son droit de propriété par un acte de prise de possession, acte qui dans la suite a pu devenir le symbole de la reconnaissance de la légitimité de l'enfant.

Si l'on admet la reconstitution qui précède, quelques rites vont s'expliquer comme des survivances de l'ancien usage à une époque où un supplément de confort a permis à la femme de ne plus s'accoucher sur le sol.

Les Iraniens qui, soit identité d'origine, soit identité de civilisation matérielle, devaient avoir dans le principe la même coutume que les Européens, ont décidé que les femmes continueraient à s'accoucher par terre : l'enfant, disent les Parsis, doit naître sur le sol de la maison, ce qu'ils expliquent par une considération morale[5]. Pourquoi cette décision? Vraisemblablement, parce que des maladies ou décès d'enfants ont été attribués à l'inobservation de l'ancien usage.

1) L'allemand *hebamme* est une déformation du vieux haut-allemand *hevianna* signifiant « la femme qui lève » (cp. Kluge *Etymologisches Wörterbuch*⁶, v° *hebamme*).

2) Peut-être aussi en latin. Le nom de *Levana* donné à une divinité latine qui avait affaire avec la naissance des enfants me paraît inséparable de l'italien moderne *levatrice*; il ne peut désigner que l'accoucheuse idéale. L'explication ancienne par *levat de terra* (cp. Dieterich *Ibidem* 6) n'est qu'un antécédent de l'explication donnée de l'allemand *hebamme* et elle me paraît tout aussi douteuse.

3) Le danois *jordemoder* (cp. suédois *jordgumma*) est un composé dans le genre du français *sœur de lait*.

4) Cette opinion, adoptée par Grimm *Ibidem* 455, a été, ainsi qu'il le rappelle, proposée depuis longtemps dans les termes qui suivent : *Alii putant a terra illam nomen accepisse quod infantem humi positum prima olim tolleret*.

5) Dieterich *Ibidem* 8 n. 1 cite d'après M. Bertholet les lignes suivantes de l'*Encyclopaedia Britannica* XVIII, 325, s. v. *Parsees* : A Parsi must be born upon the ground floor of the house, as the teachings of their religion require life to be commenced in humility and by *good thoughts, words and actions* alone can an elevated position be attained either in this world or the next.

En Europe, il n'y a pas trace d'un maintien systématique de l'ancien mode d'accouchement. Mais si l'on a admis un changement de position de l'accouchée, on a tenu à rétablir pendant quelques minutes la position de l'enfant. Depuis la Norwège jusqu'à la Sicile, il est encore beaucoup de villages où l'enfant qui vient de naître est déposé par terre ; on dit presque partout[1] que c'est afin qu'il devienne fort ; il est de plus des villages du Wurtemberg[2], où, suivant l'ancienne coutume aryenne[3], c'est au père à venir le lever. Le rétablissement de l'ancienne position de l'enfant à sa naissance s'explique ici par deux raisons qui peuvent avoir agi ensemble ou isolées suivant les lieux. Il y avait d'abord un geste traditionnel de reconnaissance de l'enfant par le père ; on ne pouvait maintenir le geste qu'à la condition de commencer par mettre l'enfant par terre. On doit croire de plus que des décès ou maladies d'enfant ont été attribuées à l'inobservation de l'ancien usage et on l'a rétabli, afin que l'enfant se porte bien, *soit fort*, pour employer l'expression des paysannes modernes.

9. — *Les pains sans levain.*

Je terminerai cette série de notes par une observation qui me paraît tellement évidente que je serais loin d'être étonné si je constatais que je n'ai pas été le premier à la faire[4].

1) Par exemple en Bohême : Wuttke *Ibidem* § 12 ; cp. Dieterich *Ibidem* 8.

2) Dieterich *Ibidem* 6 d'après Meyer.

3) La coutume peut être attribuée à l'époque aryenne ; elle ne se retrouve pas seulement en Europe, mais aussi dans l'Inde. L'expression sanscrite *pumâmsam uddharati* peut se traduire en latin par *tollit puerum* et s'applique au cas du père que l'usage obligeait à accepter un garçon, alors qu'il le laissait libre de faire exposer sa fille (cp. Schrader *Ibidem* 53 et 1010).

4) Je ne connais qu'une seule allusion au petit problème dont je présente une solution. Ledrain *Histoire d'Israël* I, 151 a écrit : « Si l'on veut savoir pourquoi les *mazoth* devaient seuls être pris en ces jours [de La Pâque], il faut se souvenir que c'étaient les pains désignés pour l'autel : on ne pouvait guère offrir de pâte levée à Iahvé ». Ce n'est pas résoudre le problème, mais le reculer, puisqu'il reste à montrer pourquoi Yahweh n'aimait guère la pâte levée, ce que je cherche à expliquer également.

L'usage pascal des *mazoth* ne peut venir que du temps où l'art, très probablement d'origine égyptienne[1], de faire lever la pâte, était encore inconnu des Sémites nomades. Le jour où les Hébreux ont adopté la boulangerie avec levure, ils n'ont pas osé manger du pain fabriqué d'après le nouveau système dans le repas rituel de la Pâque, parce que cela ne s'était jamais fait. C'est pour la même raison que, sauf à la fête de la moisson du froment[2], la Pentecôte, Yahwéh n'acceptait pas de pâte levée. Le dieu d'Israël était misonéiste ; ce misonéisme était intransigeant pour les sandales ; il l'était moins pour la levure.

La façon de raisonner des Hébreux n'est pas isolée. A Rome, le *flamen dialis* ne pouvait toucher à une pâte levée[3], ce qui veut dire qu'à l'époque assez récente[4], où l'usage de la levure s'est répandu en Occident, des prêtres d'Italie ont eu autant de scrupules à manger du pain fabriqué avec le nouveau système que les prêtres de Dodone à prendre des bains de pieds et à se coucher dans des lits.

EUGÈNE MONSEUR.

P. S. — Pendant la correction des épreuves de cet article, une analyse de M. Hubert dans *Année sociologique* 5 (1901), 246 m'a appris que la coutume du *saq* de deuil et celle du déchirage des vête-

1) Schrader *Ibidem* 112.

2) Je ne pense pas qu'il y ait d'autre exception que celle de la fête de la moisson du froment (*Lévitique* 23, 17) ; elle s'expliquerait assez bien de la manière suivante : la culture du froment ne peut être ancienne chez un peuple qui a été longtemps nomade ; les fêtes relatives à cette culture seraient empruntées comme la culture elle-même.

3) *Farinam fermento imbutam* : Schrader *Ibidem* 112 relève le fait d'après Helbig *Die Italiker in der Po-ebene* 72 citant Aulu-gelle et Festus ; il l'interprète correctement comme trace du temps où l'on ne se servait pas de levure.

4) L'usage de la levure était ignoré dans les villages lacustres de la Suisse ; ce n'est même qu'à l'époque historique qu'il s'est introduit en Grèce ; cp. Schrader *Ibidem* 112.

ments avaient été étudiées par M. Jastrow dans *Journal of American Oriental Society* 1901, 1, 22-39. J'ai été heureux de constater que M. J. voyait dans le port du *saq* un retour momentané à un ancien usage ; son explication de la déchirure du vêtement, du moins dans les termes du résumé de M. Hubert, me paraît bien douteux.

E. M.

BULLETIN CRITIQUE

DES RELIGIONS DE L'ÉGYPTE

1905

TRAITÉS GÉNÉRAUX. A. DEIBER[1] a fait une étude soignée des passages de Clément d'Alexandrie relatifs à l'Égypte. Voici la division du sujet dans les chapitres qui touchent spécialement à la religion :

Chapitre III. Clément d'Alexandrie et le symbolisme égyptien; § 1, Symbolisme du soleil sur une barque ou sur un crocodile; § 2, Symbolisme de l'enfant et du vieillard, du faucon et du poisson, du crocodile; § 3, S. du scarabée, des serpents; § 4, S. des yeux et des oreilles; § 5, S. du lion, du bœuf, du cheval, du sphinx et de l'homme; § 6, S. des deux chiens Anubis et Ap-ouaitou, de l'ibis, de l'épervier. — Chapitre IV. Clément d'Alexandrie et les livres de l'Égypte. — Chapitre V. Clément d'Alexandrie et les dieux de l'Egypte § 1, le culte des poissons phagre et mœotis; § 2, du poisson oxyrhynque; § 3, de l'ichneumon; § 4, du mouton; § 5, du loup, le dieu Ap-ouaitou; § 6, du chien, le dieu Anubis; § 7, du bœuf Apis; § 8, du bélier de Mendès; § 9, de l'ibis, le dieu Thot; § 10, de la chatte, la déesse Bast. — Chapitre VI. Clément d'Alexandrie et le culte des dieux de l'Égypte.

Le commentaire de Deiber est bien fait et l'on trouverait à peine quelques points de détail à relever; par exemple, l'affirmation de la page 94 au sujet du sérapeum que « les

1) Albert Deiber, *Clément d'Alexandrie et l'Egypte* (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, sous la direction de M. E. Chassinat, tome X). Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1904, 4°, 139 pp. et 48 fig. (35 frs. pour 139 pages!)

caveaux découverts par Mariette étaient vides de leurs hôtes » n'est pas absolument exacte[1]. L'auteur a illustré son travail de photographies de monuments, dont plusieurs inédits, consacrés à des divinités. Citons particulièrement (fig. 23, p. 83) la déesse Hat-mehit dont les représentations sont rares. Une bonne table alphabétique termine l'ouvrage.

Le professeur A. Erman[2] publie dans la série des manuels des musées de Berlin un volume consacré à la religion égyptienne. Je crois utile de reproduire ici l'introduction mise par l'auteur en tête de son livre : « Je ne publie point, dit-il, un livre savant; je n'ai nullement l'intention de présenter le sujet systématiquement, ni encore moins de l'épuiser. J'avais à décrire en vue du grand public comment une religion puissante s'était développée durant plus de trois mille ans et comment elle avait disparu. Les limites restreintes qui m'étaient imposées m'obligeaient à exclure tous les points controversés, à m'interdire d'appuyer sur les questions intéressantes. Je n'ai pu qu'indiquer dans leurs grandes lignes les phénomènes les plus importants et là, où des détails étaient nécessaires pour préciser le tableau, je n'ai pu que choisir « au petit bonheur » dans la masse des documents. Un autre eût probablement choisi autrement que je l'ai fait.

« Une difficulté toute particulière ressortait de l'état incertain de nos connaissances sur la matière. Il n'y a peut-être pas une religion de l'antiquité sur laquelle nous possédions

1) Voir par exemple Lortet et Gaillard, *la Faune momifiée de l'ancienne Egypte*, Lyon, 1905, p. 55 : « Mariette paraît avoir trouvé deux squelettes de vrais Apis dans des chambres funéraires inviolées. On ne sait malheureusement ce que ces restes précieux sont devenus. » L'un d'eux ne serait-il pas à Munich? : *Führer durch das k. Antiquarium in München*, 1901, p. 106, nº 60.

2) Erman A., *die ägyptische Religion* (Handbücher der königlichen Museen zu Berlin), Berlin, Reimer, 1905, 12º, 261 pp. et 165 fig.

Voir un compte rendu par Maspero dans la *Revue critique*, XXIX, 1905, pp. 241 et s.; un autre fort intéressant de F. von Bissing dans le *Berliner philologische Wochenschrift*, XXVI, 1906, colonnes 496-502.

des matériaux plus nombreux et plus variés. La masse est trop considérable, notre compréhension des anciens écrits religieux malheureusement encore très incomplète. Toute la pénétration, toute l'application de Brugsch, Budge, Lange, Lefébure, Lepage Renouf, Lepsius, Maspero, Moret, Naville, Turajeff, Wiedemann, et de tant d'autres, n'ont pas permis dans l'étude et l'exposition de la religion égyptienne, de dépasser une première orientation dans ce domaine compliqué. De nombreuses années seront encore indispensables avant que l'on puisse y voir clair.

« Si l'on veut donc, dès aujourd'hui, donner une idée de la religion égyptienne, il est nécessaire à chaque pas de recourir à des reconstitutions ou de faire un appel à l'imagination plus souvent qu'il ne serait de mise. Je prie donc qu'on n'accorde pas à mon livre plus de poids qu'il ne convient: j'ai décrit cette religion telle qu'elle m'apparaît après avoir consacré trente années à l'analyse de ses documents. Je sais très bien que j'aurais peine à prouver rigoureusement la correction de tous les traits de l'image que j'ai tracée.

« Encore une remarque : il m'a paru bon de décrire les croyances égyptiennes telles qu'elles apparaissent à un observateur sans préventions et qui ignore le tout des théories modernes de la science des religions. Le lecteur ne rencontrera donc pas les termes *d'animisme*, de *fétichisme*, ni de *divinités chtoniennes*, ni encore *d'homme médecine*. N'introduisons pas une semblable terminologie dans l'étude d'une religion qui peut se comprendre sans elle ».

Erman est certainement trop modeste quand il nous demande de ne pas accorder à son livre plus de poids qu'il ne convient. On peut déclarer nettement que quiconque s'occupera dans l'avenir de la question devra s'appuyer à chaque pas sur le manuel du savant professeur de Berlin. Son petit livre contient mille choses nouvelles; il fait pour la première fois une place adéquate à des questions telles que la religion égyptienne dans les pays voisins de l'Égypte, la religion de l'Égypte gréco-romaine, la religion égyptienne

en Europe. On remarquera avec peine cependant l'espèce de méfiance qu'Erman témoigne vis-à-vis des résultats de la science des religions. On aurait voulu voir, à propos de cette religion égyptienne qui évolue sous nos yeux pendant plus de trois mille ans, faire l'épreuve des lois que l'on a cru reconnaître en jeu dans les phénomènes religieux. Je pense que l'on n'arrivera à voir clair dans la religion pharaonique que lorsqu'on aura tenté cette épreuve en prenant comme point de départ des investigations les formes religieuses les plus inférieures[1]. Que dirait-on d'un observateur qui voulant décrire une maladie microbienne déclarerait en commençant qu'il étudiera cette affection sans se baser sur les théories bactériologiques « puisqu'il est possible sans elles de se rendre compte des manifestations spéciales de la maladie » ?

Disons encore, pour ne point rester sur une critique qui porte uniquement sur la méthode, que l'un des grands mérites du livre d'Erman est de fournir un exposé de la religion égyptienne, basé sur des textes soigneusement traduits et qui, grâce à la personnalité de l'auteur, pourront être utilisés sans arrière pensée par tous ceux qui ne sont pas à même de vérifier les traductions sur les originaux.

V. Loret[2] consacre un long article à la forme primitive de certaines religions égyptiennes à propos de l'hiéroglyphe servant à écrire le mot *dieu*. L'étude touchant à des points fondamentaux de la religion égyptienne demande à être examinée de près.

L'auteur se demande tout d'abord si les enseignes égyptiennes surmontées de la figure d'un animal , , ont eu originairement un caractère ethnique ou un caractère

1) Par exemple la comparaison du *ka* et du *mana* polynésien.

2) Loret V., *Quelques Idées sur la forme primitive de certaines religions égyptiennes à propos de l'identification de l'hiéroglyphe servant à écrire le mot dieu*, dans la *Revue égyptologique*, XI, 1904, pp. 69-100.

sacré, si par exemple 𓅞 a désigné d'abord Thot ibiocéphale ou le clan *de l'Ibis*. Loret établit l'évolution du signe 𓅞 : 1° le signe, dit-il, désigne à la fois un clan, le totem de ce clan, puis le dieu de la tribu formée autour de ce clan; 2° la tribu triomphant de toutes les tribus voisines, le signe prend en outre une signification plus générale. Il sert de déterminatif aux noms des divinités des tribus subjuguées; 3° le signe devient le déterminatif du nom des dieux en général; 4° le signe représente par abstraction le mot dieu.

Loret cherche ensuite à démontrer que l'enseigne 𓊹 sur laquelle est posé l'animal arrive à prendre la forme exacte du signe 𓊹 *ntr* signifiant dieu[1]. Il examine ici les formes les plus anciennes du signe 𓊹 en tant que hiéroglyphe signifiant dieu, cherchant à déterminer l'objet qu'on a voulu représenter. Il me semble que Loret déploie une ingéniosité extraordinaire en faveur de sa thèse, mais je crains bien qu'il ne réussisse pas à faire accepter par les égyptologues que si le « papyrus des signes de Tanis » dit du 𓊹 qu' « il est enveloppé », c'est qu'il a en vue la plume qui figure devant l'enseigne des dieux[2]. Si Loret n'avait pas remarqué à un moment donné une confusion entre l'enseigne et le 𓊹 il n'aurait pas songé à cette explication. La con-

1) Je penserais plutôt que le 𓊹 et l'enseigne ont été souvent échangés à l'époque primitive (𓊹𓅞 au lieu de 𓅞) et que cet échange a été possible grâce à l'analogie extérieure des signes. De là à conclure à l'identité des signes il me semble qu'il y a loin.

2) P. 85, l'argumentation est passablement difficile à admettre et j'avoue mon scepticisme vis-à-vis de l'argument des prêtres qui trouveraient utile à propos d'un signe d'écriture de ne pas divulguer une notion tout ésotérique. Loret dit qu'il se méfie des égyptologues symbolistes qui embrouillent parfois les questions. Il n'a pu s'empêcher lui-même de tomber quelque peu dans ce travers en introduisant dans sa démonstration l'élément « ésotérique ».

clusion de l'auteur sur ce point est que le signe 𓊹 est originairement l'enseigne de la tribu du faucon dépourvue de son oiseau caractéristique.

L'enseigne est-elle un dieu portatif ou le dieu est-il une enseigne divinisée? 𓊹 à l'origine a pu être un totem[1]; nous sommes cependant loin de savoir si c'est comme totem qu'il a été pour la première fois placé au sommet d'une enseigne, ou si c'est simplement comme attribut ethnique.

Arrivé à ce point Loret affirme qu'à l'époque classique, il n'existe plus de divinités en forme d'animaux. Les animaux, dit-il, ne sont que des incarnations des dieux, leur manifestation visible sur la terre. « Le célèbre bœuf Apis est appelé la *nouvelle vie de Ptah*. Or Ptah n'est jamais représenté avec une tête de taureau. Il ne résulte pas moins, de l'appellation d'Apis, que Ptah doit dériver d'un ancien taureau dieu ». J'admettrais plus volontiers qu'il y a superposition historique d'un culte anthropomorphe du dieu Ptah sur un culte zoolâtrique (pas nécessairement totémique) du taureau. Il n'y aurait pas évolution d'un culte mais confusion de deux cultes différents[2]. Les déductions de l'auteur deviennent ici extrêmement compliquées et je renonce à les suivre pas à pas. Analysant (p. 70) une scène d'un vase de la II[e] dynastie trouvé

1) On aimerait à voir l'auteur préciser ce qu'il entend par un *totem*; sa pensée paraît flotter et ses *totems* ne rentrent que difficilement dans les cadres établis par Frazer ou Lang. Ce dernier conseillait encore tout récemment d'examiner si les animaux... sont réellement des *totems*, et non les animaux familiers de tel individu ou de tel groupe d'individus (*naguals*, *manitous*, *nyarongs*). (Voir Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, tome II, p. VII.) — Toutes les manifestations de cultes d'animaux ne doivent pas être expliquées par le totémisme.

(2) « Tiere wegen irgend einer sie auszeichnenden Eigenschaft unabhängig von einer Gottheit göttlich verehrt wurden (So der Stier Apis wegen seiner gewaltigen Kraft und Fruchtbarkeit, den man erst später auf Grund theologischer Spekulationen mit dem Lokalgott von Memphis, Ptah, in Zusammenhang zu bringen versuchte, indem man ihn für « die Wiederholung des Ptah « erklärte » Weissenborn, *Tierkult in Afrika*, p. 154 (voir plus loin à Culte des animaux).

à Hiéraconpolis il se demande si le Faucon et le Vautour qu'on y voit représentés sont des dieux. « Bien certainement non. Le faucon est le *totem personnel du roi* Horien ; le vautour est le *symbole* du royaume d'Ilithyia. et le nom qu'il porte le prouve formellement ; c'est donc un attribut ethnique ». Je n'arrive plus à comprendre.

Voici les conclusions générales : 1° à l'origine, le clan se choisit un attribut qui lui servira de signe de ralliement. Hissé à l'extrémité d'une longue pique, cet attribut deviendra l'enseigne... ; 2° avec le temps, l'attribut du clan, qui a survécu à bien des générations éteintes... finit par prendre un caractère plus accentué... Il est le témoin, le souvenir matériel des temps passés... il est un peu comme l'âme permanente du clan ; 3° à lui seul il est, pour les premiers Égyptiens, ce que sont à la fois pour nous le drapeau et le clocher natal ; 4° c'est lui, enfin, qui donne un nom au clan. « On peut affirmer, sans hésiter, que l'attribut ethnique est le premier hiéroglyphe qui ait été inventé... Une identité s'établit ainsi peu à peu entre l'animal ethnique et les membres du clan et l'on voit poindre le totémisme (?), les légendes sur les origines, la croyance en une parenté possible entre le totem et le clan, le culte d'un animal qui est l'incarnation de tout le passé et de tout l'avenir du clan. Loret termine (p. 98) en disant : « Il restait à savoir si c'était comme dieu qu'on avait placé les animaux au sommet des enseignes, ou s'ils étaient devenus dieux seulement après avoir été employés comme signes de ralliement. Il ne semble qu'il ne peut y avoir aucun doute à ce sujet ».

J'ai l'impression que l'auteur s'est engagé sur un terrain qui n'est pas entièrement sûr. Je pense qu'il s'est laissé entraîner par l'exemple du culte des enseignes romaines, phénomène récent dans l'histoire des religions qu'il est dangereux de transporter aux origines de l'Égypte. Loret se demande (p. 96) pour quelle raison un clan choisit un attribut plutôt qu'un autre. Il aurait pu se demander aussi ce que c'est qu'un clan et comment il se constitue. Je me permets

de lui citer cette phrase de Tito Vignoli rapportée par Brinton dans *Religion of Primitive Peoples* (p. 219) : « Il n'y a pas de société si rude et si primitive dont tous les rapports, aussi bien individuels que sociaux ne soient pas visiblement basés sur des superstitions ou des croyances mythiques ». Si le clan existe, c'est parce qu'un même culte en réunit les éléments individuels; le signe de ralliement ne pourra être autre que le dieu qui accompagne ses fidèles dans toutes leurs relations sociales. Diodore et Plutarque sur le point controversé ont commis la même erreur que Loret : ils ont interverti la cause et l'effet : les animaux servent d'enseignes parce qu'ils sont dieux. Je crois que cela est plus conforme aux résultats généraux de l'ethnographie[1].

G. Maspero[2] vient de publier une édition entièrement remaniée et augmentée des Contes populaires égyptiens. Je n'ai point besoin d'insister sur l'importance de l'ouvrage. Sans vouloir faire un catalogue complet je classe sous quelques rubriques générales un certain nombre de faits intéressants pour la connaissance des cultes et croyances populaires.

Naissance, pp. 18, conception mystérieuse; 35, femme enceinte d'enfants divins; 38, nom donné à l'enfant d'après une circonstance de l'accouchement; 40, purifications après la naissance; 107, inscription des nouveau-nés dans les registres de la bibliothèque sacerdotale (?); 133, amulette liée sur une femme enceinte et récitation de formule magique; 169, fées marraines prédisant l'avenir de l'enfant.

1) « Erst eine genügend begründete Wertschätzung und Verehrung eines Tieres dem Menschen eine verständliche Ursache dafür geben kann, das Tier zum Stammessymbol... zu erheben. » Weissenborn, *Tierkult in Africa* dans l'*Internationales Archiv für Ethnographie*, XVII, 1904, p. 155.

2) G. Maspero, *les Contes populaires de l'Égypte ancienne*, 3e édition, entièrement remaniés et augmentée. Paris, Guilmoto, 1905, 8°. LXXII, 276 pp. Voir un spirituel compte-rendu de E.-M. de Vogüé dans le *Journal des Débats*, feuilleton du 3 novembre 1905.

Mort, pp. 14, signes conventionnels annonçant la mort d'une personne (p. 150, signes conventionnels entre un sorcier et sa mère : « l'eau deviendra couleur de sang devant toi »); 19 et 61 euphémisme pour désigner la mort du roi (Sa Majesté s'envola au ciel — le dieu entra en son double horizon, le roi s'élança au ciel prenant la forme du disque solaire, et les membres du dieu s'absorbèrent en celui qui les avait créés); 57 et 81, description de l'établissement d'un tombeau; 72, description d'un enterrement; 73, terreur d'être enseveli dans une peau de mouton; 78, île habitée par les âmes bienheureuses; 102, formule permettant quand on est dans la tombe de reprendre la forme qu'on avait sur la terre; 118, partie d'échecs avec un mort; 127, morts réunis par puissance magique dans le même tombeau; 128, mort se manifestant sous les traits d'un vieillard; 134, descente aux enfers; 135, enfers spéciaux pour les 42 provinces de l'Egypte; 154, mort revenu sur la terre; 245 et 247, euphémisme pour « mourir » (passer en avant des hommes et à la suite des dieux — jour de rejoindre la terre).

Magie, pp. 102, note 2, nécessité de la chasteté pour réussir les opérations magiques; 133 et 139, lutte de magiciens devant le roi; 165, dieu conférant son pouvoir magique à une statue. — *Prodiges*, pp. 8 et 152 apparition d'une eau immense ou d'un fleuve; 17, gouttes de sang tombées sur le sol et produisant deux arbres; 30, eau d'un lac séparée en deux; 89, jeune fille tombée du ciel avec une étoile filante; 104, oiseaux guidant le héros; 112, serpent immortel, coupé et dont les morceaux se rejoignent; on les sépare par du sable et le serpent meurt; 139, lettre lue sans être ouverte; 155, sorcier s'évanouissant comme une ombre. — *Magie sympathique*, p. 11, boucle de cheveux conférant pouvoir sur la personne à qui elle appartenait autrefois. — *Magie imitative*, pp. 25, figurine en cire d'un crocodile devenant crocodile réel; 141, barque en cire devenant réelle; 144 et 148, idem pour un brancard et ses porteurs (148, il souffla sur eux violemment et leur donna de vivre). — *Formules*

magiques, pp. 102, pour enchanter le ciel, la terre, le monde de la nuit, les montagnes, les eaux, connaître le langage des oiseaux, des reptiles; 108, écrits du dieu Thot; 112, formule pour immobiliser les reptiles; 114, f. écrite sur un livre, diluée dans l'eau et bue; 115 et 119, f. faisant ressortir de l'eau ou de la terre; 147, f. protégeant le dieu Thot qui autorise le héros à en prendre copie; 153, f. pour rendre invisible.

Animisme, pp. 10, cœur enlevé du corps et placé au sommet d'un arbre; 15, cœur en forme de graine; mis dans l'eau il absorbe le liquide et le mort tressaille : on lui fait boire son cœur et il ressuscite; 95 note 3, objet ayant un nom, 160 et s, esprit possesseur causant la maladie.

Tabous royaux, p. 198 texte curieux relatif à l'ombre du roi : « Comme je passais près de lui, l'ombre de son ombrelle tomba sur moi; et Penamounou, un des familiers qui étaient à lui, se mit entre le prince et moi, disant : « L'ombre de Pharaon, ton maître, tombe sur toi », mais le prince s'écria contre lui, et lui dit : « Toi, laisse-le ». — Il s'agit d'un Égyptien en pays étranger : l'ombre du roi ou plutôt l'ombre de l'ombrelle qui absorbe l'ombre du roi tombe sur l'Égyptien. Un des favoris du roi se mécontente et dit à peu près : « Que l'ombre de Pharaon ton roi tombe sur toi, cela m'est indifférent, mais que l'ombre de mon maître ne te touche pas ». C'est ainsi du moins que je comprends le passage qui cadre parfaitement avec ce que Frazer par exemple rapporte de l'ombre noire; pp. 14, « On » en parlant du roi; 146, amulette liée sur le roi pour empêcher les sortilèges.

Animaux sacrés; *transformation en animal*, pp. 15, transformation en taureau sacré; 17, avant de tuer le taureau sacré on célèbre une fête d'offrandes en son honneur; 87, île habitée par des serpents mystérieux; 110 serpents immortels gardes d'un talisman; 153, sorcière prenant la forme d'une oie.

Prières, sacrifices, purifications, pp. 85, à l'arrivée d'un bateau; 87, bûcher de sacrifice aux dieux; 90, taureaux

égorgés et brûlés: 107, purifications aux menstruations.

Incubation, pp. 132, 133, 166 et 255, dormir dans un temple pour y avoir des songes prophétiques, rêves prophétiques.

Dieux et déesses rares, pp. 72, déesse Tait (bandelettes); 75, dieux du Delta et des îles de la Méditerranée; 75, déesse Ouririt, dame de Pount (Alilat des classiques?) connue aussi par Naville, *Deir el Bahari* III, pl. LXXXIV et p. 19; 144, déesse Thriphit.

Revenants, ondines, pp. 163, revenant; 165, adressant la parole au dieu qui le chasse; 232, ondine nue; 243 et s., revenants.

Divers, pp. 102, 107, 127, 163, bibliothèque sacerdotale; 123, prostitution sacrée (?), — enfin une idée curieuse à noter p. 225 : « L'homme n'est pas comme une plante parasite qui, lorsqu'on la coupe, elle repousse ».

G. Steindorff[1] publie les conférences qu'il donna aux États-Unis en 1904. Elles traitent successivement : de la religion égyptienne aux époques primitives — du développement de la religion égyptienne — des temples et des cérémonies du culte — de la magie et de la vie après la mort — des tombes, des sépultures et de la religion égyptienne hors de l'Égypte.

Le livre est tel qu'on était en droit de l'attendre de l'auteur et il répond parfaitement à la catégorie de public auquel il s'adressait. Les égyptologues le liront avec plaisir et y rencontreront des détails intéressants qu'ils trouveraient difficilement ailleurs.

On sera frappé une fois de plus de l'unanimité des auteurs à déclarer combien la religion égyptienne est peu connue et combien il y aura encore à faire avant d'aboutir à des résultats définitifs.

1) G. Steindorff, *the Religion of the ancient Egyptians* (American Lectures on the history of Religions, Fith Series, 1903-1904). New-York, Putnams, 1905, 12°, 178 pp.

Quelques remarques : p. 49, l'auteur écrit : « Dans ce système (hermopolitain) la création était représentée comme l'œuvre d'une ogdoade divine. Le nombre des dieux, semble-t-il, a été fixé à huit parce que le nome égyptien d'Hermopolis Kmunu (Shmun) signifie également « huit ». Cette simple circonstance est suffisante en elle-même à montrer que ces huit dieux cosmogoniques ne doivent pas leur existence à une légende populaire mais bien à la spéculation théologique ». L'argumentation ne me paraît pas convaincante ; elle aurait besoin d'être étayée de preuves solides. La ville des huit est bien le nom qui convient à une localité où l'on adore une ogdoade : l'influence du nom sur le développement d'un système théologique ancien est difficile à admettre ; — p. 87 au sujet du rituel on aimerait trouver la mention du livre de Moret ; — p. 88 « les offrandes ne sont pas consumées par le feu » : des peintures de tombes de Gournah, par exemple dans les tombeaux récemment déblayés par Mond montrent nettement que les offrandes étaient brûlées sur l'autel ; — p. 122, l'auteur n'admet pas l'explication ordinaire relativement au double ; il préfère y reconnaître un esprit gardien, un génie. Il serait intéressant de voir démontrer ce fait qui semble contredire les thèses générales de l'animisme ; — p. 153, curieuse coutume consistant à donner au mort une tête de rechange et qui se rattache à l'emploi des formules du *Livre des Morts* destinées à empêcher qu'on ne s'empare de la tête du mort[1] ; — p. 163, interdiction alimentaire, défense de manger des poissons.

A. Wiedemann[2] a écrit sous le titre de « Magie et sorcellerie en Égypte » un petit opuscule de vulgarisation extrême-

1) Voir un exemple de tête de rechange cité par Borchardt, *die diesjährigen deutschen Ausgrabungen in Aegypten*, dans les *Beiträge zur alten Geschichte*, V, 1906, p. 112.

2) A. Wiedemann. *Magie und Zauberei im alten Aegypten* (*der Alte Orient*, VI, 4). Leipzig, Hinrichs, 1905, 12°, 32 pp. Compte-rendu de G. Maspero, dans la *Revue critique*, XXXIX, 1905, pp. 166-167.

ment intéressant, bien qu'il ne réponde que très imparfaitement au titre sous lequel il paraît. Je résume l'excellente analyse qui en a été donnée dans la Norddeutsche Allgemeine Zeitung du 20 avril 1905. La mythologie égyptienne n'a jamais eu réellement la conception d'une royauté divine. Divers dieux se disputent le premier rang, subissant le contrecoup des circonstances politiques. On croit, des principaux dieux, qu'ils ont créé le monde et, dans les hymnes flatteurs qu'on leur adresse on les comble individuellement des titres les plus élevés, on leur attribue les prodiges les plus étonnants.

Les grands dieux reçoivent surtout l'adoration des rois et des hauts fonctionnaires. L'homme du peuple ne se tournant vers eux que dans les cas les plus graves, à l'ordinaire il préférait s'en remettre à une infinité de dieux d'un degré inférieur. Ce sont d'abord les dieux domestiques, serpent ou faucon, oie ou bélier. On s'adressait de même aux arbres sacrés, aux plantes, aux pierres, à des ustensiles ou à des édifices revêtus d'un caractère religieux.

Les divinités de l'an, du mois, des jours et des heures jouaient, de même que les étoiles, un rôle important dans la destinée de chacun, ainsi que le démontre entre autres l'existence de calendriers des jours fastes et néfastes. La vie des Égyptiens était ainsi déterminée par une infinité de divinités que l'on cherchait en conséquence à se rendre favorables. Dans ce but on leur bâtit une maison, on l'approvisionne de nourriture, de vêtements, d'encens, de parfums. Si le dieu est ingrat on l'expulse de chez lui et on le réduit à la plus pénible des conditions; on pouvait même le tuer, Ptah, par exemple, en tuant le taureau Apis son incorporation. Les menaces sont donc un puissant moyen d'action sur les dieux; on emploie plus souvent encore la flatterie et nombre d'hymnes sont des exemples typiques de ce genre d'adulation. On a aussi prise sur les dieux grâce aux formules magiques. Dans les cas de maladie le magicien ou le prêtre récitait avec les gestes appropriés les formules souveraines. La maladie est causée

par la présence d'un mauvais esprit; certaines divinités avaient un pouvoir spécial sur ces esprits (par exemple Chonsou). Les cris et le tapage avaient, comme aujourd'hui encore en Égypte, de l'action sur les mauvais esprits. On connaissait encore des formules souveraines contre les animaux malfaisants.

Dans le monde des morts, les formules magiques aidaient le défunt à triompher des obstacles qui se multipliaient sur son chemin avant qu'il n'atteigne les lieux bienheureux.

Signalons une traduction de la religion égyptienne de Wiedemann faite par Ch. Vidal[1].

LIVRE DES MORTS. Un tombeau du milieu du ve siècle (époque persane) découvert à Saqqarah par A. Barsanti[2], donne des textes du Livre des pyramides, en partie copiés sur la pyramide d'Ounas. G. Maspero[3] les édite : ce sont *Ounas*, lignes 3-9, 5, 57-60, 61-63, 66-71, 300-306; *Pepi II*, lignes 332-346, 396 et suiv. et un texte fragmentaire dans Pepi II, se retrouvant dans le tombeau de *Péténisis*, lignes 121 et s. Sur le sarcophage, copie du chapitre 125 du Livre des Morts.

E. Chassinat[4] donne la première partie d'une étude sur de petits rituels de l'époque de la XXe dynastie se rattachant d'une part au Livre des Morts et de l'autre aux livres de

1) Wiedmann (*sic*), *la Religion des anciens Égyptiens*. Traduction de M. Ch. Vidal (par son usage personnel), Tulle, 1905, 8°, 249 pp.

2) Barsanti A., *Fouilles autour de la pyramide d'Ounas* (1902-1903). XII, *le Tombeau de Hikaoumsaf*; *rapport sur la découverte*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, V, 1904, pp. 69-78.

3) G. Maspero, *les Inscriptions du tombeau de Hikaoumsaouf*, *ibidem*, pp. 78-83.

4) E. Chassinat, *Étude sur quelques textes funéraires de provenance thébaine*, dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, III, 1903, pp. 129-153 et 4 planches.

géographie infernale. Nous en parlerons lorsque l'auteur aura terminé son travail.

P. Lacau[1] continue à publier les textes religieux nouveaux provenant des sarcophages antérieurs au Nouvel Empire du Musée du Caire se rattachant au Livre des Morts.

P. Lacau[2] édite une série de textes recouvrant trois des sarcophages découverts par Garstang à Beni Hasan, et conservés aujourd'hui au musée du Caire. « C'est la première fois, dit-il, que l'on rencontre des textes de cette nature dans les limites du xvi° nome. On verra que quelques-uns d'entre eux sont nouveaux. Ceux qui nous sont déjà connus par ailleurs, nous donnent des variantes souvent importantes. La seule présence de tel ou tel chapitre à Beni-Hasan, est une donnée intéressante pour l'histoire de la dispersion et de l'emploi de ces formules dans les différents nomes. »

Voici d'après les indication de Lacau la liste des textes :

Ounas : 1-13; 1-36 (en forme de tableau); 61-63 (titre : « chapitre des huiles »); 65-71; 206-208; 208-211; 208-212; 212-217; 269-277; 277-286; 277-289.

Horhotep[3] : 170; 170-173; 367-368; 370-371 (qu'on n'enlève pas à l'homme sa tête, de sa main; qu'on lui donne sa tête après qu'on la lui a coupée, qu'on ne lui enlève pas sa tête de sa main après qu'on l'a coupée), 405-407).

Amamou : pl. XXIX, 13-14, XXXI, 3-5 (relatif aux quatre vents du ciel).

Trois années de fouilles : p. 217, 41; 223, 42 et s. (se transformer en oie *smen*).

1) P. Lacau, *Textes religieux* dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVIII, 1906, pp. 53-61 et 217-233.

2) P. Lacau, *Note sur les textes religieux contenus dans les sarcophages de M. Garstang*, dans les *Annales du Service des antiquités de l'Egypte*, V, 1904, pp. 229-249.

3) Maspero, *Trois années de fouilles dans les tombeaux de Thèbes et de Memphis*, dans les *Mémoires de la mission archéologique française au Caire* I, 2, 1885, pp. 133-180.

Recueil de travaux : XVI, 130; XVII, 19 (accorder l'abondance dans les champs).

Livre des morts : XII(CXX), XIII (CXXI), XLIII (version très différente avec les noms des parties du filet disposées en tableau), LXXXII, CVI, CLIII.

Lepsius, Denkmäler : III. 262 b, l. 10-12.

Textes nouveaux : pp. 230, avec de nombreux noms de divinités; 233, texte relatif à l'échelle qui permettra au défunt d'atteindre le ciel : 236-237 (*ZÄS.*, 1906, p. 123, note 1); « 237, Repousser ceux qui s'emparent des visages »; 240, « Chapitre de ne point être détruit dans la nécropole »; 241, « qu'on n'aille point la tête en bas »; 249, texte relatif aux sept [hiéroglyphes].

G. [Möller][1] édite en facsimile plusieurs chapitres supplémentaires du Livre des Morts d'après le papyrus 3031 du Musée de Berlin. Ce sont en partie des versions de textes connus déjà, en partie des textes inédits. Les textes connus sont : le chapitre 162 destiné à « faire en sorte que la chaleur soit sous la tête du défunt », qui a trait à l'amulette appelée hypocéphale; l'écrit « découvert dans la nécropole au cou de Ramsès II. » A ce second chapitre se rattache un texte inédit. On trouvera encore un « chapitre de faire en sorte qu'on accueille avec joie le défunt dans l'autre monde », le « chapitre d'envelopper le corps de manière telle qu'aucun génie de l'autre monde ne le dépouille, qu'aucun ver ne le dévore ». Ces textes datant de l'époque de la XXI[e] dynastie sont à ajouter à ceux étudiés par Pleyte dans ses chapitres supplémentaires du Livre des Morts.

Au cours de ses fouilles à Thèbes, R. Mond[2] découvrit dans

1) G. Müller, *Hieratische Papyrus aus den königlichen Museen zu Berlin, herausgegeben von der Generalverwaltung*. Zweiter Band. *Hymnen an verschiedene Götter. Zusatzkapitel zum Todtenbuch*. Leipzig, Hinrich, 1905. Folio, 2 pp. et 53 planches.

Cf. le compte rendu de Wiedemann donnant de nombreuses indications bibliographiques complémentaires dans la *Orientalistische Litteraturzeitung*, VIII, 1905, colonnes 398-400.

2) R. Mond, *Report of Work in the Necropolis of Thebes during the Winter*

la tombe de Min-nekht d'intéressants textes extraits du Livre des pyramides et du Livre des Morts. Il en publie de bonnes photographies.

A. Pellegrini[1] signale dans le commerce quatre pages du papyrus de Amen-hotep, scribe comptable des troupeaux d'Amen, volées au musée de Boulaq en même temps qu'une partie du papyrus géographique du Fayoum. Il donne l'analyse de ces fragments.

Geo. Saint-Clair[2] montre qu'on n'a pas assez attaché d'importance au rôle de l'astronomie dans le développement des idées religieuses. On trouve dans l'article des phrases telles que celle-ci : « If the priests kept themselves abreast of science, then, as the equinox receded on the ecliptic and the stars altered in declination, they would have to modify the teaching and the ritual. This would be one reason for writing new chapters... » Pauvres égyptologues « since they have no *scientific imagination* they make no progress... This *obscurantism of the Egyptologists* is as intolerent as ever was that of the Hebraist. To us it is also intolerable ». Remercions l'auteur de nous en avertir.

LIVRE DES RESPIRATIONS. A. Pellegrini[3] donne la transcription et la traduction de deux papyrus hiératiques du musée de Florence (nos 3669-3670). Ce sont des charmes magiques destinés à être placés à la tête et aux pieds de la

of, 1903-1904, dans les *Annales du Service des antiquités de l'Egypte*, VI, 1905, pp. 65-96 et 9 planches.

1) A. Pellegrini, *Minima*, dans le *Giornale della Società Asiatica Italiana*, XVIII, 1905 pp. 1-2 du tiré à part.

2) Geo. Saint-Clair, *The Book of the dead* dans *Biblia*, mars 1905, XVII, pp. 367-374.

3) A. Pellegrini, *Due papiri funerari del Museo egizio di Firenze*, dans le *Sphinx*, VIII, pp. 216-222 et planche.

momie d'une femme nommée Χάρις[1]. Les textes se rattachent à la catégorie des livres de basse époque que Lieblein a publiés sous le titre de « le Livre égyptien *que mon nom fleurisse* » et dont le titre égyptien était « Le second Livre des Respirations ». G. Maspero[2] discute la signification d'un passage du texte qui d'après la traduction de Pellegrini aurait pour but d'identifier chacun des membres du défunt au membre correspondant d'une divinité. Maspero préfère traduire « Mes cheveux *sont* Nou; mon visage *est* Ra, mes yeux *sont* Hathor, etc.[3] Pellegrini[4] répond à l'objection en citant un passage de la stèle de Metternich qui confirme la lecture. « Mes cheveux sont *ceux* de Nou, mon visage est *celui* de Ra, mes yeux sont *ceux* d'Hathor. » Il aurait pu citer le texte plus ancien d'un rouleau magique du musée de Leiden[5] où on lit : « Les vertus magiques de sa tempe gauche sont les vertus de la tempe de Toumou. Les vertus de son œil droit sont les vertus de cet œil de Toumou qui perce les ténèbres de ses rayons. Les vertus de son œil gauche sont les vertus de cet œil d'Horus qui détruit les êtres; les vertus de son nez sont celle des narines de Toth, etc. ». Je pense donc qu'il y a lieu de supposer dans le texte *écrit* une ellipse[6] et de traduire comme le fait Pellegrini : chaque partie du défunt est identifiée à la partie correspondante d'une divinité.

LIVRES DE GÉOGRAPHIE INFERNALE. Un des résultats

1) W. Spiegelberg, *Die Eigentümerin des Pap. Florent.* 3669, dans le *Sphinx*, IX, p. 21.

2) Dans la *Revue critique*, XXXIX, 1905, pp. 183-184.

3) A. Erman, *Zaubersprüche für Mutter und Kind*, Berlin, 1901, pp. 45 et s. traduit : dein Hinterkopf ist Osiris, deine Stirne ist Sathis... etc. »

4) A. Pellegrini, *Minima*, dans le *Giornale della Società Asiatica Italiana*, XVIII, 1905 (tiré à part 8 pp.)

5) Pleyte, *Étude sur un rouleau magique du musée de Leide*, Leide, 1866, pp. 64 et s. — Maspero, *Lectures historiques*, Paris, 1892, p. 128.

6) Ce qui est tout à fait conforme à la règle posée par Erman, *Aegyptische Grammatik*. Berlin, 1902, § 377.

les plus curieux des belles fouilles de R. MOND[1] à Thèbes, a été la découverte, sur les murs du puits funéraire du vizir Ouser, d'une copie des textes et des représentations de l'Am Tuat. C'est, je pense, la première fois qu'on les signale en dehors des tombes royales.

GÉOGRAPHIE RELIGIEUSE. On trouvera dans une étude très soignée de H. GAUTHIER[2] des renseignements sur les sanctuaires du nome panopolite, principalement aux pages consacrées à l'étude du nom de Sennou (pp. 47-57). Le nom de cette localité est employé à la basse époque indifféremment pour celui d'Apou, la capitale du nome. Originairement *Sent*, d'après Brugsch, serait un atelier attaché au temple de Min et où l'on travaillait les matières précieuses : on le rapprocherait alors du temple de Memphis appelé Sent et où précisément le dieu Min (dieu de Apou, Panopolis) jouait un rôle. A en juger par les textes des pyramides, 1° le mot sent a désigné une construction, 2° il y avait en Égypte deux constructions de ce nom : l'une dans le nome de Min lui-même soit à l'intérieur de sa capitale, soit du moins dans les environs ; l'autre devant être cherchée, comme l'avait entrevu Brugsch, à Memphis. Cette dernière sent est citée à Saqqarah et à Deir el Gebrawi à l'époque de la VI[e] dynastie. Les sent, d'après l'inscription de Bakenkhonsou étaient érigées dans la cour sainte, en face du temple ou du sanctuaire. La pierre de Palerme cite une fête appelée « introduction du roi dans la Sent ». Naville pense qu'à l'entrée de cette construction il y avait deux monuments qui pourraient être des obélisques. Il faudrait donc admettre, dit Gauthier, qu'il y avait deux pierres levées de chaque côté de la sent primitive, pierres levées qui

1) R. Mond, *Report of Work in the Necropolis of Thebes during the Winter of 1903-1904*, dans les *Annales du Service des antiquités de l'Egypte*, VI, 1905, pp. 65-96 et 9 planches : voir p. 73 et planche III.

2) H. Gauthier, *Notes géographiques sur le nome Panopolite*, dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, IV, 1904, pp. 39-101 et 1 planche.

plus tard auraient été remplacées par les obélisques. Il aurait pu rappeler les deux pierres levées qui se trouvent de chaque côté de la table d'offrandes dans la cour du temple de la pyramide de Meidoum[1]. Dans le nome de Coptos consacré également à Min on retrouve un temple appelé sent. Sous la forme Sennou (les Sent) le nom aurait désigné plus tard spécialement la nécropole. Pour nous résumer, dit Gauthier, nous disons que Sennou fut à l'origine un temple élevé au dieu Min (son tombeau avec deux pierres levées comme à Meidoum?), que ce temple devint peu à peu le noyau autour duquel vinrent se grouper les éléments constitutifs d'une ville et que cette ville resta jusqu'à sa disparition le centre religieux et funéraire du nome, par opposition à Apou-Panopolis qui en était le centre politique et administratif.

LIVRES MAGIQUES. — MAGIE. G. Jéquier[2] étudie, à propos d'une stèle de Tanoutamen, la signification d'une série de signes qui, principalement à partir de la XVIII[e] dynastie, accompagnent parfois les représentations religieuses. L'auteur les met en rapport avec les monuments magiques, tels la stèle Metternich. On trouvera quelques lignes intéressantes au sujet du rôle de l'éventail dans les représentations divines[3]. Je me suis demandé si l'éventail ou l'ombrelle ne devaient pas leur importance à ce fait qu'ils absorbaient en quelque sorte l'ombre de la personne divine ou royale. Que l'on compare l'épisode de voyage d'Ounouamen en Syrie relevé plus haut à propos des contes populaires édités par Maspero. Le résumé de l'étude nous apprend que la série de

1) Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, I, figure de la page 361.

2) G. Jéquier, *A propos d'une stèle éthiopienne* dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVII 1905, pp. 170-175 et figures.

3) Jéquier aurait pu citer les scènes de Deir el Bahari dans lesquelles l'éventail est porté en procession, posé sur un trône vide. Naville, *Deir el Bahari* IV, pl. LXXXVIII, LXXXIX et XCI.

caractères étudiés « semble représenter le fluide magique que le roi, en fondant un temple, circonscrit dans le nouveau sanctuaire par sa course, image de la course du soleil qui répand autour de lui la vie. Cette force vivifiante flotte autour du temple et spécialement à côté des dieux qui la communiquent au roi, soit en leur imposant les mains, soit en les embrassant, comme sur notre stèle ». J'avoue n'être pas convaincu par la démonstration ; j'ai par exemple peine à croire que les Égyptiens aient jamais conçu l'idée d' « une chaine magnétique continue qui fait vivre l'univers entier, hommes et dieux » (p. 173).

F. Legge[1] a résumé et publié quarante-huit spécimens d'instruments magiques décorés de figures. Ce n'est là qu'une partie de la collection de pièces analogues dispersées dans les musées. Je sais que Moeller de Berlin, qui s'était occupé de la question il y a quelques années avait réuni un nombre plus considérable de documents. On sera reconnaissant à Legge de la publication de cette première série qui sera probablement suivie prochainement d'une seconde.

On a parfois donné à ces instruments magiques le nom de boomerang. Si leur forme se rapproche en effet de celle de l'arme australienne, aucun ne présente cependant la courbe qui caractérise le plus souvent en Égypte les bâtons de jet tels qu'ils sont représentés dans les scènes de chasse ou tels qu'on les trouve parmi les ex-votos en terre émaillée de la XVIIIe dynastie. Le plus souvent l'instrument est fait en ivoire ; on en rencontre également en bois. Ceux que l'on a découverts au cours de fouilles scientifiques proviennent de Thèbes, de Licht, d'Abydos et d'Assouan ; les noms qu'on y relève indiquent l'époque du Moyen Empire : un spécimen acquis en Égypte par Spiegelberg est fait pour un prince du nom de Mentuhotep[2].

1) F. Legge, *the Magic ivories of the middle Empire*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology* XXVII, 1905, pp. 130-152, XVII planches et p. 303, IV planches.

2) Capart, *Mélanges* § 2, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et*

La destination de ces objets est clairement expliquée par les textes qui s'y trouvent gravés : ils ont pour but d'apporter à leur possesseur, vivant ou mort, la protection magique des objets ou figures qu'on y voit représentés et que les textes appellent « amulettes ». Des animaux réels ou fantastiques, des dieux à tête humaine ou animale[1], le disque solaire, l'œil, se combinent à divers emblèmes tels que couteaux, flammes, sceptres, etc. Un certain nombre de ces figures se trouvent déjà parmi les amulettes de l'Ancien Empire[2]. A l'époque du Moyen Empire et du Nouvel Empire on les trouve parmi les amulettes ou gravées sur divers objets, par exemple des vases à onguents servant à la toilette[3]. Sur les bâtonnets en ivoire et en bois on semble s'être contenté de graver un certain choix fait parmi les amulettes les meilleures. Une des figures qui apparaît le plus souvent est celle d'un dieu ressemblant à Bès, tenant en main des serpents : une figurine de la XII[e] dynastie nous montre le même type[4] que l'on pourrait peut-être rapprocher de la déesse aux serpents découverte par Évans à Cnossos[5].

A l'époque du Nouvel Empire, dans le grand mouvement de syncrétisme religieux qui tendait à faire d'Amon-Ra un dieu quasi-unique, on dut songer de bonne heure à faire un sort à tous les génies d'ordre inférieur qui jusqu'alors avaient été en honneur dans les cultes populaires. On en trouve un

à *l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXII, 1900, p. 100, note 2. Legge ignore ce spécimen.

1) P. 301, sur un spécimen de University College le lion dévorant un homme est le dieu Mahes. Voir mes *Débuts de l'art*, p. 136, note 4 où je signalais le boomerang de l'University College. La provenance de cette pièce ne serait-elle pas : Musée de Boulaq ? Voir Maspero, *Guide du visiteur au Musée de Boulaq*, Paris, 1884, p. 292, n° 4712.

2) Voir Garstang, *Mahasna and Beit Khallaf*, pl. XXXIX.

3) Par exemple v. Bissing, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. Steingefässe*. Vienne, 1904, pl. IX.

4) Quibell, *Ramesseum*, pl. III, 12 et p. 3.

5) Evans, *the Palace of Knossos, Provisional Report for the year 1903*. (Reprinted from the Annual of the british School at Athens, IX, 1902-1903), pp. 75 et s. et fig. 54-57.

certain nombre dans les vignettes du Livre des Morts, d'autres, en plus grand nombre encore, dans les livres de géographie infernale où l'on se plut à les localiser dans les diverses régions que parcourait le soleil pendant la nuit. Sous l'action puissante de ce que Maspero appelle « la contagion solaire » on les rattacha de plus en plus au dieu Ra en leur distribuant des fonctions en rapport avec le soleil.

Telle me paraît être brièvement la manière d'envisager les objets magiques étudiés, dans leur rapport avec les livres religieux de la seconde époque thébaine. Legge n'est pas de cet avis et préfère se mettre à la place d'un théologien ramesside qui, imbu des idées solaires, chercherait à commenter les ivoires magiques de la XII[e] dynastie. Il y a beaucoup à parier que son commentaire se rapprocherait fort de celui de Legge, ce qui n'empêcherait qu'il soit entièrement faux au point de vue du développement historique des idées religieuses de l'Égypte. Le prêtre égyptien disait avec la même assurance « qu'il est peu douteux que les scènes des ivoires magiques représentent la marche du soleil ou à travers le ciel ou à travers l'autre monde ».

Pour me résumer, je pense qu'il vaut mieux dire que les génies d'ordre inférieur employés dans la magie à l'époque de la XII[e] dynastie ont peu à peu pénétré dans la religion officielle grâce aux systèmes théologiques du 2[e] empire thébain. Sinon, je ne sais comment expliquer que les figures de génies manquent entièrement dans les peintures des cercueils contemporains des ivoires donnant précisément les textes qui constituent le prototype des livres de géographie infernale du Nouvel Empire[1].

R. Wünsch[2] édite et commente des ustensiles magiques

1) Un récent travail de Miss Murray que nous analyserons l'année prochaine prétend démontrer que ces ivoires magiques sont des horoscopes.

2) Richard Wunsch, *Antikes Zaubergerät aus Pergamon* (Jahrbuch des kaiserlich deutschen archaeologisches Instituts. Sechstes Ergänzungsheft). Berlin, Reimer, 1905, 4°, 51 pp., 4 planches et 5 figures dans le texte.

découverts à Pergame et qui faisaient partie du matériel d'un sorcier du commencement du III[e] siècle de notre ère. On trouvera d'abord dans son travail un fort utile aperçu sur la littérature magique conservée par les papyrus (p. 19). A côté des éléments purement grecs que l'on rencontre sur les ustensiles magiques de Pergame, Wünsch reconnait des éléments dans lesquels l'influence égyptienne est indéniable. Les divinités du cycle d'Osiris, nous dit-il, avaient un temple à Pergame : Sérapis, Isis, Anubis, Harpocrate, Osiris et Apis sont cités dans une inscription de cette ville. Dans une des formules on trouve la mention de πτα φθα φαζα c'est-à-dire Ptah sous la formule embryonnaire identifié à Hephaistos. C'est également à l'influence égyptienne que se rattache, d'après Wünsch, l'écriture magique, un certain nombre des signes trouvant peut-être leur source dans les hiéroglyphes (les dessins d'hiéroglyphes donnés comme un terme de comparaison laissent fort à désirer).

HYMNES. Dans le temple d'Esneh se trouvent gravés deux hymnes importants au dieu Knoum. DARESSY[1] en donne la copie et les traduit ; il résume les principales notions qui se dégagent de ces compositions religieuses et cosmogoniques vers 150 av. notre ère. Je crois intéressant de reproduire ici ses conclusions : « Khnoum, « l'esprit de Râ » constructeur du monde, est antérieur à tout. A Latopolis, l'action solaire pure ne suffit pas à expliquer la création de l'univers, comme on l'enseigne à Thèbes par exemple ; aussi Râ passe au second plan, il n'est plus que le dieu qui a exécuté, et Khnoum lui est antérieur, se dédoublant, comme ce sera expliqué plus loin, dès qu'il commence la création.

« Il a produit les dieux, mais lui existe par lui-même, indépendant, incorporel ou de forme tellement changeante qu'on

1) G. Daressy, *Hymnes à Khnoum du temple d'Esneh*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVII, 1905, pp. 82-93 et 187-193.

ne sait laquelle lui attribuer, tandis qu'il assigne, attelle, une forme à ses créatures. Il a débrouillé le chaos. C'est à Syène qu'il s'est installé pour cette œuvre ; il a séparé alors les quatre éléments : la chaleur, dont il se sert pour sécher la terre qu'il fait émerger de l'eau et isole de l'eau céleste par l'air. Puis il produit la lumière en ouvrant ses yeux et effectue ainsi l'œuvre du quatrième jour de la Genèse.

« Le sol une fois préparé, il crée d'abord la végétation et enfin les êtres. Il a imaginé, soigné les plus petits détails de la conformation humaine, travaillant de ses mains comme un potier sur son tour ; on ne voit pas qu'il ait été aidé dans cette œuvre.

« En même temps que les hommes, il a créé les animaux de toute espèce ; il met un signe sur les animaux sacrés tandis que les autres sont à la disposition de l'homme pour sa nourriture. Mâles et femelles sont créés en même temps.

« Khnoum est éternel : si, antérieurement à la production de l'univers, il était intangible, il prend postérieurement la forme d'un bélier, ou plutôt s'incarne dans un bélier, celui de Mendès. Cet animal, manifestation du dieu suprême, est supérieur à quatre autres béliers dans lesquels s'incarne une des quatre personnes qui composent la divinité ; ces personnes qui représentent les éléments sont figurés par le bélier de Râ (le feu) adoré à Éléphantine, celui de Shou (l'air) qui est à Latopolis, celui d'Osiris (l'eau) à Hypselis, et enfin celui de Keb (la terre), gardé à Her-urt. Ces quatre béliers sont donc des Khnoums secondaires, émanés du Khnoum unique, aussi le bélier de Mendès qui les résume est appelé bélier à quatre têtes ; sur les parois du naos de Saft el Henneh est figuré un dieu accroupi à corps humain, à ailes d'oiseaux et à quatre têtes de bélier que la légende nomme « quatre faces sur un cou » qui est sans doute une image de Khnoum omnipotent.

« Dieu-providence, il distribue la lumière du jour et de la nuit, envoie le vent et l'inondation ; à Latopolis, on l'adore spécialement, parce qu'il a séparé la terre du ciel, mais on

reconnait l'importance de son rôle comme soleil dispensateur de la clarté.

« Bien que seul, Khnoum a tout créé, il a engendré et enfanté, il est donc à la fois père et mère ; considéré sous son aspect féminin, on l'appelle Neith, mais, malgré toutes ces formes, le dieu reste unique, indivisible ; il a été dans le passé, il est et sera, car on l'appelle aussi « qui prospère », et son existence est éternelle ».

On sera reconnaissant à Daressy d'avoir mis à la portée du public ces textes importants, hérissés de difficultés et qui sont le plus souvent de la véritable cryptographie.

Ahmed bey Kamal[1] publie une intéressante stèle du Nouvel Empire avec un hymne au dieu Ptah-Sokar-Osiris de Memphis. Le défunt Ptah-mes fils de Ani, qui s'intitule Ptah-mès de Memphis pourrait être le même dont on possède une stèle conservée au Musée du Vatican[2].

Les papyrus du Musée de Berlin n°s 3048, 3049, 3050 et 3056 publiés par [Möller][3] contiennent des hymnes à Ra-Harmachis, à Ptah, au soleil et à Amon. On trouvera en outre la copie d'un texte qui accompagnait les figures d'Amon et de Toth sur le mur d'un temple d'Amon érigé par Sesostris I à Karnak (à Héliopolis d'après Wiedemann).

RITUELS. G. Legrain[4] parlant du tombeau découvert à Thèbes en 1900 par Carter[5] écrit ce qui suit : « La statue

1) Ahmed bey Kamal, *Sur une Stele aujourd'hui perdue*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archeologie égyptiennes et assyriennes*, XXVII, 1905, p. 29-31.

2) Marucchi, *il Museo egizio vaticano*, Roma, 1899, pp. 120-123.

3) G. M[öller], *Hieratische Papyrus*,.... voir plus haut sous la rubrique Livre des Morts.

4) G. Legrain, *Notes d'inspection*, § XIII, *Monument votif à Mentouhotpou II* dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Egypte*, V, 1904, pp. 134-136.

5) Howard Carter, *Report on the Tomb of Mentuhotep I at Deir el Bahari known as Babel Hoçan* dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Egypte*,

que M. Carter trouva en 1900 dans le tombeau de Deir el Bahari (Bab el Hoçan) est vêtue du costume porté par le roi lors de la fête de la divinisation royale *Hab-sadou*, tunique courte s'arrêtant aux genoux. Le *Hab-sadou*, on le sait, était la cérémonie par laquelle le roi était divinisé de son vivant. Pour atteindre ce but il devait s'identifier à la forme d'Osiris par laquelle les humains participaient à la divinité. Le roi, quoique vivant, devait donc être mort, ou, du moins, être considéré et se considérer comme tel. Les bas-reliefs nous montrent le souverain, vivant, officiant devant sa propre image funéraire, se dédiant des monuments commémoratifs, se créant, de son vivant, un service, un maison funéraire, dont il assure la pérennité par la constitution de biens *wakfs*. Et, ceci fait, le monarque divinisé continuait à régner sur les hommes. Le tombeau que M. Carter trouva en 1900 était inoccupé, et la chambre du fond du puits ne fournit rien que de menues offrandes, mais de momie point, quoique la tombe fût intacte. Le costume de *Hab-sadou* dont est vêtue l'image à face noire de Mentouhotpou[1] ne nous indiquerait-elle pas que nous nous trouvons, à Bab-el-Hoçan, en présence d'un tombeau de *Hab-sadou*, d'un tombeau conventionnel creusé lors de la divinisation de Mentouhotpou et dans lequel, et pour cause, le roi ne fut point inhumé ? Ceci expliquerait, peut être, l'état décevant dans lequel fut trouvé ce tombeau intact. Cet exemple n'est pas unique. Dans ce cas, la véritable sépulture de Mentouhotpou II, celle où se trouve sa momie, celle que le papyrus Abbott et la stèle d'Abydos mentionnent, resterait encore à trouver ». Le fait serait des plus intéressants et on aimerait à en voir faire la démonstration rigoureuse. S'il venait à être confirmé je pense qu'on devrait considérer la fête de *Hab-sadou* comme une cérémonie destinée à enlever l'âme du roi (son double ?) et à la remplacer par

II, 1901, pp. 201-205 avec 2 planches ; L. Nash, *the Tomb of Mentuhotep I (?) at Deir el Bahari, Thèbes*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archaeology*, XXIII, 1901, pp. 291-293 avec 3 planches.

1) Maspero, *le Musée égyptien*, II, planches IX et X.

l'âme (ou l'un des doubles) d'Osiris. Dans ce cas, le double enlevé du corps du roi devait être pourvu d'une sépulture. J'avoue cependant que les représentations de la fête, telles qu'on les trouve par exemple à Bubaste, n'ont rien qui, à mon avis, autorise semblable interprétation... Mais, il est vrai qu'on sait encore si peu de choses sur ce sujet[1] !

H. Schäfer[2] dans son travail sur les mystères d'Osiris à Abydos, avait montré que l'endroit appelé *Peker* à Abydos devait sa signification dans la littérature religieuse au fait qu'on y trouvait la tombe d'Osiris. Le mot *Peker* étant souvent déterminé par ⟶, signe du bois, Schäfer avait déjà soupçonné que le nom devait avoir un rapport quelconque avec des arbres. Il en apporte maintenant la preuve formelle. Il existe un arbre du nom de peker cité encore dans les textes ptolémaïques; le nom de lieu signifierait donc « l'endroit planté d'arbres Peker. » En effet, des textes parlent des arbres environnant la tombe d'Osiris, des représentations figurées montrent les arbres plantés sur la même tombe.

Schäfer donne des raisons de penser que le rapprochement entre Osiris mort et un arbre remonterait à une époque fort ancienne, ce qui serait fort important pour l'étude d'Osiris dont il conviendrait alors de faire un dieu de la terre et de la végétation. Je préférerais peut-être rapprocher ce fait de la coutume fréquente chez des peuplades africaines, par exemple chez les Abyssins, de planter des arbres sur les tombes. Un des résultats importants de l'article de Schäfer est de montrer qu'il faut abandonner la théorie de la fente d'Abydos dans

1) Voir les remarques de G. Maspero, *le Musée égyptien*, II, 1. (Leipzig, Hiersemann, 1904, pp. 28-29.

2) H. Schäfer, *das Osirisgrab von Abydos und der Baum Pkr* dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLI, 1904, pp. 107-110 avec figures. Voir au sujet de l'étude de Schäfer sur les mystères d'Osiris à Abydos parue en 1904 les comptes-rendus de Maspero dans la *Revue critique*, XXXIX, 1905, pp. 361-365 et *Wiedemann*, dans la *Orientalistische Litteraturzeitung*, VIII, 1905, colonnes 571-573.

laquelle s'engageait la barque solaire et à sa suite les âmes des morts.

K. Sethe[1] étudiant la façon de dater chez les Égyptiens, est amené à parler à diverses reprises de la célébration des fêtes religieuses à l'époque des premières dynasties. On trouvera dans son travail de précieuses indications sur le plus ancien cérémonial religieux. Un mémoire sur Ménès et la fondation de Memphis lui donne l'occasion de parler longuement des fêtes religieuses memphites en rapport avec la célébration du couronnement royal et la commémoration de l'union de la haute et de la basse Égypte. Sethe fait modestement remarquer qu'on ne peut oublier que l'on se meut ici sur un sol peu solide et que les résultats qu'il présente ne sont autre chose que des hypothèses à côté desquelles subsistent d'autres hypothèses. On doit cependant reconnaître que sur les points même hypothétiques il touche presque les limites de l'absolue certitude.

A. Wiedemann[2] résume les documents qui permettent d'affirmer que l'Égypte a connu, du moins d'une façon rudimentaire, les représentations dramatiques à l'occasion des cérémonies religieuses ou funéraires et principalement dans le culte d'Osiris.

SACRIFICES. G. Kyle[3] publie sur les sacrifices égyptiens

1) Kurt Sethe, *Beiträge zur ältesten Geschichte Aegyptens, Zweite Hälfte* (Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens, herausgegeben von Kurt Sethe, III, 2). Leipzig, Hinrichs, 1905, 4°, pp. 65 à 147.

2) A. Wiedemann, *die Anfänge dramatischer Poesie im alten Aegypten*, dans les *Mélanges Nicole*, Genève, Georg, 1906, 8°, pp. 561-577.

3) G. Kyle, *Egyptian sacrifices, a Study of sacrificial scenes in painting and sculpture*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVII, 1905, pp. 161-169. Le même article (?) sous le titre : *Offerings and Sacrifices in Egypt*, dans le numéro d'avril de la

un article à peu près dépourvu de toute espèce d'intérêt. L'auteur se vante d'avoir mis à contribution toute la littérature du sujet, les inscriptions de l'Égypte, les dissertations des égyptologues, publiées ou inédites... Kyle n'a pas compris que les offrandes faites à un mort ont réellement un but *sacrificiel*, qui est d'empêcher le défunt de nuire aux survivants. Il affirme formellement que les Égyptiens n'ont pas connu les sacrifices par le feu. Je me contenterai de le renvoyer à deux passages du conte du Naufragé où on lit : « J'allumai un feu et je dressai un bûcher de sacrifice aux dieux » et « j'égorgerai pour toi des taureaux pour les passer au feu... » Au sujet des sacrifices non accompagnés de destruction complète j'attire l'attention sur la croyance suivante que l'on rencontre assez fréquemment, chez les Caraïbes, par exemple : à leur idée « les esprits ne mangeaient que l'esprit lui-même des aliments et laissaient la forme visible. C'est une explication que nous avons déjà trouvée chez les Nègres. Il est clair que le lendemain les sacrificiants achevaient le repas des esprits » (Réville, *Religion des peuples non civilisés*, I, p. 344).

PUBLICATIONS DE TEMPLES. L. BORCHARDT[1] publie d'intéressantes études sur le temple de Karnak à l'époque de la XVIII[e] dynastie, permettant de se faire une idée précise du sanctuaire d'Amon au temps de sa plus grande splendeur.

J. H. BREASTED[2] étudie les constructions de Sheshonk I dans le grand temple d'Amon à Karnak.

Bibliotheca sacra (*Records of the Pastexploration Society*, 215 Third Street, S. E. Washington D. C. (d'après l'*American Journal of Archæology*).

1) Ludwig Borchardt, *Zur Baugeschichte des Amonstempels von Karnak* (Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens, herausgegeben von Kurt Sethe, V, 1). Leipzig, Hinrichs, 1905, 4°, 47 pp., 21 illustrations et une planche en couleurs.

2) J. H. Breasted, *the Earliest occurance of the name Abram* dans l'*Ameri-*

Un fascicule nouveau du *Catalogue des Monuments et Inscriptions de l'Égypte antique*[1] donne la suite de la publication du double temple d'Haroeris et Sebek à Kom-Ombos. On annonce la publication du temple de Ramsès III à Karnak par Legrain et des temples de Medinet Habou par Daressy.

H. R. Hall[2] poursuit le compte-rendu des intéressantes fouilles qu'il exécute sous la direction de Naville à Deir el Bahari. Rappelons qu'il s'agit du temple funéraire du roi Mentuhotep III Neb-hapet-ra de la XI[e] dynastie. Nous aurons à en faire l'étude détaillée dès que les résultats complets des fouilles auront été publiés.

Une découverte curieuse est celle des sanctuaires consacrés à des prêtresses d'Hathor dont les tombes étaient creusées à proximité des sanctuaires dans l'enceinte du grand temple funéraire. Des cadavres de vaches ont été trouvés jetés dans les puits des tombes des prêtresses.

Notons aussi la découverte de petits cercueils en bois contenant de petites momies enveloppées de bandelettes, selon une coutume qui s'est développée plus tard[3].

Parlant des ex-votos découverts en grand nombre l'année dernière, et qui provenaient du sanctuaire d'Hathor de la XVIII[e] dynastie, Hall cite des yeux et oreilles votifs en faïence pour la guérison de la cécité et de la surdité. On est surpris de retrouver encore cette affirmation qui a été

can *Journal of Semitic Languages and Literatures*, XXI, 1 (octobre 1904), pp. 22-36 avec 3 figures.

1) *Catalogue des Monuments et Inscriptions de l'Egypte antique*, tome III, fasc. 2. Vienne, Holzhausen, 1905, 4°, pp. 121-248.

2) H. R. Hall, *the Excavations of the XI dynasty Temple at Deir el Bahari, Thebes*, dans *Man*, 1905, n° 66, pp. 119-122 avec 5 figures; *the XIth dynasty Temple at Deir el Bahari* dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXVII, 1905, pp. 173-183 avec 3 planches. — Naville et Hall, *Excavations at Deir el Bahari* dans l'*Archæological Report de l'Egypt Exploration Fund*, 1904-1905, pp. 1-10 et 4 planches.

3) Voir L. Borchardt, *Einiges über die Totenstatuen*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XXXII, 1894, pp. 111 et s.

démontrée inexacte il y a plusieurs années déjà[1]. Cette erreur apparait également dans le dernier fascicule paru du Dictionnaire de la Bible de Vigouroux[2]. Clément d'Alexandrie[3] donne l'interprétation exacte : « Ils fabriquent des oreilles et des yeux en matières précieuses, les consacrent et les dédient aux dieux dans les temples, voulant indiquer sans doute par là, d'une manière implicite, que Dieu voit tout et entend tout. »

G. Lefebvre et L. Barry[4] publient un rapport préliminaire sur leurs fouilles dans le temple de Tehneh el Gabel, l'ancienne Achoris, ville du nome Cynopolite. Il s'agit d'un hémispeos construit probablement par Néron, qui utilisa les restes d'un monument de Ramsès II. « Le temple d'Achoris était un lieu de pèlerinage assez fréquenté au IIe siècle de notre ère... On venait y implorer la protection d'Ammon et de Souchos, et aussi, au moins à partir des règnes de Carin et Numérien, celle d'Hermès et de Hera. »

La nécropole a donné des tombes de crocodiles, chiens, chats, béliers, datant des premiers siècles de notre ère.

Percy E. Newberry[5] reproduit une esquisse du temple ptolémaïque d'Erment, tel qu'il subsistait encore en 1850. Actuellement ce temple a disparu à peu près entièrement.

Les fouilles exécutées par l'Egypt Exploration Fund à Ehnasya pendant l'hiver 1903-1904 ont permis au professeur

1) Th. Devéria, *des Oreilles et des yeux dans le Symbolisme de l'ancienne Egypte*, dans la *Bibliothèque égyptologique* IV (Devéria, *Mémoires et fragments*, I), pp. 147-157.

2) Fascicule XXVI, 1905, colonne 914 s. v. médecine.

3) A. Deiber, *Clément d'Alexandrie et l'Égypte*, p. 47.

4) G. Lefebvre et L. Barry, *Rapport sur les fouilles exécutées à Tehneh en 1903-1904* dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Egypte*, VI, 1905, pp. 141-152 et 2 planches.

5) Percy E. Newberry, *the Temple at Erment as it was in 1850* dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXVII, 1905, p. 100 et planche.

PETRIE[1] d'établir les phases successives de l'histoire du temple consacré au dieu Arsaphès. Cette histoire remonte seulement jusqu'à la XII[e] dynastie. A en juger par les textes qui, dès la première dynastie, mentionnent Henensuten (Héracleopolis-Ehnasya) il est vraisemblable qu'il existe, en un endroit encore à trouver, un temple plus ancien que celui mis au jour par Petrie. Parmi les objets découverts il convient de citer une figurine en or représentant le dieu Arsaphès, et dédiée par le roi Nefer-Ka-Ra, Pef-du-Bast, Mes Bast, qui n'était connu jusqu'à présent que par la stèle de Piankhy. Un fragment (pl. XX) donne des acteurs de la fête de Hebsed célébrée par Ramsès II.

Un article de A. WIEDEMANN[2] publié dans les *Smithsonian Reports* n'est que la traduction de la notice consacrée aux temples d'Abousir parue précédemment dans *die Umschau*.

ORGANISATION DES TEMPLES-PRÊTRES. J. BAILLET[3] étudie le mot ḥn qui, entre autres significations, a celle de prêtre ou d'esclave attaché à un temple, souvent captifs de guerre donnés au temple par le roi.

L. BORCHARDT[4] démontre que le titre « Père du dieu » ou « père divin », dans lequel on croyait trouver toujours une

1) Petrie, *Ehnasya*, 1904, with chapter by C. T. Currelly (XXVIth Memoir of the Egypt Exploration Fund). Londres, 1905, 4°, 41 pp. et XLIV planches.
2) A. Wiedemann, *the Excavations at Abusir, Egypt*, dans le *Smithsonian Report for* 1903, pp. 669-680 et planches I-VIII. — Voir *die Umschau*, VII, 1903, pp. 501-504 et 532-536 avec figures.
3) J. Baillet, *les Noms de l'Esclave en égyptien* dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVII, 1905, pp. 193-217.
4) L. Borchardt, *der ägyptische Titel « Vater des Gottes » als Bezeichnung für Vater oder Schwiegervater des Königs* dans les *Berichten der philologisch-historischen Klasse der königlich-sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig*, LVII, 1905, pp. 254-270.

désignation sacerdotale est originairement le titre du père ou du beau-père du roi. A partir du Nouvel Empire, on le trouve également employé avec une signification sacerdotale. La cour du dieu étant la reproduction de la cour du roi, le dieu avait son harem, son épouse principale, ses princes et naturellement aussi ses « beaux-pères ». Il est vraisemblable que les pères qui avaient une fille dans le harem du dieu portaient le titre de « beau-père du dieu ». Le plus souvent, en ce cas, on ajoutait au titre le nom du dieu. On connaît de la sorte des pères divins d'Amon, d'Anhour, d'Aten, d'Atoum, d'Horus, d'Arsaphès, de Min, de Ptah, de Ra, de Sebek.

Walter Dennison[1] discute l'attribution d'une série de bustes romains à Scipion l'Africain, attribution qui apparaît dans l'archéologie à partir du commencement du XVIIe siècle. Toutes les preuves qui ont été mises en avant manquent de consistance et le peu de ressemblance entre les différents bustes conduit à penser qu'il s'agit d'une classe d'individus ayant pour caractéristique d'être rasés et de porter sur la partie antérieure du crâne, le plus souvent à droite, une marque en forme de croix. Le fait d'être rasé fait penser à des affranchis, à des esclaves rebelles, à des naufragés qui avaient fait le vœu de se raser la tête, à des gens soumis à ce traitement dans l'espoir de guérir une maladie, ou à des prêtres d'Isis. Ici l'auteur réunit des textes classiques et chrétiens relatifs à la coutume des prêtres d'Isis de se raser la tête ; les peintures et les reliefs s'accordent sur ce point avec les textes. Quant à la marque sur la tête elle indique une personne consacrée à ce dieu. Les textes nous montrent cette coutume chez les païens, les chrétiens, les Juifs et d'autres Orientaux. La marque rappelle peut-être le signe

1) Walter Dennison, *A new Head of the so-called Scipio type : an Attempt at its identification* dans l'*American Journal of Archæology*, IX, 1905, pp. 11-43 avec 1 planche et 12 figures dans le texte.

☥. Les bustes du type soi-disant de Scipion représenteraient donc des prêtres d'Isis : leur date (dernières années de la République jusqu'à la fin du IIIe siècle de notre ère) est précisément celle de l'époque pendant laquelle le culte d'Isis est toléré ou encouragé. L'auteur remarque en outre que plusieurs des bustes sont en basalte et en noir antique.

G. Legrain[1] signale une statue d'un grand prêtre de l'époque de la XXe dynastie caractérisée par le fait qu'un petit cynocéphale perché sur les épaules du personnage, étend les pattes sur sa perruque. Cette pose se retrouve sur une statue du musée de Berlin[2] et sur une petite tête du musée de Bruxelles.

En l'an 40 de Ramsès II, Mahouhi fut élevé au suprême pontificat d'Amon de Thèbes. Un monument qui lui est dédié à Gébel Silsileh est publié par G. Legrain[3], qui démontre, en se servant d'une statue trouvée il y a quelques années à Louxor, que l'on a cherché, dans l'antiquité, à effacer les traces de ce pontificat.

Les sensationnelles découvertes de G. Legrain[4] à Karnak promettent de jeter une vive lumière sur l'histoire du sacerdoce d'Amon de Thèbes. Elles permettront, comme l'a

1) G. Legrain, *Notes d'inspection*, § XXI, *le premier prophète d'Amon Nebmon* dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, VI, 1905, pp. 133-134.

2) *Ausführliches Verzeichnis der ægyptischen Altertümer*, Berlin, 1899, p. 141, no 2284 : « auf seinen Schultern hockt ein heiliger Affe, der seine Stirn umfasst. »

3) G. Legrain, *Notes d'inspection*, § XIV *Sur Mahouhi, premier prophète d'Amon* dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, V, 1904, pp. 137-139.

4) G. Legrain, *Rapport sur les travaux exécutés à Karnak du 28 septembre 1903 au 6 juillet 1904*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, V, 1904, pp. 265-280; *les Récentes découvertes de Karnak* dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 4e série, V, 1904, pp. 109-115 (voir *ibidem*, pp. 101-107); *Dernières Découvertes faites à Karnak* dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVII, 1905, pp. 61-82; *Archæological Report de l'Egypt Exploration Fund*, 1904-1905, pp. 22-24.

dit Maspero, de reconstituer de manière presque complète l'histoire de la principauté théocratique de Thèbes, sous les premiers prophètes d'Amon, puis, sous leurs descendantes, les pallacides d'Amon.

Legrain donne déjà quelques aperçus pleins de promesses. Contentons-nous de citer un exemple : Une famille, la famille Roma se révèle devant nous avec onze générations couvrant plus de deux cents ans ; la famille Nakhtefmouti compte quinze générations dans l'espace de trois cents ans !

On sera heureux d'apprendre que la publication d'ensemble se prépare activement dans la série des catalogues du Musée du Caire, et que prochainement une partie aura paru.

G. Legrain[1] publie des notes pour servir à l'histoire de la propriété territoriale du grand Dieu de Thèbes, Amon.

Une stèle trouvée à Karnak par Legrain en 1897 avait permis de voir « comment Psammétique I, désireux de respecter les droits de la sœur de Tahraka, Shapenioua pit II, et en même temps de mettre la main sur la principauté thébaine, avait donné sa fille Nitokris à cette princesse comme fille adoptive ». La stèle racontait longuement le voyage de la jeune princesse, son arrivée à Thèbes et son adoption par Schapenioua pit II. Une nouvelle stèle provenant de la cachette de Karnak nous apprend que Nitokris elle-même adopta, sous le règne de Psammétique II, la princesse Ankhnasnofiribri. Celle-ci, à son tour, sous le règne d'Apriès, après la mort de Nitokris, devint princesse de Thèbes et *grand prêtre d'Amon*.

G. Maspero[2] édite la nouvelle stèle et en donne une traduction accompagnée d'un commentaire. Le texte étant des plus importants pour l'histoire du pontificat d'Amon, je crois utile

1) G. Legrain, *Seconde note sur Nouit Risit et son étendue*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVII, 1905, pp. 183-187.

2) G. Maspero, *Deux monuments de la princesse Ankhnasnofiribri*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Egypte*, V, 1904, pp. 84-92.

d'en reproduire ici la traduction : « L'an I, le 3e mois de Shomou, le 29, sous le roi Psammétique, qui donne la vie ; — Ce jour-là, la fille royale Ankhnasnofiribri arriva à Thèbes. Lorsque sa mère, l'épouse du dieu Nitokris, vivante, fut sortie pour voir ses grâces, elles se rendirent à la maison d'Amon, ensemble, et voici que vint en procession le... lui faire sa titulature, disant : « La grande chanteuse, celle qui porte « les fleurs dans le grand château, celle qui marche à la fête « de la lignée d'Amon, le premier prophète d'Amon, la fille « royale, Ankhnasnofiribri, c'est elle qui est accourue vers « son père Amonrâ, seigneur de Karnak, chef des Thèbes. »

« L'an VII, le premier mois de Shait, le 23, le dieu, le dieu grand Psammétique sortit au ciel (mourut), il se forma en disque solaire, les nombres divins se résorbèrent en qui les avait créés, et voici que son fils fut intronisé en sa place, le roi Apriès, vivant.

« L'an IV, le 4e mois de Schomou, le 4, de ce roi, la divine adoratrice Nitokris, juste de voix, sortit au ciel, elle se forma en disque solaire et les nombres divins se résorbèrent en qui l'avait créée ; et sa fille, le premier prophète Ankhnasnofiribri, lui fit tout ce que l'on fait à un roi bienfaisant. Puis douze jours plus tard, le 4e mois de Shomou, le 16, après que fut allée la fille royale, le 1er prophète Ankhnasnofiribri, à la Maison d'Amon-ra, roi des dieux, les prophètes, les pères divins, les prêtres, les horoscopes du temple d'Amon derrière elle, précédés des Grands Amis, elle accomplit toutes les formalités de la Montée de la divine adoratrice d'Amon vers le temple, par l'entremise du scribe des écrits divins et des neufs prêtres de cette Maison ; elle revêtit tous les charmes et toutes les parures d'épouse divine et adoratrice divine d'Amon, puis se levant couronnée des deux plumes et du mortier, elle fut proclamée régente du circuit complet du disque, et on lui fit son titre ainsi qu'il suit : Princesse, la très gracieuse, la très louée, dame de grâce, dame d'amour, régente de toutes les femmes, épouse divine, adoratrice divine, Maout-houqi-nofroutitou, servante divine, Ankhnasnofiribri,

vivante, fille royale de Psammétique. Maintenant qu'il lui a été fait toutes les formalités et tous les rites, ainsi qu'il fut fait à Tafnouit la première fois, c'est à elle que viennent les prophètes, les pères divins, les horoscopes du temple, à toute époque où elle se rend à la Maison d'Amon, en toutes les fêtes où le dieu se lève solennellement. »

C'est là une des pages les plus curieuses de l'histoire du grand sacerdoce thébain. On est surpris de voir le titre de grand prêtre d'Amon tomber en quenouille. « Il est probable, dit Maspero, qu'on ne conférait qu'un titre purement honorifique ; la princesse avait certainement à côté d'elle un prêtre qui accomplissait les rites pour elle, ceux au moins qu'un homme seul avait le droit d'accomplir ».

Henri Maspero[1] publie une intéressante étude sur les finances de l'Égypte sous les Lagides. J'y note quelques points relatifs à l'administration des temples : p. 74. Privilège des temples de fabriquer, malgré le monopole royal, de l'huile de sésame pour leur consommation et celle des dieux. — P. 78. Privilège analogue pour les étoffes, les prêtres devant fabriquer eux-mêmes les vêtements des dieux... « Les temples devaient faire les étoffes les plus fines, ces βύσσοι, si recherchées dans toute l'antiquité grecque et romaine. Les manufactures royales, au contraire, devaient fournir tout ce qui était de moins grand prix ». — P. 112-116. Impôts levés sur le clergé : à l'entrée en charge, que celle-ci soit héréditaire ou achetée. Citons par exemple : reçu pour la prise de la charge de nourrisseur d'ibis, de prêtre, de prophète. Impôt sur les sacrifices : « les Égyptiens exigeaient certaines conditions pour que la victime fût réputée pure, et quand elle avait été reconnue telle, on la marquait d'un bandelette scellée avec de la terre ; une taxe avait été mise « sur le scellé du veau sacrifié »....

1) Henri Maspero, *les Finances de l'Égypte sous les Lagides*, Mémoire présenté à la Faculté des Lettres de Paris pour le diplôme d'études supérieures, Paris, 1905, 8°, 252 pp.

etc. Les Lagides, en qualité de successeurs des pharaons, rois-dieux, s'emparent d'une partie des revenus des temples. Ptolémée II, par exemple, retire aux temples la taxe du sixième de la récolte des vignobles et des vergers et l'attribue à un nouveau culte, celui de la déesse philadelphe, sa femme Arsinoé II. — P. 159 un prêtre de Soukhos afferme « au profit du temple » la taxe du dixième sur les ventes.

De nombreux titres sacerdotaux de l'époque de l'Ancien Empire ont été publiés par Miss M. MURRAY[1] dans son volume sur les Mastabas de Saqqarah. On remarque principalement la planche I, où un personnage de la IIIe dynastie est représenté, portant les insignes de grand prêtre de Ptah (pp. 3-4). La planche XXXVI, nos 2 et 3 donne un fragment de statue de prêtre de Ptah, de l'époque du Nouvel Empire. Aux références citées ajoutons la stèle de Leiden N. A. 104 et la statue du Louvre A. 72 (mon Recueil, pl. XLI).

PERCY NEWBERRY[2] signale une figurine au nom d'un grand prêtre d'Amon de Sma-behtet (Pachnamunis dans le Delta) de l'époque de la XVIIIe dynastie.

OTTO WALTER[3], publie le premier volume d'un ouvrage sur les prêtres et les temples de l'Égypte hellénistique. Il est impossible de résumer ici ce livre dont les critiques s'accordent à proclamer la valeur[4]. C'est une mine à laquelle on devra recourir à chaque instant pour étudier l'organisation du culte à l'époque ptolémaïque et romaine. L'auteur a soin toujours de rattacher les institutions hellénistiques à celles

1) Margaret A. Murray, *Saqqara Mastabas*. Part I (Egyptian Research Account. Tenth Years, 1904). Londres, Quaritch, 1905. 4°, VIII-50 pp. et XLV planches.

2) Percy E. Newberry, *Extracts from my Notebooks*, VIII, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXVII, 1905, p. 105.

3) Walter Otto, *Priester und Tempel im hellenistischen Aegypten*, I, Leipzig et Berlin, Teubner, 1905, 8°, 418 pp.

4) Voir entre autres Maspero, dans la *Revue critique*, XL, 1906, pp. 22-24.

des temps pharaoniques, ce qui donne à son livre une réelle valeur pour la connaissance du culte aux époques anciennes. Voici les titres des chapitres de ce premier volume : — I. Les dieux de l'Égypte hellénistique. — II. Organisation sacerdotale. — III. La carrière sacerdotale. — IV. Biens et revenus des temples (important au point de vue du mobilier des temples, pp. 325-339).

MOBILIER DES TEMPLES. G. LEGRAIN[1] cherche à préciser le sens d'un mot qui désignerait les images divines ou royales, objets du culte, différant des statues. Il les compare aux icônes grecques et russes. Elles pouvaient figurer dans les processions au même titre que des statues.

THÉOLOGIE. F. VON BISSING[2] signale l'importance religieuse d'un texte de Medinet Habou, récemment publié (*Annales du Service*, IV, 178). La neuvaine héliopolitaine est-elle, de même que l'ogdoade hermopolitaine, un tout organique complet, ou constitue-t-elle une combinaison de trois triades originaires? Le texte de Medinet Habou fait connaître un groupe de six dieux formant une double triade, ce qui, évidemment, tend à faire supposer que l'ennéade n'est autre chose que la réunion des trois triades[3].

1) G. Legrain, *le Mot Image, Icône*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVII, 1905, pp. 180-182.

2) F. von Bissing, *Zu H. Useners Dreiheit*, dans l'*Archiv für Religionswissenschaft*, VIII (déc. 1904), pp. 154-5.

3) Voir G. Maspero, *Sur les Dynasties divines de l'ancienne Égypte*; *sur l'Ennéade à propos de deux ouvrages récents de MM. Wiedemann et Strauss-Torney*, dans les *Études de Mythologie et d'archéologie égyptiennes*, II, pp. 279-296 et 337-393; E. Chassinat, *les Nέκυες de Manéthon et la troisième ennéade héliopolitaine* dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XIX, 1897, pp. 23-31.

DIEUX. L'étude de E. Levy[1] sur les noms théophores de l'époque du Nouvel Empire constitue un travail véritablement excellent. Espérons que l'auteur, qui le fait espérer d'ailleurs, publiera bientôt les résultats complets de ses recherches. Résumons rapidement le présent travail :

Des personnes portent fréquemment le nom d'une divinité : Amon, Osiris, Horus,... Souvent le nom du dieu est suivi d'une désinence indiquant la dépendance vis-à-vis du dieu : l'Amonien, l'Osirien, l'Horien... Le nom est parfois constitué par la combinaison des noms de deux dieux : Amon-Nil, Amon-Ra, Baal-Mentou, Thot-Ra... Souvent les noms théophores sont abréviés. Par des déductions très légitimes Levy prouve l'existence d'un certain nombre de divinités non officielles dont les noms sont révélés par des noms propres. Ce sont : un dieu Ani, une divinité féminine étrangère Wrl (?), une déesse Pipw, une déesse Nwb, un dieu Hu. Les cultes sémitiques ont laissé de nombreuses traces dans l'onomastique : on y trouve Anath, Baal, Astarté, Reschpu. Plusieurs noms font allusion à des épisodes des fêtes, par exemple : Amon en fête, Amon en tête (de la procession), Amon dans la barque, Amon dans le temple de Maut, Amon sur le lac (sacré), Amon dans la vallée... La comparaison instituée avec les noms du Moyen Empire permet de voir les modifications qui se produisirent dans le panthéon ; certains dieux fréquemment cités au Moyen Empire disparaissent sous le Nouvel. A ce point de vue encore on constate une profonde modification à partir du règne de Thoutmès III qui, décidément, rompt avec les traditions du Moyen Empire. Les pages 34-36 donnent une liste des divinités citées au Nouvel Empire. L'auteur étudie ensuite la formation des noms théophores au moyen de mots tels que : vit, fait vivre, grand, puissant, bon, appartenant à, donné par, fils de,... et un nom de divinité. Les noms de Teti, Senusert, Antef, entrent comme éléments de

1) Emil Levy, *Ueber die theophoren Personennamen der alten Aegypter zur Zeit des neuen Reiches* (dyn. XVIII-XX) 1re partie (Thèse), Berlin, Bernhard Paul, 1905, 8°, 59 pp. autographiées.

noms propres; je serais tenté d'y voir avec plusieurs une trace du culte des rois morts[1]. Certains noms encore font allusion à des divinités ou des attributs de divinités ou encore à des lieux de culte ou même mentionnent des ustensiles de culte ou des titres sacerdotaux. Enfin le travail se termine par l'étude des noms dans lesquels apparaît la personne du roi.

Anubis. F. von Bissing[2] confirme, par un exemple d'époque romaine, emprunté aux sculptures de la catacombe de Kom eš Sugafa, les conclusions du travail de Meyer sur les dieux du type chacal.

On a confondu jusqu'à présent sous le nom de chacal une série de dieux qu'il importe de distinguer soigneusement. Les Grecs ont eu raison en faisant d'Apuaut un loup, vénéré dans le nome lycopolite surtout, et d'Anubis un chien, vénéré spécialement dans le nome cynopolite. Anubis, chien, est représenté couché tandis qu'Upuaut, loup, est figuré debout . Les textes égyptiens les plus anciens distinguent exactement les deux divinités auxquelles il convient d'ajouter Chonti-Amentiu qui présente la même forme qu'Anubis. E. Meyer[3] essaye de mettre un peu d'ordre dans les matériaux, prenant comme point de départ les cultes d'Abydos. Voici les principaux résultats de son étude.

Dans les textes des pyramides, on voit qu'un dieu du nom

1) *Aegyptische Grabsteine und Denksteine aus verschiedenen Sammlungen, herausgegeben von W. Spiegelberg*; III *bearbeitet von* Wiedemann *und* Pörtner, p. 16 : « on néglige souvent d'écrire le cartouche lorsqu'il s'agit de rois considérés comme des dieux. Voir mon *Recueil de monuments*, planche LVII; W. Spiegelberg, *zu dem Kultus der Pharaonen des alten Reiches in der Spätzeit*, dans les *Orientalistische Litteraturzeitung*, V, 1902, colonnes 44-45.

2) F. von Bissing, *zum Wolfs- und Hunde-Gott*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVII, 1905, pp. 249-250.

3) Ed. Meyer, *die Entwickelung der Kulte von Abydos und die sogenannten Schakalsgötter*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* XLI, 1904, pp. 97-107 avec figures.

de Chonti-Amentiu, représenté sous la forme d'un chien couché, était un dieu des morts reconnu dans toute l'Égypte. L'établissement à Abydos des sépultures royales des premières dynasties à proximité de Thinis la capitale (dont le dieu était Anhour), eut pour résultat de rattacher d'une manière spéciale à Abydos le dieu des morts Chonti Amentiu « le premier des habitants de l'Occident », « le seigneur de la nécropole occidentale ». C'est à lui qu'était originairement consacré le temple d'Abydos.

Un dieu représenté sous forme d'un chien couché, Anubis, était dieu des vivants, dieu principal dans plusieurs nomes de la Haute-Égypte, les 12e, 17e et 18e. On le rencontre comme dieu des morts dans le Delta, dans la patrie d'Osiris, maître de Busiris. L'introduction du rituel osirien dans les funérailles des rois à Abydos entraîne plusieurs conséquences : 1° les deux dieux Chonti Amentiu et Anubis invoqués d'abord séparément sur les stèles s'identifient. Cette confusion est faite dès les textes des pyramides et on la retrouve jusqu'à la XVIIIe dynastie ; 2° le dieu Osiris gagne une prépondérance de plus en plus marquée sur Chonti Amentiu et Chonti Amentiu-Anubis. Le déplacement de la nécropole royale vers Memphis n'enlève pas ce rôle à Osiris. (On assiste à un fait à peu près identique d'absorption des dieux Ptah et Sokar de Memphis par Osiris.) Bientôt Osiris s'appellera maître du nome thinite et, probablement dès la VIe dynastie il a remplacé Chonti Amentiu comme dieu d'Abydos. De toute l'Égypte, on vient enterrer des morts à proximité de la tombe d'Osiris qu'on a cru retrouver dans un tombeau de Umm el Ga'ab, en réalité le tombeau d'un roi de la Ire dynastie, le roi Zer.

On voit donc comment les deux dieux chiens, Chonti Amentiu et Anubis après s'être identifiés l'un à l'autre cèdent la place à Osiris en qualité de dieu d'Abydos.

Examinons à présent le problème pour le dieu loup Upuant.

A côté de Chonti Amentiu on constate à Abydos, à une époque très ancienne la présence d'un dieu loup Upuaut, ou plus exactement de deux loups « ouvreurs des chemins du nord et du sud ». Le centre principal de Upuaut est à Siut dont il est le dieu des vivants : c'est un dieu guerrier qui ouvre au roi les chemins des pays ennemis. On lui attribue le même rôle lorsqu'il s'agit de protéger les morts : c'est lui qui leur ouvre les chemins du pays des mânes. Upuaut n'est du reste qu'un surnom également donné à la déesse guerrière Neith ou encore à Thot (Mariette, *Dendérah*, IV, pl. XII). Peut-être le véritable nom est-il caché sous le « Makedon » de Diodore, I, 18.

E. Meyer termine en constatant l'importance de telles études pour la reconstitution des rapports et des mouvements des tribus primitives dans la vallée du Nil. « Nous n'arriverons jamais, dit-il, à tracer un tableau complet de ces époques préhistoriques, mais nous pourrons cependant, avec les matériaux dont nous disposons, aller sensiblement plus loin qu'on n'est allé jusqu'à présent... La source fondamentale des connaissances en ce domaine, celle qui garantit les résultats les plus précieux, doit être l'analyse attentive des cultes locaux et des mythes de l'histoire divine, étudiés en partant des origines. Il est temps que l'on s'attaque à ce travail plus sérieusement qu'on ne l'a tenté jusqu'à présent (à l'exception de Maspero). Ce qu'il faut faire, ce sont des recherches monographiques dont les études de Sethe sur Imhotep et de Schäfer sur les mystères d'Osiris sont un excellent commencement : à cette condition, les résultats féconds ne peuvent manquer. »

Aten. Les documents publiés dans un récent volume sous la signature de Bouriant, Legrain et Jéquier[1] ont été réunis

1) U. Bouriant, G. Legrain et G. Jéquier, *Monuments pour servir à l'étude du culte d'Atonou en Egypte*, I, *les Tombes de Khouitatonou*. Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1903, 4°, 134 pp., 47 figures et 65 planches (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie du Caire sous la direction de M. E. Chassinat, tome VIII).

à Tell el Amarna en 1893-1894. La mort n'a pas permis à Bouriant de mener à bien son œuvre et le soin en fut laissé à Legrain qui s'en acquitta parfaitement. Sauf une réserve que je préciserai dans un instant, on sera reconnaissant à Legrain d'avoir livré à l'étude des documents importants attendus depuis des années.

Le volume publié contient les textes et les représentations des tombeaux de Darb-el-Hamzaoui et de Haggi Qandil (Tell el Amarna). Le plus curieux est incontestablement le tombeau royal. Remarquons d'abord qu'on y a trouvé de nombreux fragments de statuettes funéraires au nom d'Aménophis IV sans que celles-ci portent les formules ordinaires. Deux scènes relatives à la mort d'une des princesses royales, vraisemblablement morte en couches, sont uniques jusqu'à présent dans l'art égyptien. Voici comment Legrain les décrit (p. 20) : « La partie gauche du registre supérieur a été entièrement détruite. Makitatonou devait y être représentée morte ou mourante, tandis que son père et sa mère, debout, pleurant, assistaient à ses derniers moments. On a trop souvent répété que l'art égyptien n'était fait que de la répétition de gestes consacrés par l'usage. Ceci peut être vrai dans les représentations d'un office religieux où chaque geste et chaque parole étaient réglés d'avance et par conséquent immuables et compassé. Mais il n'en est rien ici. Est-il rien de plus vrai et de plus inattendu que ce geste d'Amenothès qui, dans sa douleur, serre le bras de Nofrititi? Et les femmes qui sont à la porte de la chambre et qui pleurent comme pleurent encore les femmes de la Haute Égypte? Et celle-ci qu'on prend à bras le corps pour l'empêcher de s'élancer dans la chambre où meurt la petite princesse, et les serviteurs qui se lamentent et encore ces tables couvertes de fruits renversées dans le tumulte? Tout ceci a été vu, senti, et nous émeut encore tant la vérité en est grande et tant le rendu en est naïvement sincère ». « Le tableau du second registre n'est ni moins beau, ni aussi, mieux conservé. Makitatonou nous est montrée sur son petit lit funéraire au

matelas rebondi, aux pieds de lion. Elle est là toute raidie, tandis que ses parents pleurent. Au dehors de la salle, une femme s'évanouit dans les bras des suivantes... dans le registre supérieur, au moment où Makitatonou meurt, on emporte un jeune enfant de la chambre où la princesse expire. Une femme le tient, une autre le préserve des rayons du soleil ». Plus loin, p. 23, citons encore : « Makitatonou est représentée à gauche, debout sur un autel orné de grands lotus et de draperies, telle une déesse. Devant elle, son père, sa mère et ses trois sœurs se lamentent ainsi que les personnages qui les suivent ».

Les autres scènes contenues dans le volume se rapportent presque toutes à l'adoration d'Aten par le roi et les grands personnages propriétaires des tombes. Les textes des hymnes sont ceux qui, en grande partie, ont été employés déjà par Bouriant[1] et Breasted. Signalons les scènes de distribution de récompenses par le roi à ses favoris, les scènes curieuses du tombeau du chef de la police de Tell el Amarna, les stèles publiées par Steindorff[2] et qu'on trouvera ici en photographies.

Venons à présent à une critique sérieuse que l'on est en droit de faire à la publication. Le prix de vente est de quatre-vingts francs, ce qui est véritablement énorme, d'autant que les dépenses faites pour l'impression sont en grande partie, sinon entièrement, inutiles. On a cru bon de publier en caractères hiéroglyphiques tous les textes qui se trouvent gravés sur les planches d'une manière fort lisible. Je veux bien qu'il y ait quelques variantes de lecture du texte aux planches : il aurait suffi de les indiquer en note. Ceux qui sont au courant des difficultés de l'impression en carac-

1) Bouriant, *Deux jours de fouilles à Tell el Amarna*, dans les *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire*, I, pp. 1-22.

2) Steindorff, *Vier Grabsteinen aus der Zeit Amenophis IV*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XXXIV, 1896, pp. 63-69 avec 4 figures.

tères hiéroglyphiques comprendront que cette répétition des textes a dû contribuer pour une bonne part au prix élevé du volume. Il est triste également de penser que l'on édite ce livre au moment précis où Davies est en train de publier les mêmes tombeaux de Tell el Amarna pour le compte de l'Archæological Survey de l'Egypt Exploration Fund. Le soin apporté par Davies est un sûr garant de l'exactitude scrupuleuse de ses publications. Était-il bien utile pour la gloire de Bouriant d'éditer dans ces conditions les tombeaux de Tell el Amarna en un livre destiné nécessairement à tomber dans l'oubli après peu d'années, son prix élevé devant lui faire préférer les publications de l'Egypt Exploration Fund accessibles à tous ?

Puisque je suis en train de chercher querelle à l'Institut français d'archéologie orientale, on me permettra de soulever encore une question. On sait que les Mémoires de la Mission du Caire publiés depuis 1884 constituent une collection officielle du gouvernement français qui risque fort de rester toujours incomplète. Le présent volume avait été annoncé comme devant paraître dans cette série. Au lieu de combler une lacune, on l'édite dans la nouvelle série commencée sous la direction de E. Chassinat sous le titre de Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale au Caire. D'après la couverture du présent volume voici ce qui a été publié dans cette nouvelle série: volumes I, VI, VII, VIII, IX, X, XII, 1er fascicule, tandis qu'on annonce XXXIV volumes parus, sous presse et en préparation. Parmi les volumes annoncés on voit par exemple tomes XXII-XXVIII, E. Chassinat et H. Gauthier, *le Grand Temple de Denderah*. (Songe-t-on à republier dès maintenant le *Denderah* de Mariette ?) Si un des membres de l'Institut français s'avise de publier un volume non prévu, cela fera le tome XXXV, et si une cause ou l'autre empêche la publication d'un des volumes en préparation, la collection restera également incomplète. J'avoue être sceptique quant à la réalisation du vaste programme annoncé quand je songe que Chassinat

n'a point encore terminé la publication d'*Edfou* commencée dans les Mémoires de la Mission (plus rien paru depuis 1897), qu'il collabore au Catalogue général du Musée du Caire (un volume annoncé régulièrement sur toutes les couvertures du catalogue depuis 1901) et qu'il a entrepris l'édition de tous les textes du Serapeum de Memphis. (Recueil de travaux depuis 1899). J'espère sincèrement être mauvais prophète et pouvoir annoncer prochainement de nombreuses et fécondes publications de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire et tout spécialement de son savant directeur (*P. S.* Trois volumes viennent de paraître. Juin 1906).

N. DE G. DAVIES[1] poursuit sa consciencieuse édition des tombes de Tell el Amarna. Les matériaux apportés par les deux volumes publiés cette année permettent d'étudier en détail le temple d'Aten (II, p. 20-28 et III, p. 7-8 et 19-25). Le temple du dieu d'Amenophis IV diffère quelque peu des autres temples de la vallée du Nil. Il est en quelque sorte constitué par la juxtaposition de deux temples entourés d'une vaste enceinte unique. Devant le portique d'entrée du premier temple se trouvent des constructions que je serais tenté de comparer au petit temple de Séti II dans la cour d'entrée du grand temple d'Amon de Karnak. Devant le second temple, on voit huit grands bassins destinés vraisemblablement à des libations. A proximité de l'entrée des deux temples on constate la présence de constructions destinées à l'abatage des victimes. Notons que le petit temple porte le nom de « sanctuaire du *benben* » ce qui est la désignation ordinaire du sanctuaire d'Héliopolis. L'auteur montre (III, p. 21-23) que les statues disposées dans le temple représentent Amenophis III et Tyi, Amenophis IV et Nefertiti. Il aurait pu rappeler que dans les carrières d'Assouan un bas-relief

1) N. de G. Davies, *the Rock Tombs of El Amarna*. II, *the Tombs of Panehesy and Meryra*. Londres, 1905, 4° VIII, 48 pp. et 47 planches; III, *the Tombs of Huya and Ahmès*. Londres, 1905, 4°, x, 41 pp. et 39 planches.

nous montre deux sculpteurs rendant leurs hommages à des statues d'Amenophis III et d'Amenophis IV qu'ils étaient venus extraire des carrières de granit[1]. L'association d'Amenophis III et surtout de la reine Tyi au culte du nouveau dieu Aten est fort intéressante à noter. On remarquera (III, pp. 7-8 et pl. VIII-XII) la visite de la reine-mère au temple d'Aten.

Attirons encore l'attention sur une scène funéraire du tombeau de Huya, unique dans l'art de Tell el Amarna (III, pl. XXII-XXIV et pp. 16-17).

Un curieux détail doit être noté (III, pl. XXXIII et p. 31) : la voûte céleste repose sur une montagne au pied de laquelle se trouvent un arbre et un buisson. C'est, d'après Maspero, un des deux sycomores de malachite qui pousse à l'endroit où le soleil pénètre dans le domaine de la nuit et où il abandonne par conséquent le monde supérieur ; le Livre des Morts en fait mention (chap. CIX et CXLIX b).

Davies donne, de même que dans le volume publié l'année passée, de très minutieuses traductions[2] des hymnes et autres textes religieux. On est heureux d'apprendre que l'auteur continuera l'intéressant travail qu'on avait pu craindre un instant de voir interrompu.

G. Legrain[3] donne un supplément à la série de fragments

1) A. Mariette, *Monuments divers*, planche XXVI ; *Catalogue des Monuments et inscriptions de l'Egypte antique*, Vienne, 1894, I, p. 40, n° 174.

2) II, p. 15, note 2 et III, p. 9, note 3, explication assez subtile du double déterminatif que l'on relève derrière le nom du dieu : « It may be observed that this recurring laudation of the two natures of the Father god, along with the divine-human son, and not omitting the highest female power, is a strange anticipation of Christian Trinitarian worship in its most popular form, and suggest that the faith of Akhenaten was much more than a personal excentricity or a freak in religious thought. » Je crains que Davies ne se soit laissé entraîner sur ce point à une projection de l'idée trinitaire dans la théologie d'Amenophis IV.

3) G. Legrain, *Notes d'inspection*, § XV, *Seconde note sur des fragments de canopes*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, V, 1904, pp. 139-141.

de canopes publiés l'année précédente et intéressants pour l'histoire d'Aten.

Bata. On connaît le sujet du conte des deux frères, contenu dans le fameux papyrus d'Orbiney. Les frères s'appellent Anepou et Bata. Depuis longtemps on avait reconnu en Anepou le dieu Anubis, mais Bata avait résisté à tous les efforts de la critique. Tout ce qu'on savait, c'est que, étant écrit avec le déterminatif divin, il devait cacher le nom d'une divinité. ALAN H. GARDINER[1] ayant eu l'occasion de reviser d'après l'original, le texte de l'hymne au char du roi du Musée d'Edinburg[2] a lu le passage suivant : « Le *bt* du char est Bata, seigneur de S-k, lorsqu'il était dans les bras de la déesse Bast, chassé de toutes les contrées ». Le dieu Bata est donc trouvé et il est en rapport avec la déesse Bast. Gardiner conclut légitimement en disant que cela établit nettement l'existence en Égypte, à côté des récits mythologiques et des récits de pure fiction, d'une série de romans mythologiques auxquels il faut rattacher l'histoire des deux frères et le texte relatif à Astarté de la collection Amherst[3].

Enfants d'Horus. A. ERMAN[4] a fait à l'Académie de Berlin une communication sur les enfants d'Horus. D'après

1) Alan H. Gardiner, *the Hero of the Papyrus d'Orbiney*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXVII, 1905, pp. 185-186.

2) A. Erman, *Hieratische Ostraka*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XVIII, 1880, pp. 94-95; *Hymne sur le char du roi* dans les *Mémoires du Congrès provincial des orientalistes français*, Saint-Étienne, 1875, II, pp. 420-435 avec planche.

3) Percy E. Newberry, *the Amherst Papyri*, Londres, 1899, p. 11 et planches XIX-XXI; W. Spiegelberg, *the Fragments of the « Astarte » Papyrus of the Amherst Collection*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXIV, 1902, pp. 41-50.

4) A. Erman, séance de l'Académie des Sciences de Berlin du 16 février 1905, d'après le *Reichsanzeiger*. Sur les enfants d'Horus voir E. Chassinat, *les Nékues de Manéthon et la troisième ennéade héliopolitaine*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XIX, 1897, pp. 23-31.

les croyances égyptiennes ils devaient protéger le mort contre la faim et la soif. A l'origine ils appartenaient à la légende d'Osiris; ils étaient destinés à protéger le dieu mort. Plus tard on en fit des étoiles du ciel septentrional.

Horus. E. Lefébure[1] ajoute une note complémentaire à un article publié il y a deux ans, consacré à l'Horus létopolitain, considéré comme un ichneumon.

Imhotep. Richard Caton[2] résume les notions que l'on a sur le dieu Imhotep.

Khentikhati. Henry Madsen[3] ajoute à la liste des monuments consacrés au dieu Khentikhati un relief de la glyptothèque de Copenhague. A ce propos l'auteur réunit tout ce l'on sait sur ce dieu solaire, représenté soit avec une tête d'homme, soit avec une tête de faucon, plus souvent une tête de crocodile.

Metek. Le nom de Psammétique avait résisté à tous les essais d'étymologie, aussi voulait-on en faire un nom d'origine étrangère. W. Spiegelberg[4] donne des raisons convaincantes d'y voir un nom composé de l'article, du mot homme et du nom d'une divinité du reste inconnue qui s'appellerait Mṯk. Ce serait donc « l'homme du dieu Mṯk ». Quand on saura l'endroit où existait le culte de ce dieu on saura du coup quelle était la ville originaire de Psammétique.

1) E. Lefébure, *sur le Nom du dieu de Létopolis* dans le *Sphinx*, IX, pp. 19-20; voir *les Dieux du type rat dans le culte égyptien*, dans le *Sphinx*, VI, pp. 189-205 et VII, pp. 25-56.

2) Richard Caton, *the Harveian Oration*, I. *I-em-hotep and Ancient Egyptian Medicine*, Londres, Clay and sons, 1904, 8°, 34 pp. et 7 planches.

3) Henry Madsen, *Zwei Inschriften in Kopenhagen*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLI, 1904, pp. 115-116.

4) W. Spiegelberg, *die Namen Psammetik und Inaros*, dans la *Orientalistische Litteraturzeitung*, VIII, 1905, colonnes 559-562.

Osiris. G. Legrain[1] publie la porte d'une chapelle à un Osiris Pa-Meres, datant de l'époque de Psammétique III, et dont la provenance exacte n'est pas connue.

Oukh. E. Chassinat[2] avait prouvé il y a quelques années déjà[3] qu'on devait lire Oukh, le nom d'un dieu qui apparaissait fréquemment sur les monuments de la XIIe dynastie découverts dans la nécropole de Meir. Il y reconnaissait un dieu local de la ville de Cusæ, conjointement à Hathor. Il a découvert à présent une représentation de basse époque, de ce dieu, au mammisi d'Edfou. C'est un lion dressé sur ses pattes de derrière et brandissant deux couteaux de ses membres antérieurs.

Triphis. Sous le règne de Trajan, était adorée à Panopolis sous le nom de Triphis, une déesse parèdre de Pan. H. Gauthier[4] consacre une monographie fort soignée à cette déesse dans laquelle il reconnaît Aprit-Isis que l'on trouve fréquemment invoquée sur les stèles hiéroglyphiques d'Achmim-Panopolis et dont le culte ne semble pas avoir existé avant la basse époque. Ce serait une déesse léontocéphale, forme locale de la déesse Hathor.

Jean Capart.

(*A suivre.*)

1) G. Legrain, *Notes d'inspection*, § XIX, *le Temple d'Osiris Pameres* dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, VI, 1905, pp. 130-133.

2) E. Chassinat, *Sur une Représentation du dieu Oukh* dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, IV, 1904, pp. 103-104 avec 1 figure.

3) E. Chassinat, *Note sur la lecture d'un nom propre en usage sous le Moyen-Empire* dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXV, 1903, pp. 62-64.

4) H. Gauthier, *la Déesse Tryphis*, dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, III, 1903, pp. 165-181.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Religions et Sociétés. Leçons professées à l'École des Hautes Études sociales. — Paris. F. Alcan; 1905; 1 vol. gr. in-8 de XII et 286 p.; prix, cartonné, 6 fr. (*Bibliothèque générale des sciences sociales*).

Il y a déjà plus d'un an nous avons signalé à nos lecteurs l'éloquente préface mise en tête de ce volume par M. Théodore Reinach (t. LI, p. 323 et suiv.). On ne saurait mieux justifier en peu de mots l'obligation qui s'impose à l'État d'introduire l'étude non confessionnelle, scientifique et humaine, de la religion et des religions dans notre enseignement public. Nous ne revenons pas sur ce qui a été dit alors à ce sujet, sinon pour rappeler que la disparition imminente des Facultés de théologie protestante, où se donnait un enseignement critique en général très indépendant du dogme ou de la tradition ecclésiastique, disparition nécessaire par suite du vote de la loi de séparation des Églises et de l'État, rend plus urgente encore la réforme préconisée par M. Théodore Reinach et par beaucoup de bons esprits avec lui. Il est inévitable que les discussions portant sur l'histoire religieuse prennent un essor considérable pendant les années prochaines par suite des controverses suscitées par le nouveau régime de la séparation. Il serait vraiment inexcusable que l'Université laissât à tout le monde le soin de répandre des notions trop souvent intéressées sur ces graves questions d'histoire et de critique religieuses, et se désintéressât elle-même d'un ordre d'enseignement qui, dans la société laïcisée, est essentiellement de son ressort. Comme le dit fort bien M. Reinach, ce n'est pas seulement à Paris qu'il faut combler la lacune déplorable des programmes universitaires à cet égard, mais dans toutes les Universités provinciales qu'il faudrait créer des enseignements de ce genre. Il y a une vingtaine d'années on aurait pu objecter que le personnel manquait, mais aujourd'hui, grâce à l'essor

donné par l'École des Hautes Études, dans sa section des Sciences religieuses, l'Université compte un nombre suffisant de maîtres offrant toutes les garanties de savoir et de bonne méthode scientifique dans cet ordre d'études.

Le succès des conférences organisées par l'École des Hautes Études sociales sur la religion dans ses rapports avec la société, l'affluence des auditeurs au cours d'Histoire des Religions du Collège de France et aux conférences de la Section des Sciences religieuses, à l'École des Hautes Études, malgré le caractère technique de ces dernières, attestent suffisamment combien le public cultivé éprouve le besoin de s'instruire sur ces questions d'histoire religieuse, dont tout le monde parle et que si peu de personnes connaissent, même d'une façon élémentaire.

Ce n'est pas seulement la Préface qui mérite d'être signalée dans le volume publié en 1905 par Alcan. Il reproduit une série de conférences fort intéressantes, faites par des maîtres qualifiés. M. *Théodore Reinach* y a publié une étude sur le *Progrès en religion* : après avoir montré que la religion n'est pas seulement un phénomène sociologique, comme on est trop disposé à le soutenir actuellement chez nous, il a abordé l'étude de cette question : y a-t-il un progrès religieux? Il y répond par l'affirmative, après avoir réfuté la thèse de M. Maurice Vernes sur la stagnation religieuse de l'humanité (voir Revue, t. XLVII, p. 430 et suiv.). Serrant de plus près ce que peut être le progrès en religion, il aboutit à cette conclusion : « Le progrès en religion est essentiellement la mise en harmonie de la religion avec le progrès séculier » (p. 29). Le progrès, ainsi déterminé, est plus difficile à réaliser dans les religions universalistes et plus complexes, qui ont absorbé une plus grande dose d'éléments scientifiques, moraux et sociaux du passé, que dans des religions plus exclusivement rituelles et mythiques; mais il s'y opère tout de même. Reste à savoir, ajoute le conférencier, si en se transformant ainsi dans un grand nombre de leurs éléments essentiels, elles ne cessent pas d'être elles-mêmes.

Cette étude de M. Reinach est captivante d'un bout à l'autre. Elle est incomplète et limitée nécessairement aux généralités. Sur deux points notamment elle me semble présenter des lacunes qu'il eût été aisé de combler sans l'allonger beaucoup. Il est d'abord singulier que M. *Th. R.*, après avoir si justement revendiqué la place de l'élément individuel dans la religion contre ceux qui sont hypnotisés par la sociologie, n'ait pas indiqué au moins par quelques mots, que le progrès religieux, tel qu'il l'entend, est généralement l'oeuvre d'individualités. En second lieu

il me semble qu'il aurait pu davantage considérer l'évolution de ce qui, dans la religion, est essentiellement religieux, c'est-à-dire la notion ou, si l'on veut, le sentiment des relations entre l'homme et les puissances mystérieuses (ou *la* puissance, suivant les états religieux) avec lesquelles il se sent en rapports. Est-il vrai qu'il n'y ait pas de criterium pour juger du progrès à cet égard? De même qu'il me paraît y avoir une évolution ascendante entre les représentations de la divinité sous la forme d'un terme et la représentation de la divinité sous la forme du Zeus de Phidias, de même il me paraît qu'il y a une évolution ascendante entre la religion qui ordonne à Jephté de sacrifier sa fille et celle qui considère que le service de Dieu consiste dans l'amour pour lui et que cet amour pour Dieu ne fait qu'un avec l'amour du prochain. Il ne s'agit pas ici d'une transformation de la morale, mais d'un changement radical dans la notion de la relation entre Dieu et l'homme. Les deux transformations, — morale et religieuse — assurément sont solidaires, mais l'histoire nous apprend, ce me semble, que c'est l'évolution religieuse qui dans ce cas a précédé et déterminé l'évolution morale. En d'autres termes ce n'est pas toujours le changement de la notion de la relation morale à l'égard de l'homme qui a provoqué le changement correspondant de la notion de la relation religieuse à l'égard de Dieu, mais c'est aussi bien l'inverse qui s'est produit.

Les deux conférences de M. *A. Puech* sur le *Christianisme primitif et la question sociale* sont non moins intéressantes. L'auteur montre que l'inspiration de l'Évangile est religieuse et morale avant d'être sociale Avec beaucoup de bon sens, avec une connaissance parfaite des sources, il cherche à établir que les succès du christianisme dans la société antique furent dûs plutôt aux satisfactions spirituelles qu'il offrait à ses adeptes qu'aux secours matériels que leur fournissait la charité chrétienne. L'organisation administrative de l'assistance ecclésiastique est tardive. Il n'y a pas de communisme obligatoire, mais simplement un appel à ceux qui possèdent, d'utiliser leurs biens au profit de ceux qui sont dans le besoin. Il y a toujours eu des riches dans les communautés sur lesquelles nous sommes renseignés. L'auteur distingue, d'ailleurs, soigneusement les différentes époques du développement de l'Église au cours des trois premiers siècles. Peut-être eût-il bien fait d'insister davantage sur la diversité des conceptions chrétiennes de la vie dans cette chrétienté primitive qui ne fut rien moins qu'uniforme. Peut-être aussi aurait-il fallu rappeler que l'opposition religieuse entre la société chrétienne et le monde antique interdisait à l'Église chrétienne d'exer-

cer une action sociale dans l'empire romain, tant qu'elle n'eut pas établi sa domination. Dans l'ensemble il est juste de dire que la chrétienté antique n'a pas cherché à supprimer la richesse, mais qu'elle a enseigné le détachement des richesses et la consécration aux biens spirituels. C'est par là qu'elle a pu exercer une action sociale bien plutôt qu'en cherchant à modifier directement l'organisation sociale du monde antique. Mais en apportant une nouvelle conception de la vie elle a contribué à la transformation ultérieure de la société bien plus que si elle avait eu un programme social proprement dit, tout comme le Stoïcisme, en répandant une nouvelle conception de la morale, a été l'inspirateur des réformes sociales dans l'Empire romain.

Avec M. *Raoul Allier* nous passons au moyen-âge. Reprenant un sujet qu'il avait déjà traité dans un article de la *Revue de Paris* de 1894, il s'occupe des *Frères du libre esprit*, ces panthéistes populaires qui aux XIIIe et XIVe siècles se propagent dans les pays rhénans, dans l'Allemagne du Sud, dans les Flandres, et qui trop souvent sont des anarchistes et des antinomiens. Il y a là un mouvement populaire, à la fois religieux et social, fort curieux, mais difficile à serrer de près, justement parce qu'il est populaire et qu'il y a dans ce monde de révoltés, soit contre les doctrines de l'Église, soit contre les lois morales, soit enfin simplement contre les désordres, les abus, les injustices de la société ecclésiastique et féodale, de multiples et parfois étranges combinaisons de principes, d'idées et de passions de provenance diverse. Les inquisiteurs qui les poursuivent ne se donnent guère la peine d'analyser les origines de leurs hérésies. Ils condamnent impitoyablement la révolte contre l'Église, quel qu'en soit le motif. M. Allier pense que les mouvements insurrectionnels de paysans, si fréquents au XVe siècle dans les pays mêmes où les frères du libre esprit furent le plus répandus, sont une manifestation différente des mêmes tendances. Il les montre renaissant au XVIe chez les Anabaptistes. Dès lors ils disparaissent en tant que secte religieuse.

Les deux études suivantes sont de M. *Anatole Leroy-Beaulieu* sur *le Christianisme et la Démocratie* et *le Christianisme et le Socialisme*. Elles ne sont pas du ressort de cete Revue. Nous ne les discuterons donc pas. Qu'il soit permis toutefois de s'étonner que M. *A. L.-B.* dans ces conférences où il recherche les causes de l'antagonisme actuel entre la démocratie et le Christianisme, n'ait pas fait la moindre distinction entre la religion chrétienne et l'Église chrétienne et n'ait pas observé que l'antagonisme entre la démocratie et le Christianisme se produit avec d'autant plus de force que la profession de la religion chrétienne

est davantage identifiée avec la soumission à l'enseignement doctrinal et surtout avec la soumission à la direction spirituelle d'une Église déterminée. L'observation des sociétés modernes prouve clairement que dans les pays où cette absorption de la religion chrétienne par une Église autoritaire n'existe pas, l'antagonisme signalé ou bien n'existe pas non plus, ou bien, s'il existe dans le domaine des idées, ne se traduit pas dans la vie sociale par une lutte violente.

Le baron *Carra de Vaux* traite de l'*Islamisme en face de la civilisation moderne*, vaste sujet dont il n'aborde que certains côtés. Il se demande si l'Islam est capable de s'adapter à nos sentiments, à nos mœurs et à notre civilisation. Après avoir envisagé les pratiques musulmanes de la prière, du pèlerinage, le fatalisme musulman dans lequel il ne voit qu'un sentiment profond et permanent d'abandon à Dieu et de résignation à sa volonté, la polygamie restreinte aux riches, l'impérialisme mal déterminé en droit du khalifat et l'attitude des musulmans en pays non islamique, il conclut ainsi : « Nous avons rencontré dans l'Islam des doctrines et des traditions nettement opposées à nos mœurs; mais sur chacun de ces articles aussi, nous avons pu constater qu'une fraction du peuple musulman tendait à faire évoluer la doctrine et à s'écarter de la tradition pour se rapprocher de notre civilisation » (p. 246). La question est, ce nous semble, trop complexe pour pouvoir être tranchée d'une façon générale. Il y a sous ce rapport de notables différences entre les divers groupes de populations musulmanes. L'antagonisme entre les chrétiens et les Musulmans a souvent des causes autres que religieuses; il dépend du degré d'ardeur religieuse des Musulmans, mais aussi de la prétention plus ou moins affichée des chrétiens de leur imposer le christianisme en même temps que la civilisation européenne. Tant que les deux religions resteront en face l'une de l'autre comme des puissances absolues et infaillibles, on ne voit guère de conciliation possible. Elle ne se produit que là où la civilisation moderne a brisé de part et d'autre les prétentions de l'orthodoxie. Il est étrange que M. Carra de Vaux n'ait pas abordé le côté religieux de la question.

Enfin M. *Hippolyte Dreyfus* termine le volume par un article sur le *Babisme* et le *Béhaïsme*, très bienveillant pour la nouvelle religion universaliste née en Perse. On trouvera plus loin deux notices de M. Clément Huart relatives aux publications de MM. Nicolas et Hippolyte Dreyfus sur cette religion.

La série de ces conférences de l'École des Hautes-Études Sociales méritait donc à tous égards d'être publiée. Nous espérons qu'il en sera

de même des suivantes. Mais on peut constater, d'après ces publications mêmes, combien peu des conférences détachées de ce genre, reliées entre elles par un lien extrêmement lâche (rapports des religions avec les sociétés), peuvent suppléer à l'absence d'un enseignement régulier et suivi, permettant d'étudier un chapitre de l'histoire religieuse en entier, d'une façon complète. Elles sont autant de coups de sonde dans les profondeurs de cette histoire, destinés à montrer quelles richesses le sol encore insuffisamment exploré renferme. Elles ne sont pas et ne prétendent pas être l'exploration méthodique à laquelle il est nécessaire d'initier ceux qui doivent être les instructeurs de notre race.

Jean Réville.

M. Bloomfield. — **Cerberus, the dog of Hades. The history of an idea.** — Chicago, The open court publishing Company. — Londres, Kegan Paul, Trench, Trübner & Cᵒ, 1905, 41 pages.

Le distingué professeur de sanscrit et de philologie comparée à l'université de John Hopkins, Baltimore, nous explique ici, dans un coquet petit volume, l'origine du Kerberos grec. Son nom n'est autre que celui de l'un des deux chiens du Yama védique. Ils s'appellent *S'yâma*, « le noir » et *S'abala*, « le taché, le tavelé ». Les théologiens védiques et brahmaniques savent que cela veut dire : la nuit et le jour, ou bien : la lune et le soleil qui se promènent sur le firmament et qu'il faut passer successivement pour arriver dans le ciel de Yama. Voilà la belle conception originelle des anciens Aryens. Les chiens, c'est-à-dire les deux êtres célestes, guident les hommes au séjour des bienheureux en haut, et ils en gardent l'entrée.

C'est plus tard que l'on a conçu un endroit sombre et triste, sous terre. « C'est presque ajouter une insulte à une sottise que de faire barrer le chemin d'un pareil Hades par Kerberos » (p. 15). Les chiens gardiens deviennent aussi des animaux féroces et redoutables.

L'identification S'abala = Kerberos, proposée déjà il y a plus de cent ans par Wilford, est acceptée par M. Bloomfield. Les deux chiens aryens-védiques sont devenus, chez les Grecs, le Kerberos à *deux têtes* — puis à plusieurs têtes — et, dans l'*Avesta*, chez les Parsis, un chien à *quatre yeux*.

Cela paraît bien ingénieux : deux chiens = un chien à deux têtes =

une tête avec quatre yeux. Mais il y a des faits gênants. J'en citerai quelques-uns.

L'*Avesta* ne connaît pas « ce chien à quatre yeux » (p. 29), dans l'autre monde. Le *Vendidad*, 13, 9, parle des deux chiens qui gardent le pont Cinvat, *spâna pesu-pâna*.

Selon un autre passage du *Vendidad*, omis par l'auteur, l'âme rencontrera à la tête du pont « la belle jeune fille *spânavaiti* », c'est-à-dire « avec les deux chiens ». Elle conduira l'âme par dessus le pont Cinvat jusqu'au ciel.

De ces deux chiens de l'autre monde le *Vendidad* distingue nettement, dans les passages utilisés par M. Bloomfield, *le chien à quatre yeux*, c'est-à-dire un chien avec deux taches sur les yeux, employé pour le *sag-dîd*, « le regard du chien ». Un tel chien doit être amené près du cadavre immédiatement après la mort pour chasser ou affaiblir la *druj Nasu*, le démon du cadavre. Le chemin, où l'on a porté un cadavre, peut être purifié de la même façon.

Le Véda connaît aussi le chien à quatre yeux, et il me semble bien difficile de comprendre ses quatre yeux autrement que dans l'Avesta, quoique, dans un passage de l'*Atharva-Véda*, cité par l'auteur, ce chien représente la lune. Dans le *Rigvéda*, X, 14, 11, il est même parlé des *deux chiens à quatre yeux* de Yama, qui accompagnent l'âme dans l'autre monde.

En effet, il me semble bien difficile de dériver ces chiens de l'autre monde, qui ont tant de cousins parmi les bêtes et les monstres qui, dans toutes les parties du monde, rendent le voyage de l'âme si périlleux. Il me semble aussi difficile de les dériver du soleil et du monde, qu'il est facile à comprendre, que les théologiens hindous, désireux de tout expliquer par leur science plus éclairée, aient transformé les chiens de la croyance populaire en grands astres du ciel — lorsque le séjour des morts eut été si singulièrement élevé et amélioré.

Je n'ai pas bien compris non plus, comment les noms des chiens de Yama peuvent être dérivés du soleil et de la lune. Que *S'yâma*, « le noir », signifie la nuit, soit, cela va bien. Encore faut-il observer que la lune n'est guère noire! Et l'autre? Je vois bien que les théologiens védiques ont rattaché *S'abala* au jour, au soleil, par opposition au S'yâma. Mais S'abala veut dire « taché, tacheté ». Que le soleil ait des taches, j'en conviens. Mais pour ce qui concerne les connaissances des anciens Hindous en cette matière, je dois confesser mon incrédulité.

S'abalâu, au duel, « les deux chiens tachetés » dans *Rigvéda*, X,

14, 10, s'accorde admirablement avec les chiens aux quatre yeux, c'est-à-dire, avec des taches sur les yeux, de Yama. C'était la désignation originaire. Lorsqu'on introduisit l'idée météorologique, l'un des deux fut appelé « le noir ». M. Bloomfield préfère entendre le duel *S'abalāu*, comme *pitarāu*, littéralement « les deux pères », ça veut dire, « le père et la mère ». *S'abalāu* signifierait donc : S'abala et S'yâma. Et il préfère reconnaître dans « les quatre yeux » la vue puissante de ces êtres mythiques et célestes, quoique plus tard, dans le Véda comme dans l'Avesta, on y ait reconnu l'expression de certains chiens réels, « à quatre yeux », considérés comme étant particulièrement utiles ou sacrés.

Pour ma part, il me paraît plus naturel de passer des chiens réels et terrestres — ou d'outre tombe — au soleil que d'admettre le contraire. Je crois qu'un chien a voulu dire un chien — avant de devenir la lune. M. Bloomfield voit la chose tout autrement. « Imaginer que les Hindous aient commencé par admettre deux chiens visionnaires pour les identifier ensuite avec le soleil et la lune — cela est aussi facile et naturel, dit-il, qu'il l'est pour une rivière de couler en remontant la montagne jusqu'à sa source ».

NATHAN SÖDERBLOM.

LUCIEN GAUTIER. — **Introduction à l'Ancien Testament**. 2 vol. gr. in-8 (xvi, 674 et 642 pages). — Lausanne, Georges Bridel et Cie. — Paris, Fischbacher, 1906.

C'est un excellent ouvrage de vulgarisation scientifique que vient de publier M. L. Gautier, et nous ne saurions trop le recommander soit aux lecteurs de cette *Revue*, soit aux fidèles des églises chrétiennes, soit en général à tous ceux qui s'intéressent aux documents religieux.

Comme l'auteur le déclare dans sa préface, il n'a écrit son livre ni pour les spécialistes, les hébraïsants, ni pour les pasteurs et les étudiants en théologie ; il l'a composé pour le grand public, à fin de l'initier aux résultats de la critique biblique, de la science de l'Ancien Testament, et, en ce faisant, il a accompli une œuvre éminemment utile et dont nous lui devons être très reconnaissants.

L'ouvrage est divisé en cinq parties précédées de préliminaires (généralités sur le sujet, langues hébraïque et araméenne, écriture hébraïque) et suivies d'indications bibliographiques et d'index.

Première partie : la Loi ou le Pentateuque. Relevons quelques points intéressants dans cette section, dont il nous est impossible de donner l'analyse, ce qui, de même que pour le reste de l'ouvrage, nous entraînerait beaucoup trop loin.

Pour bien faire comprendre au lecteur, qui n'est pas initié à la critique biblique, le mode de composition du Pentateuque, M. Gautier a eu la bonne idée d'insérer la traduction d'un long fragment du *Diatessaron* de Tatien, en indiquant en marge les passages des Évangiles dont cette *harmonie* est formée. Des caractères d'imprimerie différents permettent de distinguer les quatre évangélistes.

Quant à la composition du Pentateuque, M. Gautier place le Jahviste au IXe siècle, l'Eloiste au VIIIe, le Deutéronomiste au VIIe et le document sacerdotal au Ve. Par des exemples heureusement choisis (histoire de Joseph, lois sur l'esclavage, les dîmes, etc.), l'auteur montre d'une façon lumineuse, au moyen de citations bien disposées, la composition fragmentaire des textes bibliques : l'origine diverse des sources d'un même récit ou d'un même texte législatif, et, en même temps, l'harmonisation artificielle de ces sources par le rédacteur biblique, apparaissent très nettement. Dans un tableau très pratique, et ingénieusement établi, l'auteur fait la répartition des sources dans le Pentateuque.

Seconde partie, première section : les prophètes de la première série. — Il s'agit des livres historiques, M. Gautier ayant adopté pour son ouvrage les divisions de la Bible massorétique. Il eût été préférable, à notre avis, de rattacher Josué au Pentateuque, puisqu'on parle couramment aujourd'hui de l'Hexateuque. L'auteur montre d'ailleurs très bien que le livre de Josué est le prolongement du Pentateuque.

Dans le livre des Juges, M. Gautier estime avec raison que le Cantique de Débora est de la plus haute antiquité et, selon toute probabilité, l'œuvre d'un contemporain.

Seconde partie, seconde section : les prophètes de la seconde série. — Il s'agit des prophètes proprement dits. Voici dans quel ordre chronologique l'auteur les range. Ce tableau nous montre la position prise par M. Gautier sur les principales questions d'authenticité.

Amos, 760.	Nahum, 650, 625.
Osée, 750.	Jérémie, 626.
Esaïe, 740.	Sophonie, 625.
Michée, 725.	Habacuc, 608, 604.

Ezéchiel, 592.
Abdias, VIe siècle.
Second Esaïe, peu avant 538.
Aggée, 520.
Zacharie, 520.
Troisième Esaïe, Ve siècle.
Malachie, 440.
Joël, Ve ou VIe siècle.
Esaïe 24-27, Ve ou IVe siècle.
Jonas, IVe siècle.
Second Zacharie, 300.

Troisième partie: les Écrits ou les Hagiographes. — Nous signalons comme particulièrement bien faite l'introduction au Psautier : c'est complet et vraiment excellent.

Pour la composition du livre des Proverbes, l'auteur indique de préférence le IVe siècle. Le livre de Job doit être placé après l'exil. Quant au Cantique des Cantiques, c'est un recueil de chants nuptiaux du IIIe siècle. Les Lamentations ne sont pas de Jérémie; il faut probablement admettre quatre auteurs différents.

La *quatrième partie* traite des *apocryphes* et des *pseudépigraphes.* Cette partie est moins développée que les autres, l'auteur renvoyant le lecteur à l'ouvrage de M. T. André sur les Apocryphes de l'Ancien Testament, dont nous avons rendu compte dans cette *Revue.* Dans la *cinquième et dernière partie*, l'auteur expose l'*histoire du Canon, du texte et des versions.*

Comme on le voit, M. Gautier a traité le sujet de l'Introduction à l'Ancien Testament dans sa totalité; on peut même dire qu'il l'a épuisé, tant son ouvrage est complet. Nous pouvons ajouter qu'il connaît toute la bibliographie de ce vaste sujet; nous l'avons vu à l'œuvre, pendant les années qu'il a consacrées à ce grand travail, et nous pouvons lui rendre ici ce témoignage mérité.

Dans sa préface, l'auteur a très justement caractérisé son œuvre : « Je n'ai point visé, dit-il, à produire une œuvre originale. Bien au contraire, j'ai cherché à renseigner mes lecteurs sur l'état actuel de la science sur les questions débattues et sur les solutions présentées ». M. Gautier a été fidèle au programme qu'il s'était tracé ; aussi son Introduction à l'Ancien Testament peut-elle être, en toute confiance, mise entre les mains du grand public.

Ed. Montet.

JOHANN ERNST. — **Papst Stephan I und der Ketzertaufstreit.** — Mayence, Kirchheim, 1905, in-8° de x-116 p., 3 m. 50 (*Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte*, V. Band, 4. Heft).

L'auteur étudie depuis plus de dix ans l'histoire de l'Église au temps de Cyprien (voir *Zeitschr. f. Kath. Theol.*, 1894, 1896, 1905; *Histor. Jahrb.*, 1898, etc.). Le recueil de *Forschungen* où figure son présent travail a notamment publié de lui à la fin de 1901 (II. Band, 4. Heft) *Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian*, qui devait, pensait-il, clore provisoirement la série de ses recherches sur la question de la validité du baptême conféré par les hérétiques au IIIe siècle. Mais dès l'année suivante ses conclusions étaient fortement attaquées par M. Léon Nelke, *Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians und der pseudocyprianischen Schriften Ad Novatianum und Liber de rebaptismate*. En reprenant la plume pour se défendre, M. Ernst a, par la même occasion, soumis à sa critique les affirmations du défunt archevêque de Cantorbéry, Benson, *Cyprian, his life, his times, his work* (Londres, 1897) et de M. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. II. C'est donc une sorte d'apologie qu'il nous offre, et non seulement une apologie de son œuvre, mais plus encore — quoiqu'avec beaucoup de discrétion et de prudence — une apologie de l'Église et de la papauté. Car, pour lui, la papauté existe dans toute sa maturité dès l'époque de Cyprien, et la préoccupation de maintenir intacte la primauté pontificale au milieu des querelles ecclésiastique qu'il évoque, influe trop sensiblement sur son argumentation pour que celle-ci puisse prétendre à la sereine impartialité qu'il recherche à coup sûr et à laquelle il atteindrait, cela se voit, sans cette arrière-pensée dogmatique qu'il sait d'ailleurs voiler avec grande habileté. Mais malgré cette ombre gênante, son livre est, hâtons-nous de le dire, un ouvrage de science réelle et sérieuse, et sa méthode d'investigation, bien qu'un peu pédante et tatillonne, est au niveau de l'historiographie actuelle.

D'ailleurs il n'épuise pas la question ici. Car, d'une part, il a déjà répondu à M. Nelke, au sujet du traité *Ad Novatianum*, dans la *Zeitschr. f. Kath. Theol.*, 1905, 2, p. 274; d'autre part, il réserve à plus tard la discussion sur différents points secondaires, spécialement sur le

Liber de rebaptismate, à propos duquel il a aussi subi les attaques de M. A. Beck, *Kirchliche Studien und Quellen*, p. 1-81. Dans l'ouvrage qui nous occupe présentement, il traite les six questions suivantes :

1. De l'attitude du pape Etienne I vis-à-vis de la querelle baptismale en Afrique, jusqu'au 2e synode de Carthage, c'est-à-dire jusqu'au printemps de 256. Il s'agit des Épitres 71 et 72 de S. Cyprien. M. Ernst est d'accord avec M. Nelke pour reconnaître l'origine de la querelle dans le fait que, les évêques de Numidie ayant l'habitude de rebaptiser les hérétiques convertis, leurs collègues de Mauritania qui n'avaient pas cette habitude, consultèrent Cyprien pour savoir quelle conduite tenir à cet égard. Peut-être même, comme le proposait déjà M. Ruffet (*Cyprien*, 1872, p. 259), le scrupule vint-il aux Numides eux-mêmes en voyant les adhérents de Novatien rebaptiser les catholiques qui se joignaient à eux, et en craignant d'être confondus avec les hérétiques, s'ils imitaient leur pratique de rebaptiser. Quoi qu'il en soit, Cyprien et le 1er synode de Carthage ayant déclaré nul le baptême des hérétiques et donné avis de cette décision à Étienne I, celui-ci la rejeta, se fondant sur l'usage traditionnel de l'Église de Rome et considérant que l'action du Sacrement ne dépendait pas des personnes qui l'administraient ou le recevaient, mais avait sa valeur en lui-même. Les menaces du pape n'eurent aucun effet, et nous assistons là au curieux spectacle d'une Église régionale qui décide, à titre définitif, de questions non seulement disciplinaires mais même dogmatiques, sans songer un instant à consulter préalablement l'évêque de Rome, sans solliciter sa sanction ni s'inquiéter de son opposition. On voit la gravité de la question au point de vue des prérogatives pontificales, et l'on comprend l'émoi de M. Ernst qui déploie toute sa dialectique pour sauvegarder l'illusion d'une suprématie romaine.

2. Étienne et la lettre de Cyprien à Jubaïen. Cette 73e Épître de Cyprien mentionne un pamphlet dirigé contre lui. M. Nelke, après beaucoup d'autres historiens indépendants, considère Étienne comme l'auteur de ce traité. M. Ernst, pour les raisons mentionnées ci-dessus, s'évertue à combattre cette opinion par des arguments spécieux dont aucun ne semble décisif. Il est même pénible de le voir se débattre, emprisonné dans son anachronisme qui confond sans cesse le prestige actuel de la papauté avec celui que l'évêque de Rome a pu avoir alors. Il va jusqu'à comparer réellement (p. 37) l'effet produit aujourd'hui par une bulle pontificale avec celui qu'aurait dû produire l'arrêt mentionné

par Jubaïen ; et jusqu'à la fin (p. 39) il tâche d'expliquer la conduite d'Étienne par ses devoirs de chef de l'Église.

3. Étienne et le soi-disant concile d'opposition. Il s'agit de celui du 1er septembre 256, que, selon l'avis de la plupart des historiens, Cyprien convoqua pour résister aux prétentions de l'évêque de Rome, et qui établirait d'une manière éclatante qu'au IIIe siècle l'indépendance des Églises était encore complète, s'il était prouvé que cette assemblée ne siégea qu'après la publication de l'édit d'Étienne interdisant le renouvellement du baptême. M. Ernst s'efforce de démontrer le contraire et de faire voir que le synode n'était nullement dirigé contre Rome. Rappelons que parmi les historiens indépendants, un seul affirme catégoriquement que le concile fut antérieur au décret d'Étienne ; c'est M. O. Ritschl. *Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche*, p. 112. Dans sa *Geschichte der altchristl. Literatur* (II, 2, 1904, p. 359), Harnack maintient par contre avec énergie le point de vue que M. Ernst affecte d'appeler traditionnel et suranné. Les arguments de ce dernier sont de même nature que dans les chapitres précédents. L'idée ne lui vient même pas que le *quidam de collegis* de Cyprien pourrait s'applique à l'évêque de Rome. « Nulle part, s'écrie-t-il avec une candeur admirable (p. 45), nulle part dans les actes de ce concile, il n'est question du pape et de sa décision qui exige l'obéissance ! » Au reste il avoue (p. 46) que si le concile connaissait déjà le décret d'Étienne, on ne pourrait appliquer qu'à ce dernier les fameuses paroles de Cyprien : *Neque quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit*, etc. Mais, niant l'antériorité du décret, il finit par les appliquer à Cyprien lui-même qui voudrait se justifier par là de l'accusation d'ambition, d'entêtement et de vanité que lui adresse le *Liber de rebaptismate*. Voilà un exemple de la subtilité des arguments de M. Ernst.

4. Les mauvais traitements infligés par Étienne à une députation africaine. — Firmilien, l'évêque de Césarée et métropolitain de Cappadoce, raconte dans sa lettre à Cyprien qu'Étienne refusa de voir des évêques africains délégués à Rome, et ordonna à tous les chrétiens de leur refuser non seulement la paix et la communion, mais encore l'hospitalité et le couvert. M. Ernst examine longuement à quel moment ce fait a pu se produire et quels motifs peuvent justifier la conduite d'Étienne ; il affirme que Cyprien ne connaissait pas encore l'accueil fait à sa délégation, quand il écrivit sa lettre (74e) à Pompée, évêque de Sabrata en Tripolitaine. Mais ce ne sont là que des

hypothèses plus ou moins gratuites, le fait est que nous n'en savons rien.

5. Étienne et les anabaptistes d'Asie Mineure. — Les Églises d'Orient partageaient le point de vue de Cyprien sur la validité du baptême hérétique, et furent comme lui l'objet des colères d'Étienne. Celui-ci a-t-il réellement excommunié ses adversaires ou bien les en a-t-il seulement menacés? Telle est la question, assez oiseuse sans doute, sur laquelle MM. Ernst et Nelke se disputent. D'après le premier, il n'y aurait eu que menace, adressée simultanément à l'Afrique et à l'Orient. Ajoutons qu'ici encore, M. Nelke a pour lui l'avis d'Harnack (*Chronologie der altchristl. Literatur*, II, 2, p. 103), et que, cette fois aussi, ce ne peuvent être de part et d'autre que des suppositions plus ou moins plausibles. Mais il paraît que le si sage et si simple *in dubio abstine* est bien difficile à suivre. Étant donnée la condition du problème, sa discussion ne peut mener qu'à des chicanes de mots et à des artifices philologiques sur les quelques lambeaux de textes qui sont nos seuls garants. Et, de fait, l'exposé de M. Ernst n'est guère autre chose.

6. Étienne a-t-il ordonné le baptême au nom seul de Jésus sans la formule trinitaire? En d'autres termes, son fameux décret admet-il tout baptême hérétique ou seulement celui qui est administré dans les termes légaux? La première alternative a été défendue non seulement par des théologiens protestants, mais même par Benoît XII, encore simple cardinal (vers 1330) et par les gallicans Launoy et Du Pin. M. Ernst continue son rôle de champion de l'orthodoxie papale, en s'efforçant de disculper Étienne et, en même temps, l'auteur du *De rebaptismate*, accusé de la même hérésie par Tillemont dans ses *Mémoires* (1701), Fechtrup dans *Der heilige Cyprian* et d'autres. Déjà dans son livre de 1901, M. Ernst croyait avoir définitivement prouvé que Cyprien ne parle jamais d'adversaires validant un baptême non trinitaire. Mais M. Nelke ayant réédité l'affirmation de la *Jesutaufe* d'Étienne, M. Ernst entreprend de la réfuter de nouveau par des *distinguo* qui représentent une dépense de subtilité aussi scolastique qu'inutile.

Conclusions. — M. Ernst défend une thèse *a priori*, mais il la défend avec une réelle maîtrise et une incontestable compétence. Il possède son sujet et l'on ne pourra plus parler de S. Cyprien sans tenir compte de ses travaux. Son style est clair d'ailleurs, il est toujours poli envers ses adversaires, et jamais sa souplesse de dialecticien et d'avocat ne l'entraîne hors des limites de la bonne foi. Il contraste donc,

à son grand avantage, avec certains de ses compagnons d'armes[1].

Th. Schoell.

L. de Kerval. — **L'évolution et le développement du merveilleux dans les légendes de saint Antoine de Padoue** (Fasc. XII, XIII, XIV des *Opuscules de critique historique*). — Paris, Fischbacher, 1906, 1 vol. 8° de 68 pages.

M. de Kerval qui a déjà apporté aux études d'histoire franciscaine d'appréciables contributions et notamment une très scientifique édition des documents primitifs sur la vie de saint Antoine de Padoue, expérimente sur ces documents, dans un opuscule de la petite collection Fischbacher, quelques-unes des méthodes de l'hagiographie critique actuelle. En ce qui regarde l'objectivité de ces méthodes, M. de K. se rattache visiblement à l'école de M. P. Sabatier, et nous n'aurions garde de le lui reprocher. Lorsque, par ailleurs, il lui arrive d'effleurer un point de doctrine, il manifeste des tendances de très près apparentées à celles du P. Delehaye, et ici encore nous ne saurions trop le louer. Les *Légendes hagiographiques*[2] de l'éminent Bollandiste sont un de ces livres qui apportent à tous, dans les études d'histoire religieuse, un réconfort précieux et trop rare : il présente le concours de toutes les sciences historiques, dans leur complexe richesse de méthodes, pour une recherche guidée seulement par le souci de la vérité et dont le résultat est toujours exprimé avec une loyauté sans réticence comme sans défi. Eu égard à la personnalité ecclésiastique de son auteur, ne peut-on dire que le livre du P. Delehaye est bien un livre de notre temps et qui fait honneur à notre temps ?

Reconnaissons sans tarder que l'influence de ces maîtres n'asservit en rien l'initiative critique de M. de K. Il n'interprète jamais le document hagiographique selon un procédé uniforme et machinal. Même on pourrait lui reprocher de multiplier les *catégories* : surnaturalisation,

1) Son jugement sévère sur l'œuvre de M. Monceaux (p. ix) aurait besoin d'être motivé ; sans cela on pourrait lui retourner le reproche qu'il fait au savant français d'être superficiel et d'affirmer sans prouver. La phrase qu'il cite de lui en la résumant (p. 7, n. 2) est déparée par une grosse faute d'impression (*railient*).

2) P. Delehaye : *Les légendes hagiographiques*, 1 vol. in-12, Bruxelles, 1905, 2e éd., Bruxelles, 1906.

matérialisation, amplification, duplication, bilocation, transmigration etc., et par là de risquer de donner cours, par pure analyse scientifique, à une nouvelle série de figures de rhétorique à peine plus utiles que les tropes de l'école. Nous admettons volontiers que certains traits légendaires viennent d'eux-mêmes se ranger sous des rubriques précises : de ce nombre sont les *conformités*, nombreuses dans la vie des saints d'un ordre qui compta parmi ses écrivains typiques un Barthélemy Albizzi. Le fait évangélique domine et détermine souvent le récit du fait réel : Saint Antoine prêchant à Rome devant des auditeurs de diverses nations voit se renouveler en sa faveur le miracle de la Pentecôte, « *ecce gratia Spiritus Sancti, quemadmodum sanctos apostolos in die Pentecostes, ..mirificavit, replevit, dotavit linguam ipsius* ». (De Kerval, p. 232). Mais on ne pourrait sans danger soutenir l'irréductibilité des autres formes. A dire vrai, lorsqu'en terminant la lecture de son intéressant essai, nous faisons la somme des exemples donnés par M. de Kerval, il ne nous apparaît pas que beaucoup de ces distinctions persistent solidement. Il va sans dire que nous ne parlons ici que du « miracle » et non de tout fait hagiographique. Les faits dans lesquels n'entre aucun élément de surnaturel « physique » se réduisent ou se différencient comme les autres faits historiques ; — mais il ne nous semble pas y avoir pour la formation du merveilleux plus de deux ou trois modes fort simples, et c'est la conception médiévale de la sainteté qui les commande.

Le Saint, au moyen âge, est essentiellement un *vainqueur* ; tout miracle, par essence, suppose donc une alternative et un jugement de Dieu. C'est la contre-réforme, c'est l'hagiologie des jésuites qui a introduit dans l'Église la sanctification pour vertus passives, pour ascétisme constant, pour science théologique non directement employée à la polémique, à la conversion des infidèles ou des hétérodoxes. Elle diminua tacitement le nombre des miracles exigés pour la canonisation, s'appliqua à en faciliter l'accès à ceux dont la vie avait été tout entière un miracle latent, et la critique bollandiste contribua singulièrement à modifier dans ce sens la conception catholique de la sainteté. Mais, pour la foi médiévale, le saint, lorsqu'il n'est plus un martyr, reste un héros et chacun de ses actes comporte un conflit. Le moyen-âge n'a pas canonisé les mystiques qui n'ont été que des mystiques. Les Victorins restent ignorés de la légende. Le mystique n'entre dans la gloire que du jour où il a été martyr ou prophète ou thaumaturge en quelque manière. Les extases les plus matérielles ne constituent pas pour ceux qui en sont doués un droit incontestable à la béatification populaire. Si orthodoxe qu'il soit

et même si son illumination a aidé à la victoire de la foi et amené des conversions, un extatique peut, après un succès momentané, rentrer dans l'anonymat de la foule pieuse. L'ascétisme lui-même, pour les « Pères du Désert » occidentaux, pour les héros de l'érémitisme aux XI[e] et XII[e] siècles, ne suffit pas à promouvoir au rang de saints les fervents compagnons d'un Jean Gualbert ou d'un Robert d'Arbrissel. Seuls quelques noms surnagent parmi ceux des anachorètes qui peuplèrent à cette période les forêts de l'Europe occidentale, quelques fondateurs d'ordres ou encore quelques personnages, comme l'ermite Schoscelin de Trèves, dont le renoncement prend cette forme excessive, pittoresque et très concrète qui fixe si bien l'esprit de la foule et matérialise sa piété.

Le miracle fait le saint, car il prouve le héros. Le miracle est « *aliquid arduum et insolitum* » et l'est aux yeux de tous, même des fidèles, *præter spem admirantis apparens*. Le récit primitif, encore empreint d'une vérité indépendante de toute esthétique ou de toute intention édifiante, peut ne pas mettre l'accent sur cette *probatio per duellum*, dépeindra peut-être mollement, au gré de l'esprit populaire, la victoire du saint *præter naturam*. Mais il est de toute évidence que la légende se développera dans ce sens logique : les traits destinés à mettre en relief le *conflit* seront conservés — et parfois inventés — à l'exclusion des particularités humaines, des détails de réalité journalière. Il est des légendes de saints qui ne comportent qu'un nombre d'actes très restreint : M. Delehaye cite celle de l'enfant qui ne vient au monde que pour convertir ses parents; ici le *conflit* (au sens le plus large du terme — son sens proprement rhétorique) est réduit à sa plus simple expression. De même ce qui, dans un martyre, intéresse l'hagiographe et excite cette verve narrative dont le P. Delehaye cite des exemples si curieux et si probants, ce n'est pas la souffrance édifiante du martyr, c'est le triomphe, la victoire sur ses tourmenteurs.

Et ce conflit (qui d'ailleurs porte en lui sa beauté) se prête si naturellement à l'adaptation dramatique, anime d'une si réelle vie interne les débiles compositions d'une Hrotsvitha, ramène à une unité si proche de l'art les traits d'observation réaliste épars dans les premiers « jeux » représentés sur la scène médiévale, que, pour un peu, l'on admettrait la forme théâtrale comme le terme nécessaire du processus hagiographique.

Toute entrevue, toute *visite* devient un drame édifiant où deux acteurs agissent en antagonistes, où il y a un vainqueur et un vaincu. Le vainqueur est naturellement le saint. M. de Kerval a bien noté la

différence qui sépare l'entrevue de saint Antoine de Padoue et d'Ezzelino da Romano telle qu'elle est racontée dans la légende *Benignitas* de ce qu'elle fut dans la plate réalité. Le saint venu d'Assise à Padoue pour demander au tyran de Vérone la mise en liberté de prisonniers guelfes fut reçu par lui avec une indifférence polie et sa demande resta de nul effet. La légende transforme cette scène en drame : le saint va trouver le tyran, le charge d'invectives grandiloquentes, le menace de la colère divine — et Ezzelino, « devenu, subitement et miraculeusement, doux comme un agneau », se prosterne aux pieds d'Antoine avec une profonde humilité et implore son pardon. Et — comme il faut que la légende se complète d'un *signe* — à ses courtisans, à ses hommes d'armes qui s'étonnent qu'il n'ait pas fait massacrer ce moine audacieux, Ezzelino répond qu' « il a vu des éclairs sortir des yeux du saint et l'enfer s'entr'ouvrir » (p. 225).

Par là s'explique cette simplification ou plutôt cette concentration de tous les éléments légendaires autour de faits essentiels, cette dramatisation qui ne laisse subsister que ces termes : obstacle, antagonisme — victoire — signe ; comme dans la légende de la jeune fille, Padnana, que saint Antoine délivre de la paralysie et de l'épilepsie, le fait qui, dans la réalité, a pu s'étendre sur plusieurs mois ou plusieurs années, se concentre, se resserre, devient même instantané, par esthétique (ou par nécessité) dramatique.

M. Sabatier notait dans l'évolution des légendes une constante « élimination des éléments réels, locaux, personnels » et, parallèlement, une « intussusception des éléments apologétiques, moraux, mystiques, mythiques, merveilleux, et même littéraires[1] ». Nous attribuerions volontiers l'élimination des faits locaux, personnels, au constant souci (souci probablement inconscient), manifeste chez les légendaires, de supprimer à la fois les lenteurs de la réalité, les *impedimenta* multiples qui entravent dans l'histoire exacte le développement théorique des faits — et aussi les étapes psychologiques, les drames qui n'ont qu'un acteur et pour seul théâtre l'âme d'un saint ou d'un converti. M. Delehaye cite la transformation opérée par le travail hagiographique dans la légende du lépreux de sainte Élisabeth de Hongrie. La sainte avait couché, dans le lit conjugal, un pauvre petit lépreux que personne ne voulait plus soigner. Le duc, irrité, arrache la couverture du lit, « mais, dit Thierry d'Appoldia, *tunc aperuit Deus interiores principis oculos* et, au lieu du lépreux, il vit la figure de Jésus-Christ crucifié étendu

1) *De l'évolution des légendes à propos de la visite de Jacqueline de Settesoli à saint François*) Pérouse, 1905), p. 3.

dans son lit ». Les hagiographes modernes ont matérialisé le miracle : à la place où le pauvre avait dormi, reposait un grand Christ sanglant, les bras étendus[1]. Ce mode de travail de la légende nous apparaît, sous une forme un peu plus complexe, mais où se discerne un processus identique, dans le cycle antonien. Forme originelle : Dans un chapitre provincial de l'Ordre franciscain, tenu à Arles, du vivant de saint François, le saint, bien qu'en Italie à ce moment, apparaît à *un* des frères qui siègent dans l'assemblée — les autres frères sont ensuite réconfortés par le *récit* de l'apparition. La légende postérieure réduit cela à des faits concrets. Le premier texte disait : *vidit (frater) oculis corporeis beatum Franciscum in aere sublevatum...., benedicentem fratribus.* Mais la vague bénédiction s'est transformée en une *probatio* dans le poème français du XVe siècle : « en approuvant le sermon saint Anthoine, — puis lui donna la bénédiction... — *chacun le vit* : ce fut chose certaine. » Le miracle prend donc ici sa portée probante, affirmative, la plus générale, *la moins intime*. M. Olier disait de la Toussaint : « Cette fête est glorieuse parce qu'elle manifeste au dehors la vie cachée de l'intérieur de Jésus-Christ » (cité par M. Joly, *Psychologie des Saints*, p. 23). Les saints « manifestent » : il se produit toujours dans le travail de la légende un mouvement d'*extériorisation* très marquée.

Nous serions aussi portés à voir un effet de cette tendance dans un phénomène signalé par M. de Kerval et dont il donne une explication qui semble plausible : Barthélemy de Pise, à la fin du XIVe siècle, raconte qu'*après une prédication d'Antoine de Padoue* on aurait trouvé le cœur d'un avare, mort récemment, palpitant au milieu de l'or. Un sermon anonyme du XIVe siècle, une légende de la même époque, permettent bien de deviner qu'à l'occasion du trépas d'un riche usurier, l'apôtre franciscain dût prononcer « quelque parole vengeresse, quelque foudroyante apostrophe, qui se sera gravée dans les souvenirs terrifiés de la foule et que, plus tard, suivant ses procédés ordinaires, la légende aura brutalement matérialisés » (p. 235). L'exégèse savante du moyen-âge a usé et singulièrement abusé de l'interprétation allégorique, abus qu'expliquent des traditions d'école et surtout des habitudes d'esprit qu'un succès apologétique constant avait vite fait de rendre invétérées. L'esprit populaire ou tout au moins l'hagiographie (ce n'est point ici le lieu de juger dans quelle mesure elle représente une action collective) a spontanément poursuivi une œuvre de tout point opposée à celle de la

[1] Delehaye, *op. cit.*, p. 102.

glose médiévale. Elle *littéralise* rigoureusement. Elle n'est mise en défiance par aucun excès verbal, par aucune hyperbole d'édification ; elle voit « oculis corporeis » et raconte comme elle voit.

D'une image elle fait un drame; d'une boutade il lui est aisé de faire une prophétie : à saint Antoine sur le point de se faire franciscain un chanoine dit ironiquement : « *Vade, vade, quia forsitan sanctus eris* » — et le saint de lui répondre, avec cette plaisanterie enflammée qui lui est personnelle : « *Quum me sanctum fore audieris, Deum utique collaudabis.* » La légende le montre vite *jam affari incipiens spiritu prophetico veritatis* et annonçant formellement sa future sainteté. Car la légende hagiographique, comme le conte populaire et comme le théâtre, se plaît peu aux nuances ou aux ironies et prend tout au sérieux.

Nécessairement aussi l'action du saint devient immédiate : il ne plane pas, il ne suggère pas : il parle, il agit. Un homme qui s'est mêlé de sorcellerie (ou s'y est trouvé mêlé par aventure) a la langue et les yeux arrachés par les démons : 1re forme de la légende : il se fait conduire au tombeau saint Antoine — 2e forme : le saint lui apparaît, le réconforte au milieu de ses souffrances — et c'est muni de ce réconfort que l'homme se rend au tombeau de saint Antoine. Encore faut-il remarquer que nous nous trouvons ici en présence d'une légende *propter tumulum*.

La tendresse et le lyrisme incomparables qui sont répandus sur toute la légende franciscaine nous empêchent le plus souvent de discerner dans ses actes divers la forme conflictuelle si visible dans la plupart des autres documents hagiographiques. Est-ce à dire que cette forme en soit absente? Nous ne le pensons pas. Qu'on lise dans Thomas de Celano la prédication aux oiseaux : elle y est parfaitement simple et paraît la pure effusion du cœur du *Poverello*. Pourtant le rapport entre le prédicateur et son auditoire est bien marqué par le narrateur et il a soin de noter le *témoignage*, l'obéissance que le saint a obtenue des oiseaux : « *Et vere Sanctus, cui sic obediunt creaturae, cujus et ad nutum in alteros usus temporalia transeunt elementa* ». Et de ce texte nous rapprocherons trois légendes qui nous expliquent la structure psychologique de celle-là.

1° Cf. la légende tirée de la Vie de Joachim de Flore : L'abbé calabrais étant en conférence avec l'abbé de Saint-Esprit de Palerme, un geai tout près d'eux, les gêne de son chant : « *Sed vir Dei Joachim, humili impatientia gracillae comminans, inquit : Heus, tace; tuumne tanti es*

conditura fimum? » L'oiseau, « *acsi intellectum habuisset humanum* », baisse la tête, se tait et s'éloigne. — Ici, l'épisode apparaît dans toute sa rigueur. L'oiseau est l'ennemi ; son chant est une sorte de sacrilège ; le saint contraint un impie au silence. Le *conflit* fondamental est très nettement perceptible.

2° Cf. la légende de la prédication de saint François aux oiseaux, sous une forme postérieure à Celano. Laissant de côté les modifications de détail, l'amplification verbale très sensible, attachons-nous à n'en examiner que le plan. Un fait nous frappera : c'est l'importance donnée au *signe*, tout un développement nouveau relatant l'acte des oiseaux qui est destiné à prouver leur soumission parfaite aux ordres du saint : saint François « gonfalonier de la croix du Christ » fait le signe de la croix en leur donnant licence de partir : « *Tunc omnes illæ aves simul in altum se levaverunt, et in aere simul fecerunt cantum mirabilem magnum ; et, completo cantu, secundum crucem a sancto patre factam, se uniformiter diviserunt, et in partes quatuor se direxerunt*, etc. » (*Actus*, c. 16). On le voit, le récit se compose maintenant selon une sorte de formule, d'équilibre édifiant et un peu froid, où l'émotion est gênée par la démonstration.

3° Cf. la légende de saint Antoine de Padoue prêchant aux poissons, assez faible succédané de la légende franciscaine des oiseaux. Ici le miracle n'est plus qu'un argument de controverse. L'adversaire y figure en bonne place de protagoniste : des hérétiques avaient refusé d'écouter la prédication de saint Antoine, et c'est alors que le Seigneur « *per animalia irrationabilia, scilicet per pisces, redarguit infidelium et insipientium hæreticorumque stultitiam.* » Les premières paroles de saint Antoine marquent encore plus fortement cette nuance entre les deux récits : « *Audite verbum Domini, pisces maris et fluminis, ex quo infideles hæretici audire contemnunt* ». Il va sans dire que le *signe* ne saurait être absent dans cet épisode qui semble avoir été surchargé à plaisir : il est d'abord nécessaire que les poissons de l'obéissance desquels dépend toute la *probatio* en donnent une marque visible ; les poissons commencent donc par se ranger en un ordre parfait, et, tant que dure le discours du saint, « *aliqui pisces voces emittebant, aliqui aperiebant ora et omnes capita inclinabant, signis quibus poterant laudabant Altissimum* ». Mais ce n'est là que le moindre effet qu'attend le saint de sa prédication : les hérétiques endurcis arrivent bientôt, et lorsqu'ils voient la piété des poissons, leurs genoux fléchissent ; saint Antoine leur enseigne la foi de l'Église, puis donne bénédiction et

congé aux poissons, aux nouveaux convertis, à la foule des fidèles (*Actus*, 39). Abstraction faite des surcharges puériles, sous lesquelles disparaît le charme de la légende primitive, le récit sous cette forme s'est alourdi d'un élément inopportun de polémique, d'un intérêt théologique qui, de la légère trame, fait un lourd mécanisme. L'importance qu'attachent les légendaires médiévaux au *signe* qui vient authentiquer la victoire d'un saint ne saurait étonner pour peu que l'on connaisse les habitudes intellectuelles du moyen âge. « Pour nous tout est figure », disait le moine Glaber, et cette *figure* est souvent l'élément dominant du récit. Souvent aussi elle en fausse le caractère, y introduit une part de magie pieuse, y institue le pouvoir des « correspondances » et des formes d'un ritualisme puéril.

Parfois aussi ce *signe* ne se rattache au récit du miracle que par un lien assez lâche, n'est pas directement commandé par le fait miraculeux. La légende de saint Antoine nous fournit encore un exemple : Jean Rigauld raconte qu'un novice étant en proie à une violente tentation et songeant à quitter la vie religieuse, saint Antoine le fit venir, lui souffla dans la bouche en disant : « Reçois le Saint-Esprit » et que la tentation disparut. Trois quarts de siècle plus tard, le *Liber Miraculorum* reprend ce récit et en amplifie surtout la seconde partie. Le novice sitôt qu'il a reçu en lui le souffle du saint, rend l'âme, est transporté *ad cœtus angelicos* et, revenu à lui, raconte sur l'ordre de saint Antoine ses visions en Paradis. Le texte primitif se contentait de dire, après avoir relaté l'*insufflatio* : « *Ex tunc ab illo fratre tentatio recessit* » et, au demeurant, le miracle était complet en lui-même. Le second narrateur n'a fait que surcharger son récit, par une sorte de formalisme inconscient, d'un *signe* adventice.

Notons encore dans cet épisode l'importance caractéristique que prend la personne du saint. C'est plus qu'une simple nuance : dans la légende écrite par Jean Rigauld le saint dit, au moment de l'*insufflatio* : « *Accipe Spiritum Sanctum.* » Le *Liber Miraculorum* lui fait dire : « *Accipe Spiritum* » et le novice sent en lui « *sancti patris spiritum* ». Nous n'avons pas le désir d'ajouter un criterium à tant d'autres déjà employés à estimer le degré d'ancienneté des formes légendaires, mais il s'agit ici d'un fait auquel les plus élémentaire connaissance des piétés populaires fournit des preuves incessantes : la légende d'un saint, au cours de son évolution, élimine tout ce qui restreint ou assujettit l'individualité de ce saint, tend même à l'isoler de toute aide céleste immédiate. Saint Thomas établit une distinction théoriquement nécessaire :

« *Sancti quandoque faciunt miracula orando, quandoque ex potestate* » (*Quest. disput.*, I. *De potentia. Quest.* VI. art. IV). Dans la pratique hagiographique, il arrive que les miracles par la prière sont sensiblement moins nombreux (ou plus anciens) que les miracles *ex potestate*. Le mot de saint Antoine, dans les légendes primitives, « *Accipe Spiritum Sanctum* » est, sinon une prière, du moins un souhait exprimé dans une forme liturgique ; dans le texte plus récent, c'est un *acte*, et un acte pleinement personnel. Il s'agit du souffle du saint qui remplace dans la poitrine du jeune moine son souffle chargé de tentation. Ainsi se crée une nouvelle figure du saint, sensiblement plus individualisée et qui risque d'être beaucoup moins vraie.

P. Alphandéry.

Sully-Prudhomme. — **La vraie religion selon Pascal.** — Paris, Alcan, 1905. 1 vol. de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, de x-444 pages ; prix 7 fr. 50.

Le sous-titre : *Recherche de l'ordonnance purement logique de ses pensées relatives à la religion* détermine nettement la nature du travail entrepris par M. Sully-Prudhomme. Il n'a pas voulu faire une nouvelle édition des *Pensées* ni essayer de composer l'apologie du christianisme dont Pascal a préparé les éléments. « Nous avons examiné dans le présent ouvrage, dit-il, le résultat de cette poursuite (celle de la vérité religieuse) consigné dans l'ensemble de ses *Pensées* les plus saillantes ; nous les avons systématisées, en nous plaçant à l'unique point de vue de leurs relations logiques. Leur enchaînement nécessaire constitue un système arrêté, autonome, indépendant des dates diverses où elles ont été écrites, et soustrait aux grands écarts d'interprétation, tandis que la façon d'exposer ce système, de le présenter, a pu varier dans l'esprit de l'apologiste pour se plier le mieux possible aux prédispositions morales de ceux à qui s'adressait l'ouvrage. Mais quelle qu'en ait pu être la forme projetée, l'essence même n'en a pas été affectée. Celle-ci, nous pouvons l'entrevoir ; elle n'échappe pas à toute divination comme celle-là » (p. 354-355).

Ces paroles sont extraites du chapitre sur la méthode de Pascal, lequel n'est pour la plus grande partie que la réimpression d'un article publié en 1894 dans la *Revue de Paris* ; d'autres chapitres avaient paru

dans la *Revue des Deux Mondes* en 1890. De là des répétitions et — ce qui est plus fâcheux — un certain manque d'unité organique dans la composition générale du livre. On n'en éprouve pas moins une vraie jouissance à entendre une noble âme comme Sully-Prudhomme parler d'un grand esprit comme Pascal. Il ne faut pas, en effet, chercher ici une simple étude historique, toute objective, de ces *Pensées* dont le principal attrait provient justement de ce qu'elles ne sont pas enchaînées. M. Sully-Prudhomme discute avec Pascal, l'approuve ou le réfute, se demande ce qu'il aurait dit s'il avait vécu dans la Grèce antique ou s'il vivait de nos jours. Il se fait philosophe et même théologien, quoiqu'il semble encore partager l'ancienne idée que la théologie est un domaine « réservé » (p. 223), où le profane ne se risque pas sans enfreindre plus ou moins un tabou. Il disserte sur la grâce d'après saint Augustin et d'après saint Thomas ou plutôt — et c'est ici que nous constatons combien il est regrettable de considérer ces questions comme réservées aux théologiens officiels, qui ne les traitent pas toujours en elles-mêmes et pour elles-mêmes, mais au point de vue de l'Église, lequel n'est pas nécessairement celui de l'histoire — il disserte sur la grâce dans la doctrine de saint Augustin d'après une thèse de M. Roland-Gosselin à l'Institut catholique (janvier 1900) et dans la doctrine de saint Thomas d'après la « Petite Somme théologique de saint Thomas d'Aquin à l'usage des ecclésiastiques et des gens du monde », par l'abbé F. Lebrethon, déclarée fidèle par un bref de Pie IX.

M. Sully-Prudhomme est demeuré étranger à la vaste littérature historique et critique sur ces graves questions théologiques et philosophiques. Il ne semble pas non plus avoir connaissance de l'importance de la « foi du cœur » de Pascal dans la théologie et la philosophie religieuse moderne ni des travaux contemporains où l'on s'est efforcé de dégager la portée objective du « sens religieux » et la nature particulière de la « dialectique religieuse ». Nous ne lui en tiendrons pas rigueur. Ce qui nous intéresse, c'est d'entendre M. Sully-Prudhomme lui-même nous exposer ce qu'il pense de ces graves matières et, à dire vrai, il semble bien que ce soit justement le besoin de les traiter qui l'a déterminé à aborder cette étude des *Pensées* de Pascal sur la religion et ses relations avec la science.

La reconstitution de l'ordonnance logique des *Pensées* de Pascal comporte inévitablement une part d'arbitraire. Il n'est pas possible de discuter en détail celle que propose M. Sully-Prudhomme, à moins de reprendre son livre page par page. D'ailleurs les grandes lignes en sont claires ; il

n'y a de difficulté que si l'on prétend souder les anneaux les uns aux autres. Le point de départ du drame qui se déroule dans l'âme de Pascal, c'est l'impuissance de la raison humaine à expliquer le mystère de l'univers et la destinée de l'homme, tout le monde s'accorde à le reconnaître. Le point d'arrivée devait être la solution du problème de la destinée humaine fournie par la foi chrétienne dans son expression janséniste. Et, par une contradiction qui se retrouve chez les calvinistes comme chez les jansénistes, c'est la raison, déclarée en principe impuissante, qui doit cependant servir à démontrer que la foi seule peut donner à l'homme cette solution dont il ne saurait se passer pour conduire sa vie. M. Sully-Prudhomme me paraît ne pas s'être suffisamment préoccupé de replacer Pascal dans son milieu historique, pas plus du reste que la plupart de ceux qui l'ont étudié, parce qu'il faut pour cela être familiarisé avec l'histoire de la pensée religieuse au XVIe et au XVIIe siècle et avoir suivi le cours du grand mouvement augustinien qui a entraîné les esprits les plus religieux soit dans le protestantisme, soit dans le catholicisme. La grandeur et l'originalité de Pascal consistent en ceci que sa raison, plus exigeante que celle des autres, ne parvient pas à se contenter d'une façon définitive des preuves que ceux-ci font valoir tout comme lui à l'appui de la foi, car il n'y a guère dans celles que Pascal a notées que ce que l'on trouve également chez les théologiens calvinistes ou jansénistes. Ses connaissances en matière biblique ou en histoire ecclésiastique sont inférieures à celles de beaucoup de ses contemporains et de ses devanciers.

M. *S. P.* me paraît avoir raison quand il déclare que Pascal est tout le contraire d'un sceptique. Mais il me paraît aller trop loin quand il écrit : « Pascal nous paraît donc être un savant greffé sur un mystique au même titre que Pasteur et, comme lui, sachant maintenir séparé du domaine religieux le terrain scientifique, mais avec beaucoup moins de résignation, ou plutôt avec une résignation d'une autre espèce » (p. 362). Il n'y a pas doute dans l'âme de Pascal, mais jusqu'au bout il y a combat. Il a besoin de croire; il veut croire; il y a chez lui un exemple dramatique de l'action de la volonté dans la foi ; malgré tout, la raison ne parvient pas à se déclarer satisfaite et c'est pour cela que son apologie reste à l'état de *Pensées*.

M. *S. P.* met en relief à juste titre l'autorité accordée par Pascal aux intuitions du cœur. Il s'y complaît d'autant plus volontiers qu'il trouve dans cette conception une analogie avec une doctrine qui lui est chère à lui-même, celle de la valeur intuitive de l'émotion esthétique. La dé-

claration de Pascal sur les « raisons du cœur » est, en effet, capitale, mais il n'en a pas tiré tout le parti que beaucoup de philosophes religieux en ont tiré au XIXe siècle. Il ne faut pas le moderniser par trop. Quand M. S. P. fait rentrer comme un chaînon important dans l'ordonnance des *Pensées* l'intuition d'une religion spontanée (p. 96 et suiv.), je crois qu'il prête à Pascal une conception, contre laquelle celui-ci aurait vivement protesté. Il n'y a aucune trace d'une pareille conception dans ses écrits. M. *S. P.* le sent bien lui-même : « Pascal ne désavouerait-il pas ce que nous introduisons de conjectural dans notre interprétation de sa pensée? » dit-il p. 96. C'est une interprétation moderne, en effet, une traduction en une langue différente. Nous touchons ici sur le vif le danger de vouloir reconstituer l'ordonnance logique des *Pensées*.

Il me semble aussi que M. *S. P.* ne se résigne pas assez au jansénisme de Pascal. Partisan du libre arbitre, il a de la peine à comprendre que Pascal poussât la religion de la grâce jusqu'à faire bon marché du libre arbitre de l'homme déchu (p. 218 et suiv.). La question ne semble même pas avoir troublé celui-ci.

Par contre il a bien mis en lumière à quel point la critique historique fait défaut dans l'œuvre de Pascal. La plus grande partie de son apologétique a perdu toute valeur aujourd'hui, parce que les faits sur lesquels elle repose ont été reconnus inexacts. Ce qui reste, c'est le drame intime de la raison et de ce besoin de certitude morale, dont ceux qui ont vécu dans l'intimité de Pascal ne se résigneront plus désormais à faire le sacrifice.

Jean Réville.

A.-L.-M. Nicolas. — **Séyyèd Ali Mohammed, dit le Bâb**. Histoire. — Paris, Dujarric et Cie, 1 vol. in-12, 458 pp., de la collection *Les religions des peuples civilisés*, avec portrait.

Le Béyân arabe, le livre sacré du Bâbysme, de Séyyèd Ali Mohammed, dit le Bâb, traduit de l'arabe par A.-L.-M. Nicolas, premier interprète de la Légation de France en Perse. — Paris, E. Leroux, 1905, 1 vol., in-18, 235 pp. (de la *Bibliothèque orientale elzévirienne*).

Il n'y a pas cinquante-six ans que le Seyyid 'Ali-Mohammed est tombé sous les balles du peloton d'exécution, et déjà la grande figure du

réformateur persan est entrée dans l'histoire ; je n'en veux pour preuve que l'affirmation de M. Nicolas que les Bâbis actuels « ont complètement négligé ses œuvres qui sont tombées dans l'oubli le plus profond et le plus complet. » L'auteur de ce grand mouvement, qui agite encore les esprits en Perse et a même réussi à gagner quelques adeptes en Occident, qui a aujourd'hui un lieu public de réunion et de culte sur le sol russe, près de la frontière du Khorasan, à 'Achq-âbâd, a été complètement effacé par son disciple Béhâ ; c'est comme si saint Paul avait obscurci la figure de Jésus. Les sectateurs de Mîrzâ Yahya Çoubh-i Ezel, qui était pourtant dans la véritable tradition du maître, sont peu nombreux : le *béhaïsme* a triomphé. C'est donc le moment, pour l'historien, de dégager de l'obscurité des versions contradictoires le portrait moral du rénovateur de Chiraz et de mettre en lumière les dogmes de la nouvelle croyance. Aussi les deux volumes publiés récemment par M. *N.* viennent-ils à propos nous donner un supplément d'informations que l'auteur, habitant ordinairement la capitale de la Perse et connaissant parfaitement le pays et ses habitants, a pu obtenir de la tradition orale, destinée à compléter et parfois à corriger la tradition livresque, et tirer de renseignements puisés aux sources mêmes (manuscrits bâbis de sa bibliothèque).

La première partie (pp. 75-188) du premier de ces deux ouvrages est entièrement consacrée à un exposé de l'Islâm chi'ite ou Islâm persan (c'est, comme l'on sait, la doctrine des Esna-'achériyyé, religion officielle depuis la conquête du pays par les Çafawides). Cet exposé est divisé en trois sections : 1° le Qorân, 'Alî successeur de Mohammed au titre temporel ; 2° les *hadis*, 'Alî associé dans la manifestation prophétique de Mohammed auquel il succède comme *imâm* ; 3° l'imâm Mahdî, le chi'isme actuel. Ce résumé est utile pour le lecteur qui ignore tout de l'histoire musulmane, ou pour celui qui n'a que de faibles clartés sur cette matière ou qui a puisé son érudition dans des ouvrages vieillis ; il apprendra peu de chose à l'orientaliste, ou provoquera son étonnement en voyant annoncé en caractères gras (p. 113) que « la Perse, prenant violemment parti pour 'Alî tombé à Koûfa sous le poignard[1] d'un assassin, creusera de plus en plus le fossé désormais infranchissable qui la sépare des sonnites. » A résumer aussi brièvement l'histoire de l'Iran islamisé, on risque d'introduire des notions inexactes dans l'esprit du lecteur. C'est en groupant certaines sectes chi'ites

1) En réalité c'est un sabre.

qu'Abou-Moslem forma, dans le Khorasan, l'armée qui alla, sur les bords du grand Zâb, faire triompher la *da'wa* des Abbassides; mais, au moyen-âge, la Perse n'a jamais été entièrement chi'ite, ses gouvernants étant la plupart de race turque, par conséquent sunnites de rit; la plus grande partie de ses littérateurs (en dehors des poètes) qui, comme on le sait, écrivirent en arabe, étaient sunnites et généralement châfé'ites. Néanmoins, comme, sauf un petit nombre de savants, on n'est pas fort au courant en Europe des détails des doctrines et des légendes populaires qui forment la base de l'édifice de la religion actuelle de l'Iran, le résumé qu'on nous en donne offre le grand avantage de bien éclairer le fond du tableau. En outre, les renseignements que cette première partie fournit sur l'état d'esprit des Persans, leur manière de comprendre la religion musulmane, l'ignorance de certains prédicateurs, jointe à une faconde ridicule (p. 161), sont fort intéressants et même parfois particulièrement divertissants. L'anecdote relative au Persan qui paraît fort surpris quand l'auteur lui conseille d'élever un lièvre en cage pendant un an, pour vérifier si Hippocrate a dit vrai en alléguant que cet animal est une année mâle et l'autre année femelle, celle de la brique qui se transforme toute seule en souris (p. 79), celle du vieux médecin qui croit à la conversion au chi'isme du Sultan de Constantinople (p. 92), celle du pieux chi'ite qui maudit 'Omar parce que son allumette ne prend pas feu (p. 136), la légende d''Omar changé en chienne et celle de l'arbre de Qazwin qui transpire du sang (p. 159), l'historiette du courtier qui héberge une bande de derviches dans l'espoir de les voir accomplir un prodige (p. 163), forment une illustration bien vivante des superstitions populaires qui, dans l'âme simple de ces populations, viennent se glisser sous l'islamisme officiel.

L'entrée en scène du Bâb a lieu vers le milieu du volume. Dans cette atmosphère que respirent ces gens crédules, tout prêts à voir apparaître le Mahdi, le douzième imâm disparu dont le retour annoncera la fin du monde, pour ces esprits formés par leur éducation aux discussions théologiques et philosophiques tels qu'il en existait en Europe au moyen âge — il en existe toujours parmi nous, seulement ce genre de logomachie a cessé de plaire, on préfère employer son talent à agiter d'autres questions bien plus lucratives — l'apparition d'un novateur devait avoir le plus grand succès. Et comment en aurait-il été autrement? Il se donnait pour la manifestation de Dieu dans sa personne, et produisait un livre destiné à abolir et à remplacer le Qorân; ce sont des faits que les arguments ne peuvent rétorquer, on le vit bien à l'épreuve; en de

pareilles occurrences, il faut croire à la nouvelle révélation, ou l'interrompre par des moyens violents. On voit successivement le jeune Séyyid 'Ali-Mohammed initié par son oncle maternel à la pratique du commerce de mercerie qu'avait exercé, dans la patrie de Sa'dî et de Hâfizh, son père défunt, envoyé par lui à Bender-Bouchire pour les besoins de son négoce, y rédigeant son premier ouvrage tout empreint de l'effusion et de la piété islamiques et y poursuivant la pratique de certaines macérations qui sont la règle adoptée par plusieurs ordres religieux musulmans ; les non-croyants prétendent même qu'il s'exposait, la tête nue, pendant de longues heures, aux rayons brûlants du soleil, de sorte qu'il devint fou. Il fit ensuite le pèlerinage de Kerbéla, s'y livra à de profondes méditations, y fit la connaissance du Séyyid Kâzhim de Recht, la grande autorité de la secte des Chéïkhis, devint son élève et rentra à Chîraz, pendant que son maître mourait près de la tombe de Hoséïn en prédisant, dit-on, l'avènement de la nouvelle doctrine (1259 hég. = 1843-44).

On le voit commencer en 1260 (1844) ses prédications dans la mosquée des Forgerons, retrouver Molla Hoséïn de Bouchroûyè, élève préféré du Séyyid Kâzhim, qui reconnaît en lui l'être miraculeux annoncé par les précurseurs (les Chéïkhis), partir en pèlerinage pour la Mecque par Mascate, et à son retour se déclarer « le miroir du souffle de Dieu ». Puis vient le détail de la persécution et du martyre : la conversion du séyyid Yahyâ Dârâbî envoyé par Mohammed-Châh pour faire une enquête sur l'agitation qui se produisait dans le peuple du Fârs, le départ du Bâb de Chiraz, dont il était chassé, ainsi que toute la population, par une épidémie de choléra, son envoi sous escorte à Téhéran, son emprisonnement à Mâkou où il maîtrise par la douceur un cheval fougueux, la conversion de la belle Qourrèt-el-'Aïn à Qazwîn, l'assassinat de Mohammed Taqî dans la mosquée (qui donc avait soudoyé les assassins?), le *concile* (c'est tout au plus un conciliabule) de Bédecht qui organise des pèlerinages à la forteresse où est enfermé le Bâb, la proclamation de la manifestation de Dieu dans la personne d''Ali-Mohammed, la scène préparée par Qourrèt-el-'Aïn pour annoncer la nouvelle loi, l'insurrection du Mazandéran, celle de Zendjan, l'exécution du Bâb, la manière dont son corps fut enterré par les soins de ses partisans (contrairement à ce qu'on avait dit jusqu'ici) et dont il fut plus tard transporté ailleurs sur l'ordre donné d'Andrinople par Béhâ et finalement, dit-on, enterré au pied du mont Carmel, les troubles de Yezd et l'insurection de Nêïriz, l'attentat contre Nâsir (et non Nasr) eddîn-Châh,

suivi d'exécution de Bâbis en grand nombre. Tout cela forme un récit très mouvementé d'une histoire palpitante et vraiment attachante.

Un reproche qu'on pourrait faire à l'auteur, c'est de n'avoir pas tenu suffisamment compte des travaux de ses devanciers, et je voudrais qu'on rendît mieux justice aux initiateurs, qui se débattaient au milieu de difficultés bien aplanies depuis longtemps. A ce point de vue, je ne puis que déplorer les termes dans lesquels est rédigée la note 145, p. 199. Quels que soient les grands défauts du comte de Gobineau, esprit généralisateur à outrance, imbu d'idées fausses sur la supériorité de certaines races, et qui semble n'avoir trouvé d'admirateurs qu'en Allemagne et encore tout récemment, il a eu le mérite, lui qui n'était à aucun degré orientaliste, de fournir à l'Europe savante, dans son livre sur *les Religions et les philosophies de l'Asie centrale* (titre inexact, il n'y est question que de la Perse moderne), un exposé du mouvement des idées philosophiques dans l'Iran que l'on n'avait point avant lui, les sources indigènes étant difficilement accessibles et les livres imprimés de ce genre fort rares alors dans les bibliothèques des Universités. N'étant pas orientaliste, il s'est fait aider par des indigènes; étant diplomate, il s'est attribué le travail auquel d'autres avaient collaboré; tout cela est fort naturel, et il est bien difficile de le lui imputer à crime. Depuis lors, ses travaux ont été dépassés et ne forment plus qu'un jalon déjà lointain sur la route du progrès de nos connaissances. L'ouvrage en question ne peut être considéré « comme une traduction fort brillante, mais quelquefois fautive du *Nasikh et-Tevarikh* ». Il y a, en effet, de plus, les vues personnelles de Gobineau, ses jugements sur les dessous du caractère persan, qui sont ceux d'un penseur et d'un critique. Son étude du *Kitmân*, son chapitre sur le caractère moral et religieux des Asiatiques ne sont traduits d'aucun ouvrage persan, et pour cause.

Le Bâb savait-il l'arabe? Il le savait, et ses écrits le prouvent surabondamment. Mais les Bâbis prétendent qu'il ne le savait pas, et que s'il a écrit cette langue d'une façon admirable, c'est que Dieu parlait par sa bouche. Alors le Bâbisme n'est pas une nouvelle religion, mais une réforme de l'islamisme; étroitement inféodé à cette dernière croyance, il a pu en modifier certains dogmes, certains rites, certaines constitutions sociales, il n'a pas pu se débarrasser de sa langue. Pourquoi Dieu ne parlait-il pas à 'Ali-Mohammed, je ne dirai pas en zend que le jeune Chirazien ignorait profondément, mais en persan? On aura beau faire, l'arabe est la langue de Mohammed et ceux qui s'en servent ne sont que des plagiaires du prophète de la Mecque. Pour ce qui est de

la science du Bâb en arabe, « il faut admettre la réalité d'un phénomène dont les causes profondes nous échappent » ; cette explication, satisfaisante pour un Bâbi, paraîtra quelque peu insuffisante aux lecteurs de la *Revue*. Ce qu'il faut admettre, c'est que le Bâb s'était assimilé parfaitement le style coranique ; c'est que les Persans sont d'habiles plagiaires (il n'y a qu'à se souvenir des falsifications et des fabrications de *hadîth* du Prophète, et de la fameuse sourate *en-Noûrëin*[1] ajoutée par eux au Qorân), et, à ce propos, il y aurait lieu de se demander si les rédacteurs obscurs de l'Avesta, à l'époque où les rois Arsacides essayaient d'implanter le théâtre grec sur le sol iranien, n'ont pas possédé suffisamment la langue et le style d'anciens textes en langue zende pour les multiplier par voie de pastiche et en faire ce qui a été plus tard les vingt-un *nosks* du livre sacré des Parsis ? Je sais bien que les philologues ne sont point actuellement de cette opinion et qu'ils en donnent des raisons tirées de l'histoire de la langue perse dans les inscriptions des Achéménides ; mais pourtant?

La transcription *Sahab ez-Zéman*, p. 153 (qui devrait être *sâhab* pour *sâheb* = *sâhib*) est une nouvelle preuve de la prédilection des Persans pour la voyelle *a* par laquelle il y a chez eux une tendance à remplacer les autres voyelles brèves (*tavân* = *tuvân*, *gamân* = *gumân*, etc.). En général, dans le livre de M. Nicolas, le *ghaïn* est représenté par un *q*, et le *qâf* par *gh* (= *r* fortement grasseyé, c'est-à-dire prononcé dans la gorge et non avec la vibration du bout de la langue) ; c'est conforme à la prononciation actuelle des mots arabes par les Persans, qui peuvent l'avoir tirée du ou des dialectes parlés par les conquérants arabes, cette substitution d'une articulation à l'autre ayant été constatée dans certains parlers du Sahara algérien ; mais cela peut induire en erreur le lecteur qui n'est pas au courant de cette particularité. Ainsi *Kechf oul-Qoumméh*, p. 122 (= quoumméh, p. 155) correspond à *Kechf oul-ghoummé* ; *qèibet*, p. 152, est *ghaïbèt*. En revanche je ne m'explique pas très bien la transcription « la Meqqe » (p. 198 et *passim*) de « Mekka » ; quand on écrit « la Mecque », on fait usage d'une vieille transcription, tout à fait dans le génie de l'orthographe française, comme *grecque* ; de même *qooucer* (p. 233) = Kauther.

Il y a, p. 135, une tentative de définition du *véli* et du *vélâyet*, termes dont on sait l'usage qu'en ont fait les Chi'ites et l'importance qu'ils ont pour leur dogmatique ; il s'y est introduit quelque peu de confusion,

1) *Dabistân*, p. 230 ; cf. Garcin de Tassy, *Chapitre inconnu du Coran*, J. As. 1842, et observations de Mirza Kazembeg, *J. As.*, 1843.

mais ce n'est pas la faute de l'auteur, c'est plutôt celle de ses interlocuteurs persans. Le *véli* est autre chose qu'un *nébi* : le second est le porte-parole de la divinité (au point de vue musulman bien entendu, tiré du judaïsme, non à celui du *nâbi* primitif, προφήτης « prédiseur d'avenir »), tandis que le *véli*, le *saint*, pénètre par intuition dans les secrets les plus mystérieux de l'Être suprême et est l'organe de l'interprétation mystique et allégorique du texte littéral livré à la publicité par le *nébi*.

On voit, p. 139, que les Persans croient que le mot turc *pacha* est l'abréviation de *pâdichâh*, que les Turcs ont appelé *par dérision* imams les fonctionnaires chargés de la garde des mosquées et de la célébration des prières; aussi se sont-ils bien vengés, et ont-ils donné le nom de *sultan* « au plus humble des sous-officiers » et celui de *khan* aux fonctionnaires civils. Pour ne pas dérouter le lecteur européen, il aurait fallu lui expliquer que ces braves gens sont tout à fait dans leur tort, que le titre de *sultan* (capitaine et non sous-officier) était déjà en usage avec ce sens dans les tribus turcomanes des Qyzylbach, que *khan* est un titre qui désigne les chefs de tribu, ce qui n'a rien de déshonorant pour les fonctionnaires civils revêtus de ce titre plutôt militaire, etc. A signaler aussi un arrêt brusque des notes, à la p. 113; celles-ci, très nombreuses au début, deviennent plus clairsemées ensuite; le malheur est que nous n'avons pas la fin de la note 111, qui devait énumérer les huit femmes du khalife 'Othmân, et qui n'en nomme que deux. Nous croyons savoir que cette interruption inattendue provient d'une divergence de vues entre l'auteur et le correcteur bénévole qui s'était chargé de revoir les épreuves.

Passons au second ouvrage, la traduction du *Béyân* arabe. Dans un avant-propos, le traducteur défend le Bâb contre trois accusations portées contre lui en Europe, à savoir : 1° qu'il est soûfi, 2° qu'il prêche l'incarnation, 3° qu'il interdit l'étude des sciences. Cette discussion est très intéressante. Le mot *soûfi*, par la suite des siècles, a pris plusieurs significations; ne retenons ici que celle de philosophe panthéiste. M. Nicolas démontre par des textes, ou plutôt les textes cités par lui démontrent que le Bâb n'admet pas l'unité d'existence entre le Créateur et l'être créé; l'essence de Dieu rayonne sur les existences, c'est-à-dire sur les êtres (p. 11); l'essence ne se conjugue avec rien (*ibid.*); les autres explications ne sont qu'*association* absolue. Est-ce que « association » traduirait le mot *chirk* « polythéisme »? On le dirait; mais comme on ne nous fournit pas le texte, suspendons notre jugement. Pour le second

chapitre de cette introduction, on pourrait croire à une certaine confusion entre l'incarnation telle que l'entendent les chrétiens (en arabe *tadjsim*) et celle qu'admettent les Chi'ites outrés (en arabe *huloûl*, proprement « descente »). La première idée, qui donne la nausée aux Persans (p. 20), ne peut pénétrer dans leur cerveau, pourvu qu'ils ne soient pas atteints d'aliénation mentale (p. 19) ; on peut en dire autant de tous les musulmans, depuis l'île de Java et la province chinoise du Yun-Nan jusqu'aux bords du Niger ; c'est donc très général. Mais il ne s'agit pas de cela, la question est tout autre ; et il est bien certain que les chi'ites outrés (*ghoulât*), Persans pour la plupart, ont parfaitement admis le *huloûl* (descente, incarnation *dans un corps adulte*) de la Divinité dans des personnages tels qu'Ali, fils d'Abou-Tâlib.

Or, il semble bien, contrairement à la thèse de M. *N.*, qui, croyons-nous, parait reposer sur une confusion de mots, que le Bâb admet la descente (*huloûl*) de Dieu dans sa personne à lui Bâb, car il dit : « Il est impossible de contempler l'essence de Dieu ; cette expression veut dire la contemplation de Celui qui est manifesté dans la manifestation et en qui on ne peut voir que Dieu (p. 21) » : c'est comme quand on place un miroir en face du soleil, on y voit le reflet du soleil. Cette manifestation, qui est indiscutable, est un reflet : le Bâb est le *reflet* de l'essence divine. Cette idée n'est séparée du *huloûl* des chi'ites outrés que par une nuance imperceptible. On le voit mieux encore un peu plus loin (p. 31) : « De même que l'imam est le miroir de Dieu et qu'en lui on ne peut voir que Dieu, Dieu n'*a mis aucune différence* entre Dieu et lui, si ce n'est dans le degré d'adoration ». Quant à l'interdiction de l'étude des sciences (les sciences coraniques et leurs dérivés), la discussion qui y a trait n'a qu'un intérêt historique du moment que Béhâ a proclamé franchement qu'il était bien d'étudier les sciences et les arts, pourvu qu'ils contribuent au bonheur de l'humanité.

Il est inutile d'analyser le contenu du *Béyân* arabe ; pour les règles de conduite morale, pour les rites de la nouvelle religion, pour l'organisation de la société future, où tout le monde sera bon et sain, il ne nous apprend rien de nouveau, car tout cela est déjà dans la traduction du *Livre des Préceptes* par Gobineau. Les deux textes ne diffèrent pas dans l'ensemble : c'est sur des points de détail, dans les prescriptions qu'ils offrent des différences sensibles. Rechercher celles-ci nous entraînerait au delà des limites d'un article de critique. Notons cependant en courant un certain nombre de difficultés sur lesquelles on aurait souhaité plus d'éclaircissements. Par exemple (p. 10), on voit figurer les

« oulémas Echraqiins et méchchahiins et Sadrayins et Elahyins ». Les deux derniers noms sont expliqués en note : ce sont les partisans de Molla Çadrâ et ceux de Hékim Ilâhi ; mais les deux premiers? Le lecteur français sera quelque peu dérouté, s'il ne sait pas très bien l'arabe, et s'il ignore que les *ichrâqis* sont les adeptes de la philosophie illuminative et les *mechchâ'ïn*, tout simplement les péripatéticiens. — P. 46, Esna Achéri n'est pas traduit, mais il l'est à la page 95, note 1 : « les Chi'ites ». Ce n'est exact que pour le chi'isme dominant actuellement en Perse. — P. 55 : rasséréré, lire rasséréné. — P. 65., ayaqils, lisez *haykil*, « talismans ». — P. 80, « gens de pudeur (les imams) » ; le texte a probablement *ahl el-'içma* ; on sait que les chi'ites disent de leurs imams qu'ils sont *ma'çoûm* « impeccables » ; *'içma* est l'impeccabilité. — P. 87, dans le passage du Qorân cité, il n'y a que la première phrase qui se retrouve dans Qor., III, 115. — P. 103 : « Je t'ai créé le spectacle de mon être même. » Le mot traduit par *spectacle* est *mazhar*, ainsi que le démontre la note 1 de la page 104 ; le sens de ce mot est « lieu de la manifestation ». — P. 147, « les choses qui sont semblables ». Le texte doit avoir *bilâ mithl* : c'est un terme de droit musulman qui signifie « les choses non fongibles ». — P. 158 : « Que ses versets ne dépassent pas le nombre de *Moustaqas* ». Ce mot, qui n'est pas expliqué, doit désigner un nombre calculé suivant la valeur numérique des lettres ; c'est 660, si la dernière lettre est un *sîn*, ou 690 si elle est un *çâd*. — P. 229 : *allahou éghma* est une faute d'impression pour *éghna*, ainsi que le montre la traduction : « Dieu n'a besoin d'aucune chose ».

Cl. Huart.

Beha-ullah. — **Les préceptes du Béhaïsme, les ornements, les paroles du Paradis, les splendeurs, les révélations,** précédés d'une lettre au sultan de Constantinople, traduit du persan par H. Dreyfus et Mirza Habib-ullah Chirazi. — Paris, E. Leroux, 1906 (dans la *Bibliothèque orientale elzévirienne*), 1 vol. in-18, x-73 pp.

Voilà un titre alléchant : la préface l'est plus encore. Enfin! nous allons donc savoir en quoi consiste cette doctrine du béhaïsme, destinée à révolutionner le monde de la pensée religieuse, « à conduire les sociétés vers la paix », à répandre la fraternité dans le monde, bien plus

sûrement que par la voie du christianisme ou par la formule trinitaire de la République. Nous allons entendre résonner à nos oreilles ces poésies en prose que les auteurs ont eu la bonne fortune d'entendre chanter le plus souvent dans les meetings (béhâïs) de l'Inde (y compris Rangoon). Nous allons, une fois de plus, contempler l'essence divine dans le miroir où elle se manifeste, dans les paroles de Béhâ lui-même, prononcées ou plutôt rédigées pendant qu'il était interné à Saint-Jean d'Acre, postérieurement à l'année 1868. Éblouis par cette clarté nouvelle, peut-être allons-nous sentir la révélation pénétrer dans notre âme et les lumières de la vérité éternelle nous convaincre que le successeur de Bâb est bien le prophète dont la venue est annoncée pour la fin des temps. Mais examinons d'abord ce petit volume.

La *Lettre au sultan Abdul Aziz*, écrite par Béhâ après son arrivée à Saint-Jean-d'Acre, ressemble étonnamment aux nombreuses publications politiques des adeptes de la Jeune-Turquie à l'adresse du sultan Abd-ul-Hamid II ; seulement Béhâ a un avantage sur ceux-ci, c'est que la Divinité parle par sa bouche. Et il faut voir comment cet irascible Jupiter gourmande le pauvre souverain coupable de ne pas croire à la grande Manifestation ! Mais si on la dégage de toute cette fantasmagorie théologique, son argumentation est bonne, car il est triste de penser que les pauvres exilés qui avaient suivi Béhâ à Bagdad, à Constantinople et à Andrinople, avec leurs familles dans lesquelles se trouvaient des enfants en bas âge, ont dû repartir de cette dernière ville, à la suite d'incidents bien connus sur lesquels la Manifestation garde le silence le plus complet, pour aller sous bonne garde dans un petit port de la côte syrienne. A leur arrivée, ils furent enfermés dans une caserne, où ils ne purent se procurer de l'eau ; voilà une administration qui manque à ses devoirs les plus élémentaires. Aussi le Sultan sera bien puni de l'incurie de ses subordonnés : déjà un incendie a détruit presque toute la ville ; mais bientôt le souverain lui-même, malgré son faste et sa pompe, descendra au tombeau comme les acteurs de Guignol rentrent dans la boîte du montreur, une fois la représentation achevée.

Les *Ornements* (Tarâzât, proprement les broderies en bordure du vêtement) sont au nombre de six ; ce sont des ornements moraux, la connaissance de soi-même, la cordialité dans les relations avec les autres peuples, le bon caractère, l'honnêteté, le respect des situations sociales, la science. Ces commandements sont excellents ; mais dans les détails il se glisse de touchantes naïvetés. C'est ainsi qu'arrivé à l'âge de raison,

l'homme a droit à la richesse, qui est louable si elle est acquise par l'industrie ou le commerce ; pourquoi l'agriculture est-elle exclue? Serait-ce qu'en Perse les agriculteurs ne deviennent jamais riches ? La bonté à l'égard des peuples étrangers est une recommandation utile à l'adresse de ses compatriotes fanatiques. La gloire et la grandeur du monde dépendent uniquement du bon caractère, ce qui est peu croyable ; mais il faut se demander si le terme persan correspondant a été bien traduit. Le peuple de Béhâ doit éviter la collusion, récompenser les savants, renoncer à la médisance. Les journaux sont considérés comme le grand véhicule de la diffusion des idées scientifiques, mais voyez ce qu'on exige des journalistes : « Ils devraient de leur mieux pousser leurs recherches sur toutes les questions, afin d'arriver d'abord à connaître la vérité, et *de n'écrire qu'ensuite* » (p. 34). Je doute fort que le journalisme laisse s'implanter en Occident une religion qui exige un tel effort de la part de ses adeptes.

Dans les *Paroles du Paradis*, on célèbre la crainte de Dieu, l'observation de la religion (en général), la bienfaisance, l'humilité, la justice (« si tu veux être juste, choisis pour autrui ce que tu choisirais pour toi-même », Béhâ n'est pas tout à fait l'inventeur de cette formule) ; on impute à Mohammed-Châh, père et prédécesseur de Nâçir-oud-dîn, deux mauvaises actions, l'expulsion de Chirâz du Bâb et l'assassinat du grand-vizir Qâïm-Méqâm ; on exalte la raison, guide de l'être de poussière qu'est l'homme, la solidarité (!) ; « la gloire s'acquiert par la science, les actes, le caractère et le savoir (différent de la science?), non par la patrie qu'on habite ou la position qu'on occupe » : donc universalité de la nouvelle révélation et égalité de ses adhérents entre eux. L'éducation commence par l'enseignement religieux, qui est la base de la morale. La paix universelle est le seul moyen de remédier aux maux causés par l'artillerie, « instrument infernal ». Son explication du phénomène de l'éclair (p. 48) indique des notions peu avancées en physique. La charité, sans être nommée, est préconisée, l'ascétisme réprouvé.

Les *Splendeurs* (*Echrâqât* : plutôt « illuminations ») consistent en ceci : honorer la religion, pratiquer la paix universelle, observer la loi, les bonnes actions et les bonnes mœurs (cela rappelle beaucoup la trinité morale du parsisme), choisir des fonctionnaires capables, proclamer l'union et l'harmonie entre les hommes, veiller à l'éducation des enfants, ne pas se disputer pour des motifs religieux. Les *Révélations* (*Tadjalliât*) sont la connaissance de Dieu, la fermeté dans son amour, la science et les arts, la proclamation de la divinité et de la souveraineté

(*olouhiyat vè rob'oubiyat*) dans la personne de Béhâ, annoncé par le Précurseur, qui est le Bâb lui-même.

Tout cela est fort beau, et fait partie de la morale universelle; point n'est besoin de croire, pour pratiquer ces vertus, que Béhâ est le reflet de la splendeur de l'Être inaccessible; mais si cette croyance peut ramener au bien une foule d'Asiatiques corrompus et dissolus, comme cela a eu lieu effectivement en Perse, au dire de témoins bien informés, tant mieux! Dans tous les cas, nous devons savoir gré à M. Dreyfus et à son guide dans les arcanes de la phraséologie béhâïe, c'est-à-dire Mirza Habib-ullah de Chiraz, d'avoir mis à la portée du public français des élucubrations curieuses et intéressantes. Nous remercierons aussi l'auteur de la préface des termes bienveillants dans lesquels il cite une précédente étude consacrée à ses travaux.

Quelques remarques de détail ne seront pas inutiles. P. 10, Chah Sultan Sélim est expliqué en note de la manière suivante : « Guignol persan où se meuvent des marionnettes en bois, analogue au *Karagueuz* turc. » Châh Sélim est le nom donné, à Téhéran, à Chirâz et à Tébriz à un théâtre de marionnettes en bois qui n'a plus de représentations aujourd'hui, le dernier impresario étant mort en 1904. Le *Karagueuz* turc ne se compose pas de marionnettes en bois, mais d'ombres chinoises transparentes et coloriées vues derrière un rideau blanc suspendu à une ficelle dans l'angle d'un café; on l'appelle, en Perse, Kétchél Pehlévan (le lutteur chauve), ou *Pendj* (de l'anglais *Punch* = Polichinelle, et parce qu'il se composerait de cinq personnages; en réalité il y en a six). C'est par abus et par analogie, faute d'une expression meilleure, que l'on a appelé aussi *Karagueuz* le théâtre de Guignol, introduit récemment par des montreurs européens à Constantinople. Voir au surplus A. Thalasso, *le Théâtre persan*, dans la *Revue théâtrale*, numéro de juillet 1905. — P. 15. Spectacle immortel, en note : « la manifestation de Dieu. » C'est donc *mazhar* qui est traduit par spectacle; lisez : « lieu de la manifestation. » — P. 27. « Que Touba soit sur celui... » Toûbâ est bien, comme l'indique la note, le nom d'un arbre du paradis, mais ce n'est pas de cela qu'il est question ici; Béhâ a emprunté à l'arabe la formule bien connue : *toûbâ laka* « que cela soit bon pour toi! » — P. 47. La Parole a été décrétée avec deux langages, en note : « Le langage matériel et le langage spirituel (?). » Je crois que l'auteur veut parler de l'arabe et du persan, langues dans lesquelles ont été révélés les deux *Béyâns*. — P. 55. L'observation de la Loi, en note : « la loi laïque ». J'ignore le mot employé dans le texte, puisqu'on ne nous le fournit pas,

mais je ferai observer qu'il est ici question de la loi religieuse ou canonique, les lois laïques, en droit musulman, rentrant dans le domaine de l'*ourf* (*lex principis*, arbitraire politique et administratif).

Cl. Huart.

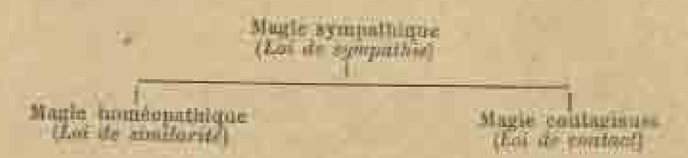
J. G. Frazer. — **Lectures on the early history of the Kingship.** 1 vol. 8° de 309 pages. — Londres, Macmillan, 1905. Prix : 8 sh. 6 d.

Ce livre est destiné probablement à un public un peu différent de celui qui comprend l'intérêt et peut suivre les développements du célèbre *Golden Bough*, dont la troisième édition (la 2e est de 1900) est annoncée : car c'est une seule institution, la royauté, qui s'y trouve étudiée mais avec assez de faits à l'appui et avec assez d'idées générales comme bases pour que ce travail vaille d'être publié sous forme d'un volume spécial. De plus, l'allure de l'exposition diffère de celle du *Golden Bough* ; celui-ci est un traité didactique, au lieu que le présent volume est un recueil de leçons auxquelles M. Frazer a laissé leur forme première, parlée, c'est-à-dire souple et vivante.

Suivant la méthode anglaise illustrée aussi par Sidney Hartland (*The Legend of Perseus*), le point de départ est un fait particulier dont les divers éléments sont successivement analysés en détail et expliqués à l'aide de rapprochements. Ce point de départ, les lecteurs du *Golden Bough* s'en doutent, est le Prêtre de Nêmi, Roi des Bois. Et c'est à son propos que M. Frazer montre comment chez les demi-civilisés modernes et anciens le roi, le chef, est un personnage à fonctions d'abord magiques et religieuses.

M. Frazer continue à nettement distinguer la magie de la religion et même à les opposer. Son point de vue actuel diffère cependant dans le détail de celui qu'il exposa dans la 2e édition du *Golden Bough*, et la Leçon II est un exposé rapide de ses opinions présentes. Il reconnaît deux grands principes de la magie, le principe de similarité qui s'exprime par la magie *homéopathique* (mot proposé par Yrjö Hirn et que M. Frazer préfère maintenant à ceux qu'il avait adoptés d'abord de magie *imitative* ou *mimétique*) et le principe de *contact* qui s'exprime par la magie *contagieuse*. Ces deux principes sont, comme l'avait noté E. B. Tylor, deux fausses applications de l'association des idées, l'un étant

fondé sur l'association par similarité et l'autre sur l'association par contiguïté (p. 38-39). Unies et combinées, la magie homéopathique et la magie contagieuse constituent la magie *sympathique*; ce qui s'exprime par le schéma suivant (p. 40).



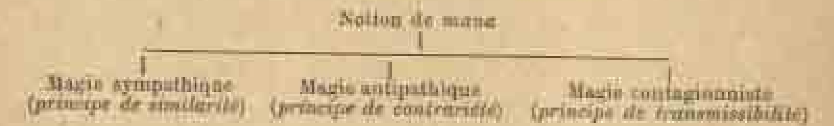
Puis M. Frazer donne des exemples typiques de l'application de l'une et de l'autre lois.

Une observation déjà s'impose. Il est certain que le principe du contact avait été beaucoup trop dédaigné jusqu'à ce jour dans l'étude des systèmes magico-religieux. Je ne sais à qui, de M. Frazer ou de M. Crawley, on doit attribuer la priorité des recherches dans cette direction; en tout cas la première monographie approfondie et étendue concernant le principe du contact est le *Mystic Rose* de M. Crawley dont la portée théorique a été mise en lumière ici (cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, 1903, fasc. 1) mais n'a pas été généralement reconnue à cause des défauts de composition de l'ouvrage. En recherchant aux faits cités par M. Crawley des parallèles à Madagascar, j'ai été conduit à reconnaître la grande importance du principe que j'ai nommé *contagionniste* et pour lequel les Malgaches ont ont un mot spécial, celui de *tohina* (cf. mon *Tabou et Totémisme à Madagascar*, Index, *s. v.*). Or ce mot désigne en effet une contagion, et non pas seulement un contact; il y a aussi contagion à distance. C'est ce qu'est également obligé de reconnaître M. Frazer qui consacre plusieurs pages (pp. 57-61) à l'étude de la notion de télépathie chez les demi-civilisés. Il montre ainsi, sans peut-être s'en apercevoir, que sa terminologie est inexacte, en partie; car on ne saurait dire que toute la magie *contagieuse* (ou plutôt *contagionniste*) est fondée sur la loi de contact (ni même sur l'association par contiguïté) et y faire en même temps rentrer le principe télépathique. M. Crawley était beaucoup plus exact lorsqu'il parlait du principe de la *transmissibilité des qualités*, principe qui peut se subdiviser en plusieurs principes secondaires (contact réel, contact supposé, à distance, choc en retour, etc.). Ainsi le nom donné par M. Frazer à sa deuxième forme de la magie est trop limitatif.

Mais la magie sympathique (en laissant à ces deux mots le sens que

leur donne M. Frazer) ne présente-t-elle que deux aspects? Certes non. Aussi fréquente que la croyance à l'action du semblable sur le semblable, que M. Frazer nomme magie *homéopathique*, est la croyance à l'action du contraire sur le contraire que par analogie on peut nommer magie *énantiopathique*. Peut-être même à la *magie sympathique* serait-on en droit d'opposer une *magie antipathique*, lesquelles ne sauraient être identifiées l'une à l'autre. Qui voudrait trouver un grand nombre de cas de magie *antipathique* n'aurait qu'à consulter à ce point de vue les livres mêmes de M. Frazer. En tout cas c'est trois principes (de similarité, de contiguité et de contrariété) qu'il faut distinguer et non pas seulement deux. Je les ai trouvés tous trois à l'état actif à Madagascar (cf. *loc. cit.*, index, s. v. *contraire*) et ils agissent combinés entre eux dans tous les systèmes magico-religieux. D'ailleurs il serait possible en cherchant dans cette même direction de définir d'autres principes, par exemple celui qui fonde la croyance à l'action de la parole sur l'acte.

Reste à savoir quelle serait la portée scientifique de semblables définitions. En fait, MM. Mauss et Hubert ont raison lorsqu'ils disent dans leur *Esquisse d'une théorie générale de la Magie* (1904) que ces trois représentations sont trois faces d'une même notion. Toutes les fois en effet qu'on pousse assez loin l'analyse du fonctionnement d'un système magico-religieux quelconque, on trouve comme résidu défiant toute dissociation en éléments plus simples l'idée de *puissance*, c'est-à-dire de *mana*, pour employer le terme technique. Ainsi à Madagascar on trouve le *hasina*, chez les Algonquins le *manitou*, chez les Iroquois l'*arenda*, chez les Australiens centraux le *churinga*, etc. Ici encore le schéma de M. Frazer aurait donc à être complété. Il deviendrait :



Quant à la place qui revient à l'idée de *mana* dans la religion, au sens que donne à ce mot M. Frazer, je n'ai pas à en parler ici puisque M. Frazer ne traite que de la magie. On conçoit qu'elle est importante.

Cependant les représentations se traduisent en actes. Et voici le second schéma de M. Frazer (p. 54).



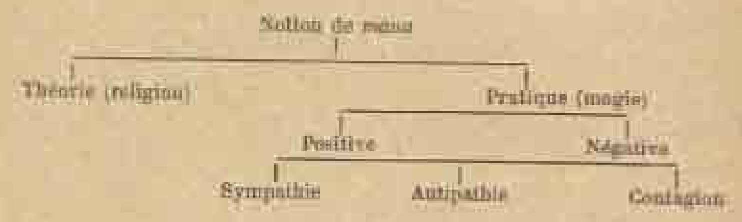
La première subdivision n'appelle aucune remarque, puisqu'elle n'est qu'une expression figurée de la définition que donne M. Frazer de la magie, qu'il apparente à la science et qu'avec celle-ci il oppose à la religion. Mais la deuxième subdivision est intéressante parce qu'elle contribue à faire enfin passer dans le grand domaine scientifique, grâce à l'autorité reconnue de M. Frazer, un point de vue assez différent de celui généralement adopté jusqu'ici.

M. Frazer dit : « Les préceptes positifs sont des charmes, les préceptes négatifs sont des tabous (p. 52) ; le tabou n'est que l'application négative de la magie pratique. La magie positive, ou sorcellerie, dit : « Fais ceci afin que telle ou telle chose arrive » ; la magie négative ou tabou dit : « Ne fais pas ceci, sinon telle ou telle chose arrivera » ; la sorcellerie dit : Agis ! le tabou dit : Abstiens-toi !.. tous deux sont supposés être conduits par les mêmes agents naturels, c'est-à-dire par la loi de similarité et par la loi de contact (p. 53)... la sorcellerie et le tabou ne sont que les deux faces opposées, les deux pôles, d'une fausse conception de la nature de l'association des idées » (p. 54).

On m'excusera de citer encore un passage de mon *Tabou et Totémisme à Madagascar*. On y lit (p. 26-27) : «... les tabous,... qui sont... les éléments *négatifs* de certaines cérémonies... Ils s'opposent aux actes positifs et forment avec eux les *rites*, c'est-à-dire des actes religieux toujours accomplis de la même manière par les mêmes individus en vue d'un bien commun et obligatoires pour tous au même degré. Ce qui revient à dire que l'*idée d'obligation se manifeste positivement dans les rites coercitifs et propitiatoires et négativement dans les rites prophylactiques et curatifs ou tabous*... les tabous [en relation avec la culture du riz] sont des rites agraires négatifs complétant les rites positifs (danses, sacrifices, etc.) (p. 298, note 4 ; cf. encore p. 319).

Or les tabous eux-mêmes peuvent être répartis sous divers chefs. Ainsi M. Frazer distingue des tabous *homéopathiques* (ce sont ceux que j'ai appelés *sympathiques* : voir mon index, *s. v.*), et des tabous *contagieux* (mieux *contagionnistes*) auxquels on devrait ajouter les tabous de

contrariété. Or l'analyse du mécanisme du tabou conduit au même résultat que celle du mécanisme des rites positifs, c'est-à-dire à la notion de *mana*. Ainsi à Madagascar on constate à propos du chef que les rites positifs *renforcent* et que les rites négatifs *protègent* la qualité spécifique du chef, son *mana* (ici appelé *hasina*). De même la « magie théorique ou pseudo-science » de M. Frazer n'est que la science de la nature et des effets du *mana*. Je proposerai donc le schéma suivant :



Dans quels cas la théorie ou la pratique ont-elles droit au nom de religion ou au nom de magie, c'est ce que chacun décide actuellement suivant la définition qu'il se donne de l'une et de l'autre de ces deux formes d'activités. On remarquera que je nomme *religion* la *théorie* et *magie* la *pratique* du *mana*, sans ignorer que ce point de vue diffère assez, non seulement de celui de M. Frazer, mais aussi de celui de bien d'autres historiens des religions.

Il n'a été parlé jusqu'ici que d'une seule des questions théoriques étudiées par M. Frazer dans son livre. On y trouvera encore, p. 150-152, un très intéressant exposé de l'évolution de la royauté (par spécialisation progressive du travail) au point de vue magico-religieux, exposé qui termine un chapitre qu'on regrette si court. Je ne crois pas que ce sujet ait jamais été traité comme il convient. Si M. Frazer ne le traite pas ici exhaustivement — il le reconnaît et s'en excuse — il a en tout cas le mérite d'avoir construit le premier un cadre de recherches que d'autres n'auront qu'à remplir.

A partir de la page 152 il ne s'agit plus guère que des formes primitives de la royauté chez les peuples de l'antiquité classique. On trouvera chemin faisant maintes interprétations originales de textes et des hypothèses élégantes dont je ne saurais discuter l'exactitude. Plusieurs d'entre elles ont été d'ailleurs suggérées à l'auteur par M. A. B. Cook, de Cambridge. Ainsi les roi de Rome et d'Albe représentent Jupiter (cf. p. 195 sqq.) qui est un dieu du chêne (cf. p. 206 sqq.); les vestales étaient les épouses du dieu-feu (p. 221 sqq.); la royauté à Rome était héréditaire pour les femmes (filiation utérine) et élective pour les hommes

(chapitre VIII); la cérémonie du *regifugium* est une survivance de l'ancien rite de mariage au concours (p. 285 sqq.); les couples *Zeus* et *Dione*, *Jupiter* et *Juno*, *Dianus* (*Janus*) et *Diana* (*Jana*) sont originairement identiques (cf. p. 285 sqq.); *janua* vient de *janus* (*janua foris*, par chute de *foris*) et le dieu Janus était entre autres le protecteur du seuil ou de l'entrée, d'où son double visage (p. 288-289), etc.

On voit l'intérêt que présente à bien des points de vue le livre de M. Frazer. La seule critique d'ensemble qu'on puisse formuler c'est que par endroits la discussion est écourtée et le nombre des preuves insuffisant, défauts inévitables puisque la durée des *lectures* est limitée. Il est vrai que l'auteur promet de donner tous les compléments nécessaires dans la 3e édition de son *Golden Bough*.

A. VAN GENNEP.

RICHARD ANDREE. **Votive und Weihegaben des katholischen Volkes in Süddeutschland**. Ein Beitrag zur Volkskunde. — Braunschweig, Fr. Vieweg, 1904; gr. 8° carré de XVIII et 191 pages, 38 fig. dans le texte et XXXIV pl. dont deux en couleurs. Prix : 12 m.

— **Einige Bemerkungen über Votive und Weihegaben** (Tirage à part de *Correspondenzblatt der Deutschen Anthropologischen Gesellschaft*, oct. 1905).

Lors d'un récent séjour à Munich, Mme Andree née Eysn et connue sous ce nom des folk-loristes pour d'excellentes études sur la vie populaire en Bavière et au Tyrol — m'a montré en détail la fort belle collection d'offrandes votives dont son mari, l'auteur entre autres des *Ethnographische Parallelen* et l'ancien directeur du *Globus*, a donné récemment une description raisonnée dans un volume largement illustré et fort bien édité.

Cette publication est des plus importantes : elle ouvre aux folk-loristes, aux historiens des religions et aux collectionneurs une voie nouvelle; c'est en effet le premier ouvrage qui traite en détail de cette catégorie bien définie d'actes et d'objets dont seuls jusqu'ici les archéologues avaient compris l'intérêt et sur lesquels MM. Homolle [1], Stieda [2], W. H.

1) Art. *donarium* dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio.

2) Dr L. Stieda, *Anatomisches über alt-italische Weihegeschenke* (Donaria). Wiesbaden, 1901.

Denham Rouse[1] ont publié des travaux monographiques. Il reste pourtant beaucoup à faire, comme le remarque M. Andree dans ses *Bemerkungen*, même au point de vue classique : ses recherches dans plusieurs musées d'Italie et ses fouilles à Curti (Campanie) lui ont démontré l'insuffisance des publications existantes sur les ex-votos antiques; et ses visites dans les églises modernes d'Italie et d'Allemagne, la persistance de pratiques préchrétiennes ou que du moins, jusqu'à plus ample informé, on doit regarder comme telles.

Car je ne vois pas la nécessité de regarder la coutume de dédier des offrandes en pays protestants comme « une survivance du catholicisme; il est évident, dit M. Andree, que quand des éléments païens se sont maintenus dans le culte inférieur en pays protestants, ils doivent avoir été transmis par la période catholique; dans cette catégorie, il faut ranger par exemple le culte des sources qui existe encore aujourd'hui, dans un but curatif, en Danemark comme dans les pays protestants » (*Bemerkungen*, p. 2, col. 2). Reste à savoir si ce culte des sources n'existait pas en Danemark antérieurement à la christianisation du pays, comme il existait en Gaule et dans les pays slaves et comme on le trouve chez tant de demi-civilisés. Dans le culte des sources, les actes rituels sont précisément d'un caractère très simple et direct (principe de transmissibilité des vertus par contact ou par absorption) et tel que le patronage du saint intercesseur a souvent été considéré comme inutile[2]. Ce culte a moins que d'autres subi une transformation sous l'influence du catholicisme; et je doute que dans le culte rendu aux sources en pays protestants on découvre autre chose que des éléments précatholiques.

Cette même remarque, qu'on peut généraliser, vaut pour la grande majorité des rites de dédication en Bavière et dans le Tyrol; j'entends que le catholicisme de ces populations n'est pas la cause réelle de leur existence et n'en donne pas l'explication. Ils datent de plus loin. C'est ce que reconnait M. Andree (*Votive*, p. 6) après quelques remarques comparatives : « ... les offrandes votives, où se rencontraient identiques les points de vue [catholique] romain et germanique... »

Si cependant on étudie dans le détail les rites de dédication et les objets dédiés on est également frappé de ce qu'on pourrait appeler leur modernisme. A propos de chaque catégorie, M. Andree a consulté les

1) W. H. Denham Rouse, *Greek Votive offerings, an essay in the history of greek Religion*, Cambridge, 1902.

2) Cf. entre autres P. Sébillot, *Le Folk-Lore de France*, t. II, *La Mer et les Eaux douces*, Paris 1905, *passim*.

documents officiels, les livres de miracles et les publications savantes Et dans nombre de cas le rattachement des pratiques actuelles à des croyances préchrétiennes ne lui semble pas prouvé, quoi qu'on aient pensé et dit les germanistes. C'est ainsi que le culte de saint Léonard, extrêmement développé en Bavière et dans le Tyrol, où on l'invoque comme libérateur des prisonniers et surtout comme protecteur des animaux domestiques, présente sans doute des caractères archaïques ; mais ils ne suffisent cependant pas à faire admettre la théorie qui fait de saint Léonard le remplaçant de la divinité germanique Frô. Le développement de ce culte peut être daté; le saint est originaire de France et doit sa diffusion aux Cisterciens. Ce n'était originairement qu'un « délivreur » ; d'où l'offrande votive des chaînes. Sa qualité de protecteur des animaux domestiques date d'à peine trois à quatre siècles, ainsi qu'en font foi les livres de miracles (l'un de 1593, l'autre de 1659) analysés par M. Andree.

Dans ce dernier cas, l'ex-voto consiste en statuettes d'animaux, la plupart en fer battu et dont Mme Andree possède une belle série. On peut y distinguer plusieurs styles ; les ex-votos les plus anciens sont les plus massifs et d'un seul morceau; plus tard on fit des images plus légères à jambes soudées ; et de nos jours on se contente d'images découpées dans une plaque de fer blanc. Dans certains sanctuaires, ces ex-votos sont empilés par centaines dans des caisses ; on les loue moyennant quelques centimes aux pèlerins, qui les montrent au saint en expliquant leurs désirs ou en formulant leurs remerciements, puis vont les rejeter dans la caisse. Ce prêt des ex-voto est une source appréciable de profits. A ce propos M. Andree fait remarquer qu'anciennement le fer était un métal précieux et que le don aux églises d'objets en fer avait une valeur en tout comparable à celui d'objets en cire vierge. Il va sans dire que la figurine représente grossièrement l'animal dont on désire la guérison ou la multiplication.

Les principes qui sont à la base des divers rites de dédication décrits par l'auteur sont peu nombreux et simples : principes de sympathie, de similarité, d'analogie, de contact, de la partie pour le tout, de médiation du saint. Encore ce dernier est-il assez rare en Bavière, où certains saints, comme saint Léonard ou saint Georges, sont invoqués directement comme patrons, ou si l'on veut comme divinités ; les saints essentiellement intercesseurs sont rares et en tous cas reçoivent peu d'offrandes votives.

Parmi celles qu'on dédie à saint Léonard, on peut citer les chaînes,

qu'on a voulu à plusieurs reprises, surtout dans le cas des grandes chaînes encerclant l'église, rattacher à d'antiques cultes germaniques. M. Andree pense que les grandes chaînes sont simplement des chaînes plus petites soudées ensemble ou ont été fabriquées avec le métal résultant de la fonte d'un nombre, devenu trop grand, d'ex-votos en fer. Cette hypothèse me paraît la seule admissible. Quant au don même de la chaîne, M. Andree ne voit comment l'expliquer. Peut-être ne faut-il voir là que le rite primitif d'importation. Saint Léonard ou Liénard est encore de nos jours appelé en France le saint qui *lie ou délie*, au sens matériel : d'où son rôle de *délivreur* des prisonniers, des femmes enceintes ou des femelles pleines et aussi des maux de tout ordre. Ainsi, pour ne citer que quelques faits au XVII[e] siècle, « les personnes atteintes de maladies de langueur invoquaient saint Léonard, au témoignage de J.-B. Thiers [1]. Dans l'église de Mellerai, près de Montmirail, il y avait autrefois une chaîne de fer attachée à la muraille près d'un autel de Saint-Léonard avec laquelle on attachait les personnes pendant qu'on leur disait les évangiles de saint Luc ». De même à Chartres se trouvent les fers de saint Léonard qui servent à faire marcher les enfants. C'est une tringle de fer cylindrique d'un mètre de longueur environ dans laquelle sont engagés et glissent librement quatre anneaux de fer ; on passe les jambes et les bras de l'enfant dans ces anneaux, on brûle un cierge et on fait dire un évangile [2]. Dans les deux cas l'idée est que le saint *délie* de la maladie ou de l'impuissance. Le jeu de mot sur le nom du saint peut fort bien être la véritable origine du rite ; d'une manière générale, on sousestime trop dans les études théoriques de rituels plus ou moins civilisés, l'importance des interprétations populaires d'ordre purement verbal.

Il est probable que les Cisterciens importèrent en Allemagne non seulement le saint, mais aussi le rite des chaînes, rite qui ne s'expliquant plus en pays germaniques par le jeu de mots populaire dut être interprété autrement, puis se modifier et disparaître. C'est ainsi qu'on peut comprendre, à ce qu'il semble, l'effacement de certaines des qualités reconnues au saint *délieur* au profit d'autres : cependant saint Léonard demeure le protecteur invoqué lors des couches difficiles, comme *entbinder*.

1) J. B. Thiers, *Traité des superstitions*, Paris, 1704.

2) F. Chapiseau, *Le Folk-Lore de la Beauce et du Perche*, Paris, t. I, p. 124-125.

Un autre rite intéressant est la promenade circulaire à cheval ou en voiture, par trois fois, autour des sanctuaires de saint Léonard : M. Andree a relevé avec soin tous les cas connus de ce rite (parfois aussi en relation avec d'autres saints comme Koloman, Etienne, Wolfgang, Georges etc., cf. p. 53-69) dont les origines et la signification vraies sont difficiles à déterminer ; car il ne s'agit pas ici, comme dans d'autres cas de circumambulation, exécutés par des demi-civilisés, soit d'un rite d'appropriation, soit d'un rite d'imposition ou de levée d'un tabou.

A signaler encore le « rite de soulever quelque chose », d'ordinaire un bloc de fer ou la statue du saint (cf. p. 100-108) qui a souvent le sens d'une ordalie. Enfin les sacrifices d'animaux vivants, surtout de poules, d'oies et de pigeons, en exécution d'un vœu, sont de nos jours encore assez fréquents en Bavière et dans le Tyrol (p. 147-151).

Plusieurs types d'offrandes votives semblent strictement localisés, tels les cercueils d'enfants dans l'Italie méridionale ; la boule à piquants dans le Tyrol italien ; le crapaud votif en Bavière et dans les pays rhénans, ces deux derniers ex-votos représentant la matrice (cf. *Votive*, p. 129-138 et *Bemerkungen*, p. 9) ; les urnes à tête humaine et les têtes en bois servant de récipients aux céréales dans la vallée de l'Inn, une partie de la Haute-Bavière et la région de Salzbourg (cf. p. 139-141) ; les cuillers votives qu'offrent les jeunes ménages désireux d'avoir des enfants dans la Forêt Noire méridionale, etc.

Ce court résumé ne donne qu'une faible idée de la richesse en matériaux du livre de M. Andree. Mais il en montre la méthode, à la fois descriptive jusque pour le moindre détail et localement comparative. Et à la lecture de cette monographie si soignée et si utile, on se prend à désirer qu'un travail de même ordre soit au plus vite entrepris en France[1]. Déjà un sanctuaire est fermé qui aurait fourni des matériaux

1) Voici la table des matières, qui pourrait au besoin servir de guide : I, Introduction (comparative) ; II, Le peuple et les saints ; III, Chapelles à pèlerinages et sources sacrées ; IV, Pèlerinages ; V, Les saints protecteurs des animaux domestiques ; VI, Saint Léonard ; VII, Chevauchées de saint Léonard ; VIII, Eglises encerclées de chaînes ; IX, Offrandes votives en forme de fer à cheval ; X, Ex-votos en cire ; XI, Extension technique et âge des figurines votives en fer ; XII, Ex-votos de forme humaine ; XIII, Blocs de Saint Léonard et *Würdinger* (statues, blocs à soulever) ; XIV, Ex-votos phalliques ; XV, Parties du corps isolées ; XVI, Intestins votifs ; XVII, Crapauds votifs et boules à piquants ; XVIII, Urnes d'argile à figure et têtes votives en bois ; XIX, Persistance du sacrifice d'animaux vivants ; XX, Offrandes votives de forme animale ; XXI, Marteaux et instruments agricoles ; XXII, Maisons, vêtements et

fort intéressants : c'est la chapelle de Saint-Expédit, rue de Sèvres, saint non canonique qui doit son existence à un jeu de mots populaire.

A. VAN GENNEP.

offrandes en nature; XXIII, Images votives peintes; XXIV, Divers (cheveux, trophées, bateaux, couronnes, emplâtres, bandages, fils de soie, flocons de laine et arêtes de poisson, boucles d'oreilles, épingles, cuillers, bijoux, rosaires, etc.); XXV, sort final des offrandes votives : on les fond, on les enterre, on les vend, et — depuis que l'Allemagne a des colonies — on les distribue aux Nègres et aux Océaniens, pour extirper le fétichisme sans doute.

M. Paul Sébillot me dit qu'il a vu, vers 1863, des églises des environs de Guingamp encerclées d'un rat-de-cave, qui parfois en faisait le tour trois fois. Il me semble que ce « rat-de-cave » représente une grande quantité de cierges au même titre que les chaînes de saint Léonard de nombreuses offrandes votives en fer. Il se pourrait, d'autre part, que le rite d'encercler avec du fer, de la cire, des cordes, etc., ne soit qu'une modification de l'ancien rite, pratiqué encore en Bretagne, en Palestine, etc., qui consiste en ce que les fidèles font la chaîne autour du sanctuaire. Quoi qu'il en puisse être, le parallélisme constaté ci-dessus est des plus intéressants et je remercie M. Sébillot de me l'avoir signalé.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

N. Söderblom. — **Die Religionen der Erde** (*Religionsgeschichtliche Volksbücher*, IIIe série, 3e fasc.). — Halle a. Saale, Gebauer-Schwetschke, 1905; 1 vol. pet. in-8 de 65 p.; prix : 40 pf.

Ce petit volume de notre collaborateur, M. Nathan Söderblom, professeur à l'Université d'Upsal, fait partie de la collection des « Religionsgeschichtliche Volksbücher » dont nous avons déjà parlé dans une de nos dernières chroniques (t. LII, p. 491). C'est une œuvre de vulgarisation populaire, tirée à plusieurs milliers d'exemplaires et à très bas prix. Parler des Religions du monde entier en 65 pages de petit format, cela paraît constituer un tour de force peu ordinaire. Il faut dire que l'œuvre de M. Söderblom doit être considérée comme une sorte d'introduction à la collection des brochures de la même série, consacrées à des religions particulières ou à des sujets particuliers d'ordre religieux. L'auteur a jugé que, dans ces conditions, il devait faire une large part à la caractéristique générale des religions, fût-ce même au détriment de la description.

Après avoir signalé l'universalité des phénomènes religieux dans le temps et dans l'espace sur notre planète, il consacre à peu près la moitié de l'opuscule à caractériser l'état de non civilisation et les diverses conceptions de la vie ou encore les conceptions de l'idéal dans les trois formes de civilisation, indépendantes l'une de l'autre, que nous connaissons en Chine, dans l'Inde et dans le monde occidental. Il les montre aux prises l'une avec l'autre, signalant d'un esprit très large les beaux côtés de la notion chinoise ou indoue de la destinée, mais sans tomber dans l'exagération où se laissent entraîner parfois certains admirateurs de l'Orient, qui oublient que la vie a pris son essor le plus actif en Occident et que, si l'Orient semble se vivifier aujourd'hui, c'est après tout sous l'impulsion de l'Occident.

Dans la civilisation occidentale M. Söderblom met en lumière l'importance du facteur juif à côté du facteur grec. Il se place à un point de vue très nettement chrétien. Inévitablement la notion, un peu trop étroite à mon sens, que l'auteur a de la religion et sa conception christocentrique, un peu trop Ritschlienne, du Christianisme, déteignent sur ses jugements, quelque soin qu'il prenne de se maintenir sur le terrain historique.

Dans la troisième partie l'auteur esquisse très rapidement les religions de la Chine, de l'Inde, le Judaïsme, le Parsisme et termine par une sorte de parallèle

entre l'Islam, le Bouddhisme et le Christianisme. En appendice il donne une statistique sommaire des principales religions du monde. Sur plus d'un point le lecteur, suivant sa mentalité particulière et ses antécédents philosophiques ou religieux, sera porté à contester les jugements émis. Mais personne, je pense, ne contestera que l'auteur possède à un haut degré la faculté de comprendre les grandes religions dont il parle, la sincérité de son effort pour leur rendre justice à toutes sans renoncer à la liberté de son propre jugement, la hauteur de vues dont témoigne ce petit livre, fruit d'une science très étendue et d'un sentiment religieux très pur.

Jean Réville.

Salomon Reinach. — **Cultes, Mythes et Religions**, t. II, 1 vol. in 8° de 468 pages illustré de 30 gravures — Paris, Leroux, 1906.

La diversité des sujets que traitent les trente-cinq mémoires réunis dans ce volume déroute quelque peu la critique. Un grand nombre néanmoins ne sont que des applications ou des développements des thèses générales formulées, dans l'Introduction et dans le premier essai : *La Marche de l'Humanité*. Pour l'auteur, tous les actes humains avaient à l'origine une portée religieuse ; le progrès a été une laïcisation croissante dans tous les domaines de notre activité. La constitution du sacerdoce a eu pour objet de réaliser une économie d'efforts dans le domaine religieux. Les *tabous* sont antérieurs à la religion ; celle-ci y a fait une sélection, mettant à part, pour les sanctionner, les prohibitions et les prescriptions les plus importantes au point de vue social. Ainsi sont nées les idées morales dont l'importance a été en grandissant. C'est à l'appui de cette théorie que semblent surtout avoir été écrits les essais intitulés : *Les interdictions alimentaires dans la loi mosaïque* ; — *De l'origine et de l'essence des tabous* ; — *Coup d'œil sur les divers tabous*.

Une seconde thèse chère à M. Reinach, laquelle se rattache dans une certaine mesure à la précédente, c'est l'universalité originelle du totémisme et l'antériorité du sacrifice-communion ou sacrifice totémique. Le culte des animaux et des plantes lui paraît avoir précédé leur domestication, comme le culte du fer en a précédé l'usage pratique. Je suis d'accord avec l'auteur pour admettre qu'à l'origine l'humanité se mouvait dans une atmosphère « toute saturée d'animisme », et même que le culte des animaux remonte à la période la plus ancienne de la religion. Mais j'ai eu à propos de son premier volume l'occasion de mentionner les arguments qui m'empêchent d'accorder au totémisme proprement dit l'extension et la portée qu'il voudrait lui attribuer. Peut-être M. Reinach a-t-il trouvé un terrain de conciliation, quand, dans sa réponse à des objections analogues de M. Andrew Lang, il admet que le *totémisme*, le fait de tenir l'animal ou la plante-totem pour un ancêtre, est une *conséquence* de la zoolâtrie et de la dendrolâtrie. Je persiste à croire que si ces cultes sont le fait primitif, ils

reposent sur une extension abusive de la personnalité et par suite que le sacrifice de propitiation est antérieur au sacrifice totémique.

Il n'en faut pas moins rendre justice aux applications ingénieuses et toujours suggestives que l'auteur a faites de l'idée totémique à de nombreux problèmes qui ont plus ou moins défié jusqu'ici les interprétations des spécialistes : *Les Cabires et Mélicertes*; — *Les théoxénies et le vol des Dioscures*; — *Zagreus, le serpent cornu*; — *La mort d'Orphée*; — *Une formule orphique*; — *Le mariage avec la mer*; — *Oiseaux et swastikas*.

Cependant M. Reinach n'est pas seulement un sociologue et un folk-loriste, mais encore et surtout un archéologue et un philologue. C'est même la réunion de ces diverses disciplines qui fait l'autorité et l'attrait de ces recherches. Dans cet ordre d'idées, je me bornerai à mentionner : *L'orphisme dans la IVe églogue de Virgile*; — *Un vers altéré de la Pharsale*; — *Sisyphe et quelques autres damnés*; — *Inventio Ancorae*; — *La naissance de Ploutos et d'Athéna*; — *La déesse Aphaia à Egine*; — *Hermaphrodite*, etc.

Les études bibliques sont aussi un des sujets favoris de l'auteur qui le conduisent jusque dans les temps modernes avec les essais suivants : *Les Mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse*; — *Le serpent et la femme*; — *Le verset 17 du psaume XXII*; — *Le sabbat hébraïque*; — *L'Inquisition et les Juifs*; — *L'émancipation intérieure du Judaïsme*.

On peut discuter et même écarter quelques-unes des solutions auxquelles s'arrête l'auteur, dans les multiples questions qu'il aborde. On ne peut lui refuser d'être un grand remueur d'idées, un observateur perspicace et, ce qui ne gâte rien, un agréable écrivain.

GOBLET D'ALVIELLA.

L. VENETIANER. — **Ezechiels Vision und die salomonischen Wasserbecken.** — Budapest, Kilian, 1906 ; in-8, 40 pages.

La fameuse vision des quatre animaux, dans Ezéchiel, n'est pas très claire en tous ses détails. M. Venetianer en propose une explication nouvelle. Il s'attaque d'abord au sens reçu du mot *ofan* dans la description des récipients qui étaient adjoints au grand bassin d'airain dans la cour du temple de Salomon. On croyait ces récipients mobiles et montés sur roues. Mais, *ofan* signifiant « rigole », « conduit », d'après M. V., les récipients auraient été des bassins secondaires, immobilisés de chaque côté du grand réservoir, reliés avec celui-ci et entre eux par des conduits. Cela étant, les roues doivent disparaître aussi de la vision d'Ezéchiel. Le prophète n'aurait voulu décrire qu'un seul être à quatre têtes, entouré jusqu'à la base de ces têtes par une rigole en demi-cercle figurant l'eau du temple, et surmonté d'un autre demi-cercle figurant le firmament. On n'obtient pas ce résultat sans retoucher passablement les textes, et comme l'on n'arrive pas, en somme, à une représentation bien satisfaisante de la vision, l'hy-

pothèse de M. V., nonobstant certains rapprochements ingénieux, mais peu concluants, avec l'assyriologie, ne trouvera sans doute pas grand crédit auprès des exégètes.

Alfred Loisy.

Ernst Heilborn. — **Das Tier Jehovas**. Ein kulturhistorischer Essay. — Berlin, Reimer, 1905, in-8° de 110 pages. Prix : 3 mark.

Les ouvrages consacrés aux études bibliques sont parfois intéressants ; il est rare que la lecture en soit attrayante. C'est cependant le cas pour le petit livre de M. Heilborn ; le fond en est instructif puisqu'on y trouve réunies à peu près toutes les données nécessaires à l'étude de l'animal dans la Bible, et la forme en est agréable, parce que la sympathie qui anime l'auteur pour nos *frères inférieurs* donne une sorte de caractère poétique à ce travail de zoologie et d'exégèse.

L'ouvrage de M. Heilborn est divisé en cinq chapitres. Le premier est intitulé : *L'homme et les animaux*. L'auteur caractérise les rapports de communauté et aussi d'hostilité entre l'homme et les animaux. Il décrit la faune biblique, telle que les Hébreux la connaissaient. Le second chapitre traite de Dieu et des animaux. Il y est question du culte des animaux et du culte par les animaux c'est-à-dire des sacrifices, de l'égalité des animaux et de l'homme devant Dieu et de la législation biblique à l'égard des animaux. Le troisième chapitre est intitulé : *L'éveil du sentiment de la nature*. L'animal connaît les volontés divines, il en est parfois l'instrument ; il produit des miracles ; il est lui-même une merveille. Dans le quatrième chapitre, M. Heilborn parle du côté fantastique du sentiment de la nature, à savoir des animaux fabuleux, du démonisme animal, et de la symbolique de l'animal. Enfin, le cinquième chapitre est consacré à la fantaisie plastique, c'est-à-dire à l'animal dans l'art et dans la poésie gnomique.

Il y aurait peut-être quelques critiques à faire au plan de ce livre. Il aurait fallu, à notre avis, distinguer les cas où l'animal joue un rôle spécial et ceux où il intervient comme un phénomène quelconque de la nature dans la main divine. Par exemple, si l'animal féroce est un fléau, il l'est au même titre que la maladie ou que la guerre. C'est autre chose si l'animal est considéré comme se conformant à la loi divine. Il y a là un trait qui lui est propre. La communauté entre l'homme et l'animal est traitée à la fois dans le premier et dans le deuxième chapitre.

Quelques points auraient dû être étudiés, semble-t-il, plus à fond ; ainsi la désignation symbolique des peuples par des noms d'animaux. Le problème du totémisme n'est pas effleuré, non plus que les rapports des animaux et des mythes astronomiques.

L'explication de certaines lois bibliques peut être discutée. L'auteur est d'avis

(p. 36) que l'interdiction du sang est due à des croyances démoniaques. Mais la raison que donne le texte lui-même de cette interdiction paraît être que le principe de vie qui réside dans le sang appartient à Dieu, et que l'homme n'a pas le droit d'y toucher. De même la graisse est le signe de la santé et de la vitalité; c'est pourquoi il faut la faire fumer sur l'autel. L'auteur (p. 32) partage l'opinion commune que l'écrivain du code sacerdotal aurait inventé après l'exil un grand nombre de petits préceptes cérémoniels et en aurait fait des lois religieuses. Il est plus vraisemblable que l'auteur sacerdotal n'a fait que rédiger des règles anciennes. Les prêtres sont conservateurs et non pas novateurs; et il ne faut pas confondre la date d'un code avec la date des lois qui y sont contenues.

Quoi qu'il en soit de ces observations, le livre de M. Heilborn n'en constitue pas moins un répertoire de renseignements sur l'animal dans la Bible, et ce répertoire se lit avec plaisir.

MAYER LAMBERT.

PAUL FIEBIG. — **Pirque 'aboth.** Der Mischnatractat « Sprüche der Väter » ins deutsche übersetzt und unter Berücksichtigung des Verhältnisses zum Neuen Testament mit Anmerkungen versehen. — Tubingue, Mohr, in-8° de 43 pages; prix : 1 mark 20.

Nous avons déjà rendu compte (t. LII, p. 459) de la traduction du traité Yoma qui formait le fascicule 1 de la collection des traités de la Mischna traduits en allemand. Dans le nouveau fascicule le texte original est rendu avec le même soin et la même exactitude que dans le précédent. Nous n'avons remarqué que deux fautes légères. P. 7, il faut *fürchtet* au lieu de *furchtete* et p. 8, la transcription du nom Sakk'ai est inadmissible, et c'est la transcription donnée en note « Sakkai » qui est juste. Quelques interprétations de M. Strack, dont l'édition a servi de base au traducteur, ont été améliorées. Nous n'aurions donc que des éloges à adresser à M. Fiebig si les conclusions par lesquelles il termine son travail n'étaient inspirées par des vues dogmatiques qui n'ont rien de commun avec la science impartiale. M. F. en comparant le traité des Pères avec le Nouveau Testament, juge que la grande différence entre ces deux ouvrages consiste en ce que pour les Juifs la Thora est la chose essentielle, tandis que dans l'Évangile c'est Dieu lui-même qui se révèle intimement à l'homme. Le livre est remplacé par Jésus. M. F. ne s'aperçoit pas qu'il est naïf de comparer une religion vieille de quinze siècles à une religion naissante. Est-ce que les chrétiens n'exaltent pas maintenant l'Évangile, qui est un livre?

Ce qui vient ensuite n'est plus seulement naïf, mais faux : Le Christ, dit M. F., a mis les devoirs rituéliques au-dessous des devoirs moraux, tandis que les traités des Pères les ont mis au même plan, sinon au-dessus. Personne ne se serait douté que le traité des Pères mettait le culte au-dessus de la morale,

car ce recueil de sentences est consacré en entier à la morale et ne mentionne que de loin en loin le culte et encore d'une manière tout à fait générale. De ce que le culte est recommandé avec la morale, il ne suit pas qu'il soit considéré comme supérieur ni même comme égal à la morale. « Ensuite, continue M. F., bien que le traité insiste sur l'humilité, il reflète l'esprit du pharisaïsme, c'est-à-dire l'esprit du gain et de la récompense, l'esprit de l'érudition religieuse qui s'élève au dessus du peuple et croit pouvoir mépriser la masse qui ignore la loi. Jésus a mis à l'écart cette érudition religieuse et morale et a rappelé les hommes à leur indépendance morale et religieuse, à leur croyance et à leur conscience personnelles ». La première phrase est dite à propos d'un traité où se trouvent les paroles suivantes : « Ne soyez pas comme des esclaves qui attendent un salaire (I, 3) ». « Sois extrêmement modeste (IV, 4) ». « Ne te fais pas une couronne (de la science de la Loi) pour t'en enorgueillir (IV, 5) », etc., etc. La fin de la conclusion de M. F. montre que, d'après lui, la populace est plus morale que les intellectuels. Tout le monde ne s'associera pas à cette apologie de l'ignorance.

Mayer Lambert.

Fr. Oels. — **Der Wodan-Kult, Sein Recht und Unrecht.** — Stuttgart, Max Kielmann, 1905 (cahier VII de la série *Christentum und Zeitgeist*), 30 p.

A titre de Germain, mais de bon Germain, de Germain chrétien, discipliné et patriote, M. Oels attaque vigoureusement les Allemands trop Allemands qui poussent l'amour fanatique des choses de leur race jusqu'à préférer Wodan et sa divine séquelle à la Sainte Trinité, et les Valkyries, vierges guerrières, au Dieu des Armées.

Assurément, il envisage et fait ressortir d'abord tout ce que le souci des Allemands pour leur passé, tout ce que le soin extrême qu'ils mettent à ramener au jour et à conserver les moindres de leurs anciens usages révèle de patriotisme respectable et de juste piété. Mais en même temps il fait remarquer quel danger il y a à remplacer le culte de Dieu par celui de l'état de nature, et par celui du peuple : car, il y a le péril jaune en Asie, le péril noir dans l'Afrique occidentale allemande, le péril bariolé de l'internationalisme (p. 23) partout. Et M. Oels termine par un couplet en l'honneur de la *triuwe* ou *treue*, c'est-à-dire, en français, non point tant *fidélité* que bien plutôt *loyalisme*.

Tout cela est écrit dans le style violent du prêche populaire, tel qu'il a été représenté par Abraham à Santa Clara et tel qu'il nous est connu surtout par le sermon du capucin dans le Camp de Wallenstein de Schiller. C'est semé de jeux de mots, de proverbes, d'à-peu-près et relevé de coqs-à-l'âne. C'est assaisonné de citations bibliques, de *Kaiserworte*, de *Bismarckworte*, et aussi de quelques passages, soigneusement triés, de Göthe. Pour la critique, c'est moins bien fourni : les conceptions que l'auteur se fait du panthéon allemand

sont celles que se faisait Simrock, et il cite l'Edda avec une abondance et une facilité qui déconcertent aujourd'hui.

En somme, un pamphlet politique.

B. Gauthiot.

The Belles-Lettres Series. Section 1. English Litterature from its beginning to the year 1100. General editor E. M. Brown, professor in the University of Cincinnati, Boston A. and London, D. C. Heath and Co. 1904.

Evangelium secundum Mattheum. The Gospel of Saint Matthew in West Saxon edited by J. W. Bright, 1904, ii + 147 p.

Evangelium secundum Johannem. The Gospel of Saint John in West Saxon edited by J. W. Bright, with a glossary L. M. Harris, 1904, xl + 260 p.

Judith an old english epic fragment, edited by A. S. Cook, xxiv + 72 p.

Juliana, edited by W. Strunk, 1904, xliv + 133 p.

The battle of Maldon and short poems from the Saxon Chronicle edited by W. J. Sedgefield, 1904, xxiv + 96 p.

Sous le titre général de *The Belles-Lettres Series*, la maison d'édition Heath de Boston (Mass.) entreprend la publication des chefs-d'œuvres littéraires de langue anglaise, de toute époque. Elle se propose d'en donner des éditions, non seulement pourvues de tout l'appareil critique utile, mais encore faciles à manier, agréables à lire et accessibles à chacun. Comme on peut voir, la publication de MM. Heath et Co. semble devoir se faire selon l'ordre chronologique. Les premiers volumes parus tout au moins sont bien les plus anciens de la section vieille anglaise, puisque ce sont ceux dont les titres figurent ci-dessus. Il convient d'ajouter de suite qu'ils répondent bien au programme qui vient d'être esquissé.

Les traductions saxonnes occidentales de l'Évangile éditées par M. J. W. Bright sont, jusqu'ici, celles de Mathieu et celle de Jean. La première ne présente que le texte et ses variantes. L'introduction, commune aux quatre Évangiles, est jointe à la seconde, celle de Jean, qui est de beaucoup la plus importante pour les philologues comme aussi pour les théologiens et à laquelle sont joints de plus un commentaire et un lexique. Cette traduction n'avait guère été rendue accessible par l'édition qu'en avait faite M. Skeat; elle l'est complètement aujourd'hui.

Le poème de Judith avait déjà été publié par M. Cook, avant de l'être par lui pour la collection de MM. Heath et Co. Néanmoins l'édition en question est bien nouvelle; M. Cook s'est attaché à tenir compte de ce qui a paru entre les deux publications qu'il a faites du texte dans l'introduction abondante qu'il lui

a préposée et où il traite du manuscrit (qu'il décrit), de l'âge du poème, de ses sources, de sa versification et du rythme qui y est employé. Le commentaire est un peu sobre (Cf. *Journal of English and Germanic Philology*, 5, 153 sqq.).

Les éditions de Juliana par M. Strunk et de la Bataille de Maldon par M. Sedgefield sont conçues dans le même esprit et disposées sur le même plan que celles qui précèdent. S'il n'est pas possible toujours de donner son approbation à chacun des commentateurs, il n'en reste pas moins qu'il convient de féliciter la maison Heath d'avoir entrepris des éditions aussi maniables, aussi accessibles, de prix aussi modeste en même temps qu'aussi soignées.

H. Gauthiot.

K. Heussi et H. Mullert. — **Atlas zur Kirchengeschichte**. — Tubingen, Mohr, 1905; in-4 de 11 p. et XII planches; prix : 4 marks.

MM. Heussi et Mullert n'ont pas eu la prétention de faire œuvre scientifique originale. Ils se sont proposé de fournir aux étudiants un atlas-manuel qui leur facilite l'étude des manuels d'histoire ecclésiastique. Ils se sont donc bornés à utiliser les résultats des recherches faites par d'autres. Aussi bien ne pouvait-il en être autrement sur un champ aussi vaste et aussi accidenté. La géographie ecclésiastique a été généralement délaissée par les historiens au profit de l'histoire des idées, des rites ou des institutions, plus intéressante pour le théologien comme pour le critique. On ne pouvait songer à reprendre à nouveau l'examen de toutes les questions encore insuffisamment élucidées. D'ailleurs il fallait faire un atlas à bon marché accessible aux bourses des étudiants.

Dans ces conditions l'œuvre de MM. Heussi et Mullert a droit à notre reconnaissance. C'est un instrument de travail commode, mais qui ne dispense pas de recourir dans bien des cas aux ouvrages spéciaux pour contrôler l'exactitude des indications fournies, lorsqu'on veut faire une étude minutieuse et précise. L'Atlas se rapporte à l'histoire de l'Église tout entière ; il commence par l'Église antique et il finit par un tableau de la répartition des religions et des confessions en 1900. Chaque feuille présente une série de petites cartes concernant une même époque et un même ordre de renseignements géographiques. Ainsi la feuille consacrée à l'histoire ecclésiastique en Asie jusqu'au XIV[e] siècle porte les cartes suivantes : *a*. Extension du Nestorianisme du V[e] au XIV[e] siècle; *b*. Situation ecclésiastique dans l'Asie occidentale au début du VII[e] siècle; *c*. Histoire des Nestoriens dans l'Asie antérieure; *d*. La Syrie et la Mésopotamie au Moyen Age; *e*. Les évêchés latins à l'ouest de la mer Caspienne au XIV[e] siècle. Il y a 66 de ces petites cartes réparties sur les 12 feuilles. Chacune est accompagnée de sa légende; très fréquemment des dates sont jointes aux noms, par exemple pour rappeler la fondation des évêchés, des monastères, des universités, des collèges de Jésuites etc. L'exécution est claire, en couleurs : on s'y reconnaît

très facilement. Bien entendu, pour ce prix, il ne faut pas réclamer de la cartographie de luxe.

Assurément on peut chicaner les auteurs sur bien des points, leur reprocher d'avoir fait une part trop grande à certains sujets, pas assez grande à d'autres. L'atlas étant destiné en premier lieu aux étudiants des universités allemandes, il est parfaitement légitime que la géographie ecclésiastique de l'Europe centrale ait été l'objet d'une sollicitude toute particulière. Mais c'est aller peut-être un peu loin que de représenter par la même couleur le domaine de l'Église anglicane et celui des églises luthériennes. Le mélange des confessions chrétiennes dans certains pays de l'époque contemporaine est si grand, qu'il est presque impossible de les représenter avec exactitude par des teintes différentes sur d'aussi petites cartes. Les chiffres de la statistique rendraient ici plus de services, mais les auteurs n'ont pas jugé à propos d'en donner. On ne voit pas quels principes les ont guidés dans le choix des localités mentionnées sur la feuille XI (Histoire ecclésiastique aux XVIIe et XVIIIe siècles) : en Angleterre, par exemple, ils marquent Bath, je ne sais pourquoi, tandis qu'ils n'indiquent pas Bristol, où Wesley fonda le méthodisme, ni Cantorbery qui est le siège du primat de l'Église anglicane; en France je ne trouve mentionnée aucune des localités célèbres par la guerre des Camisards, mais par contre il y a Étaples, qui ne me paraît avoir aucun titre à y figurer, puisque celui de ses enfants qui joua un rôle dans l'histoire de l'Église, Jacques Lefèvre (Faber Stapulensis) appartient à la première moitié du XVIe siècle. Ce qui est plus grave, c'est que Charenton y est placé dans le Cher, alors que l'on a voulu certainement mentionner Charenton, près Paris, qui était le siège du célèbre temple des réformés de Paris. Il y a, en effet, dans le Cher une petite localité de ce nom, mais qui n'a joué, que je sache, aucun rôle dans l'histoire religieuse. En épluchant les cartes on relève pas mal de petites inexactitudes de ce genre.

La feuille XII présente, outre trois cartes relatives à l'Europe centrale, une carte générale de la répartition des religions sur le globe terrestre. Elle est tout à fait insuffisante. Mieux aurait valu n'en pas tracer du tout. Étant donnée la nature de l'Atlas il eût été préférable de donner quelques cartes des missions chrétiennes.

Malgré tout je crois que l'atlas pourra rendre service aux étudiants, surtout en leur permettant d'avoir à leur disposition des tracés d'ensemble de l'extension des diverses formes des Églises chrétiennes aux diverses époques. Ne fût-ce que pour dissiper dans leur esprit le fantôme de l'unité de l'Église que l'on se plaît à évoquer sans cesse!

Jean Réville.

A. E. BURN. — **Niceta of Remesiana, his life and works.** — Cambridge, 1905, in-12 de CLX-194 p.

L'édition critique des œuvres de Nicétas est précédée d'une introduction où l'auteur, après avoir retracé les origines de l'ancienne Remesiana (auj. village serbe de Béla Palanka), étudie les débuts du christianisme en Dacie et la situation des chrétiens, exclus de la vie politique sous Julien l'Apostat, persécutés par une population grossière et superstitieuse et résistant à la pression constante du paganisme. La vie de l'évêque missionnaire Nicétas est très imparfaitement connue. En 398 et en 402, il fait visite à Paulin de Nole; le pape Innocent I cite son nom dans deux lettres, écrites, l'une vers 404, l'autre en 414; Paulin de Nole chante dans ses poèmes l'activité de son ami dans ces régions sombres et barbares et laisse entrevoir le caractère de ce missionnaire enthousiaste, conducteur d'âmes, préoccupé en même temps de questions pratiques et écrivant d'un style simple et précis des traités de discipline ecclésiastique. Les *Libelli Instructionis*, parmi lesquels le *de Symbolo*, où est fortement accentué le dogme de l'homoousie, du consubstantialisme et où l'on voit apparaître, pour la première fois, la formule de la *communio sanctorum*, ont été écrits en vue de l'instruction des candidats au baptême et forment un complément aux catéchèses de Cyrille de Jérusalem, auquel Nicétas a fait plusieurs emprunts. Avec Labbe, Sirmond et Holstein, M. B. attribue à Nicétas les sermons *de Vigiliis et de Psalmodiae Bono*. S'aidant des savantes recherches de dom G. Morin, il donne une étude très approfondie sur le texte, le rythme du *Te Deum* et range parmi les écrits douteux le *de Ratione Paschae* et le *de Lapsu Virginis*.

Le grand mérite de cette étude est de présenter, en un livre clair et agréable à lire, la collection complète des œuvres de Nicétas, que l'auteur s'est efforcé de dater au moyen de la critique interne. M. B., pour établir son édition, a collationné plusieurs manuscrits, non utilisés jusqu'ici, dans les bibliothèques de France, d'Italie et d'Autriche et il en donne une description minutieuse. Cette édition princeps remplacera très avantageusement les éditions vieillies du cardinal Maï et de Migne et contribuera pour beaucoup à faire mieux connaître la figure curieuse, captivante et quelque peu indécise de l'apôtre des Daces.

J. EBERSOLT.

PAUL und FRITZ SARASIN. — **Reisen in Celebes, Ausgeführt in den Jahren 1893-1896 und 1902-1903.** — Wiesbaden, C. W. Kreidel, 1905, 2 vol. 8° de 381 et 390 pages, avec 240 illustrations, 12 pl. en héliogravure ou en couleurs et 11 cartes. — Prix : 24 marks.

En décidant d'explorer l'île, en majeure partie inconnue, de Célèbes, les frères Sarasin comptaient découvrir des populations dont l'étude jetterait quelque lumière sur un problème ethnologique dont leur connaissance des Wedda de

Ceylan (cf. *Die Weddas von Ceylon und die sie umgebenden Völkerschaften, ein Versuch, die in der Phylogenie des Menschen ruhenden Rätsel der Lösung näher zu bringen*, Wiesbaden, fol.) leur avait indiqué quelques termes. Leur attente ne fut pas trompée : dans la péninsule méridionale ils rencontrèrent une population petite, noire, au crâne en hauteur, à nez enfoncé à la racine et large aux narines, etc. que ses caractères anthropologiques rattachent aux Wedda d'une part, et peut-être aux Australo-Tasmaniens de l'autre.

Ainsi se trouve établi un chaînon nouveau dans cette série de populations fort anciennes que quelques auteurs, comme Schœtensack et Klaatsch, ont pensé pouvoir regarder comme apparentées aux populations préhistoriques du Midi de la France[1]. Les demi-civilisés découverts par les frères Sarasin ont reçu de leurs voisins le nom de *Toala*, qui signifie *Hommes des Bois*, et qu'ils emploient aussi en parlant d'eux-mêmes. Ils vivent dans des cavernes et se trouvaient, il n'y a pas longtemps, au stade néolithique, comme en font foi les fouilles des explorateurs. Actuellement ils sont soumis à l'influence culturelle de leurs voisins Bugi. Les frères Sarasin ont recueilli peu de renseignements sur leur organisation sociale et sur leurs croyances. A notes que leur chef, le *balisoo*, est héréditaire et doit épouser une de ses parentes (endogamie de classe) au lieu que le peuple est strictement exogame. Les Toala se disent monogames; et si l'un d'eux avait deux femmes, on lui en enlèverait une (*cf.* t. II, p. 277). Il n'y aurait ni vol ni mensonge, ni danses, ni culte, ni divinités proprement dites, mais on fait des offrandes au riz, rite d'ailleurs répandu dans toute l'Indonésie. En fait, les renseignements recueillis par les frères Sarasin sont, en ce qui concerne les croyances et les institutions des Toala, plutôt fragmentaires et en majeure partie négatifs.

Mais il ne faut pas oublier que le séjour des explorateurs en pays toala fut assez court et que même les individus auxquels ils eurent affaire sont en contact immédiat avec les Bugi. Bien mieux, le fait même que les frères Sarasin ont posé une question relative au vol sans en poser relativement à la propriété montre que leur enquête ne pouvait conduire qu'à des résultats provisoires. L'important, d'ailleurs, était de constater l'existence des Toala : maintenant leur étude approfondie ne saurait tarder, on l'espère : car ils ne sont plus au nombre que de quelques centaines.

Les frères Sarasin donnent également des renseignements sur les Minahassa de la presqu'île septentrionale et sur les Toradja du centre de Célèbes, entre autres sur leurs rites funéraires, sur la coutume de couper des têtes, sur les tabous de passage (cf. t. I, p. 215), le jet des pierres (t. I, p. 372; t. II, p. 174), etc., renseignements qu'un excellent index permet de trouver facilement. L'exécution typographique et les illustrations font honneur à la maison Kreidel.

A. van Gennep.

1) *Cf.* sur ces théories : La place des Indigènes australiens dans l'Évolution humaine, *Revue des Idées* de mars 1906.

CHRONIQUE

—

FRANCE

Enseignement de l'Histoire des Religions. — Le « Groupe d'études et de propagande rationalistes » a adressé une pétition aux Sénateurs et aux Députés pour la création d'un enseignement de l'Histoire des Religions aux divers degrés de l'instruction publique dans notre pays. Parmi les signataires nous relevons les noms de MM. Aulard, Louis Havet, Psichari, Paul Reclus, Maurice Vernes etc. La séparation des Églises et de l'État leur paraît devoir être complétée par un enseignement qui fasse connaître à la jeunesse les résultats acquis par l'histoire et la critique, indépendantes de toute attache confessionnelle : « dès maintenant, les travaux publiés en France et dans d'autres pays sur le contenu et le rôle des principales religions permettent de dégager un ensemble de données et de conclusions assez mûres, assez éprouvées pour qu'on les introduise de plain-pied dans l'enseignement public ; et l'État laïque a le droit d'exiger de tous les jeunes gens qui lui demandent un diplôme de fin d'études, qu'ils témoignent de connaissances précises et scientifiques sur des faits qui ont tenu une place aussi considérable dans les civilisations dont les nôtres sont issues. »

Les signataires n'oublient pas ce qui a été fait déjà dans ce sens au Collège de France et à l'École des Hautes Études. A Paris, pour l'enseignement supérieur, ils demandent seulement que la situation des professeurs de cette École soit relevée pour encourager de jeunes savants à se grouper autour d'eux. Mais en province tout est à créer : « dans chaque Faculté il faudra un jour au moins deux chaires, soit 28 en tout : une chaire d'histoire du Judaïsme et des religions issues de la Bible, christianisme et islamisme, et une chaire d'histoire des autres religions. » La suppression des Facultés de théologie protestante de Paris et de Montauban pourrait fournir immédiatement les disponibilités suffisantes pour créer tout au moins un certain nombre des conférences réclamées.

Nous laissons de côté ici les considérations d'ordre politique par lesquelles les pétitionnaires justifient leur requête. La cause est en elle-même assez bonne pour qu'elle s'impose à l'attention de tous les hommes soucieux de mettre notre enseignement universitaire au moins sur le même pied que celui de tous les autres pays de civilisation supérieure. Il est inadmissible que les phénomènes de l'ordre religieux, qui ont eu dans tous les temps un rôle, souvent prépondé-

rant et toujours très important, soient les seuls dont notre instruction publique ne s'occupe pas. Partout ailleurs ils sont étudiés avec le plus grand soin.

Est-ce à dire qu'il s'agisse pour l'Université de créer un enseignement des religions ayant un caractère doctrinal et dirigé contre telle ou telle église ou même contre les églises ? Ce serait à notre avis la meilleure manière de compromettre l'avenir de cet enseignement et d'en fausser la valeur dès sa naissance. Ce qu'il faut, c'est de répandre des connaissances précises, appuyées sur une étude serrée et impartiale des documents, sans se préocuper si les conclusions de cette étude sont favorables ou défavorables à une thèse religieuse ou antireligieuse, c'est de mettre les professeurs de l'enseignement secondaire et primaire à même de parler en hommes instruits et éclairés, des faits de l'ordre religieux qu'ils rencontrent au cours de leurs leçons ou de leurs conversations, de les préserver des erreurs fantastiques que la plupart d'entre eux commettent encore quand ils abordent ces questions. Ce qu'il faut aussi, c'est de répandre dans le public, par des cours ouverts et par des publications à la fois scientifiques et accessibles à tout lecteur cultivé, les résultats acquis de l'histoire et de la critique religieuses. Développer les recherches et les travaux originaux dans des institutions techniques telles que l'École des Hautes Études et créer des cours de vulgarisation scientifique dans les Facultés et dans les Écoles Normales, pour l'instruction des futurs maîtres des lycées, collèges et écoles primaires, voilà le double programme qui s'impose, non pas pour transformer nos professeurs et nos maîtres d'écoles en dispensateurs d'un nouveau catéchisme, dont nous ne voyons pas bien la teneur dans un régime de neutralité religieuse, qui ne saurait donc pas plus être antireligieux en principe que religieux suivant telle ou telle formule, — mais pour les mettre en état de traiter en connaissance de cause des questions qu'il ne leur est pas possible de laisser de côté sans mutiler leur enseignement.



Les éditeurs Desclée, Lefebvre et Cie (Paris, Rome, Tournai) ont mis en vente une nouvelle traduction française de la Bible : *La Sainte Bible*, traduction d'après les textes originaux, par l'abbé A. *Crampon*, chanoine d'Amiens ; édition révisée par les Pères de la Compagnie de Jésus, avec la collaboration des professeurs de Saint-Sulpice (1 vol. pet. in-8 de 1254 et 315 p.). Cette version est la reproduction de celle qui fut faite par l'abbé Crampon (mort en 1894) et publiée en sept volumes par des Pères de la Compagnie de Jésus. La grande édition contient le texte latin en regard du texte français, quoique celui-ci ait été établi d'après l'hébreu pour l'Ancien Testament et le grec pour le Nouveau.

Cette nouvelle traduction française de la Bible se distingue avantageusement des versions publiées antérieurement avec l'autorisation de l'Église : l'auteur a fait des efforts louables pour tenir compte des résultats acquis par la critique du texte ; il fait connaître les variantes importantes. Ce qu'il y a, pour l'histo-

rien, de plus intéressant dans cette Bible, c'est la quantité de notes où la tradition a été abandonnée pour faire place aux données de la critique historique. Assurément sur bien des points elle s'est montrée inexpugnable; ce n'est pas encore ici que le Français désireux de connaître le sens exact de la Bible, en dehors de toute considération confessionnelle, pourra trouver complète satisfaction. Mais il faut reconnaître qu'il y a cependant un progrès marqué sur les versions antérieures autorisées par l'Église. Cet hommage rendu à la critique biblique dans un ouvrage édité par des Pères de la Compagnie de Jésus ne manque pas de piquant à l'heure actuelle.

*
* *

M. *Maurice Vernes*, directeur d'études à l'École des Hautes Études a publié, dans le supplément n° 3 aux « Cahiers de l'Université populaire du Faubourg Saint-Antoine » le résumé des quatre conférences qu'il a prononcées en 1905-1906 dans cette Université sur *Les origines de l'Église chrétienne*. C'était une tâche délicate. Il s'en est acquitté avec le souci constant de rester sur le terrain de l'histoire, sans faire de polémique. Mais c'est bien ici que l'on saisit sur le vif combien il est difficile de traiter sommairement de pareilles questions, sans mêler ce qui est acquis à la critique et ce qui est encore à l'état d'hypothèse. En pareille matière surtout les nuances sont essentielles. Il ne peut s'agir, dans cette notice, de discuter les détails du tableau brossé avec sobriété et une parfaite connaissance des choses par M. Vernes. Nous voudrions seulement noter l'impression d'ensemble qui nous reste. Après avoir lu ces quelques pages on se demande : si le Christianisme primitif n'est que cela, comment se fait-il qu'il ait triomphé dans le monde antique? Il faut bien qu'il y ait eu autre chose que M. Vernes a passé sous silence et cette autre chose, c'est justement sa valeur religieuse et morale.

*
* *

M. *Adhémar Leclère* a commencé dans le t. XX de la « Bibliothèque d'Études » des *Annales du Musée Guimet* la première partie d'une traduction française des *Livres sacrés du Cambodge*. « Cette publication, dit-il, comprendra dix ou douze livres qui paraîtront par volumes contenant deux ou trois livres. » Le premier volume contient : 1° Le *Préas Pathama Sâmphothian*, la traduction d'une petite Vie du Bouddha, très connue au Cambodge où elle est lue dans les temples. Des notes étendues donnent des éclaircissements et signalent les différences entre cette vie du Bouddha et d'autres ouvrages analogues sanscrits, pâlis, birmans ou siamois. — 2° Le *Satra de Tevatat*, qui contient huit jâtakas ; c'est l'histoire d'un méchant cousin du Bouddha, jaloux de lui et qui subit les conséquences de ses fautes en enfer. — 3° Le *Préas Moha-Chhnok*, autre jâtaka, traduit sur le texte cambodgien, qui, dans le manuscrit, est accompagné en regard d'un texte pâli très corrompu. — 4° Le *Nimés-réach-chéadak*, l'un des principaux jâtakas racontant l'histoire d'un voyage accompli par un

roi de Baranasi (Bénarès) dans sept des seize petits enfers qui entourent le premier des huit grands, dans huit palais divins, enfin au paradis d'Indra. — 5° Le *Préas Dimé chéadak*, l'histoire du bodhisattva de ce nom.

On sait que M. Adhémar Leclère est depuis de longues années résident au Cambodge. Il a déjà fait connaître les lois du pays. Il s'attache maintenant à faire connaître la littérature religieuse, afin d'initier les Européens à la mentalité cambodgienne. Il ne fait pas ici œuvre d'historien ou de critique. Il publie des documents avec l'espoir que les indianistes pourront en tirer d'utiles renseignements sur le mode de diffusion de la littérature bouddhique.

J. R.

*
* *

L'origine des orgues. — Nous pensons que nos lecteurs nous sauront gré de reproduire ici la très intéressante notice que M. *Hartwig Derenbourg* a consacrée, dans la *Revue Musicale* du 15 avril 1906, à un musicographe byzantin du VIIIe siècle. La question de l'origine des orgues est trop immédiatement du ressort des études religieuses pour que nous n'ayons pas plaisir à imprimer dans la Revue ces curieuses remarques de l'éminent arabisant :

« C'est avec le plus vif intérêt que j'ai lu dans *Al-Machriq* du 1er janvier 1906 le « Texte arabe de trois traités grecs perdus sur les orgues », publiés par le P. L. Cheikho, S. J. *Al-Machriq* est la Revue catholique orientale bimensuelle (Sciences, Lettres, Arts) qui paraît à Beyrouth depuis plus de huit ans sous la direction des Pères de l'Université Saint-Joseph. Or, le P. L. Cheikho ne compte plus les services qu'il a rendus à la littérature arabe et son activité est à la hauteur de sa science.

Amoureux de l'orchestre qu'est l'orgue, lorsqu'il est touché par Guilmant ou l'un de ses émules, j'en admire les voix et l'harmonie. Mais les mystères de la fabrication ne m'étant pas révélés, je ne puis apprécier l'utilité pratique que les facteurs pourront tirer des trois opuscules dont je traduis les titres : 1° *Construction de l'instrument qu'a choisi Mauristos, instrument dont le son se propage à soixante milles* ; 2° *Confection de l'orgue qui réunit tous les sons* ; 3° *Description du « djouldjoul » (carillon) qui, mis en mouvement, produit des sons divers, tour à tour émouvants et allègres.* L'instrument du premier opuscule paraît désigner les jeux de trompettes de l'orgue.

Quel est ce Mauristos, auteur du premier opuscule et, très probablement, comme l'a supposé le savant éditeur, des deux autres ? J'ai interrogé tous les échos, aucun ne m'a répondu. Ni les répertoires du patriarche si informé et si vivant, Moritz Steinschneider, ni la science des deux hellénistes français les plus qualifiés en cette matière, Charles-Émile Ruelle et Théodore Reinach, n'ont pu venir au secours de mon ignorance. À la suite du P. L. Cheikho j'en suis réduit à invoquer trois témoignages arabes, dont il a cité le texte dans son introduction, que je mets en français pour votre plus grande commodité et

pour celle de vos lecteurs. Aboû'l-Faradj Ibn An-Nadîm, dans le *Fihrist al'ouloûm* « Catalogue des sciences » rédigé en 982 de notre ère (éd. Flügel, p. 207; cf. p. 285 et 314) dit : « Myrtos (Μύρτος) appelé d'après d'autres Mauristos (vocalisation incertaine) a composé, entre autres livres, un ouvrage sur les instruments de musique appelés l'orgue à jeux de trompettes et l'orgue à jeux de flûtes et un autre sur l'instrument de musique dont le son se propage à soixante milles. » Az-Zauzanî, l'abréviateur d'Ibn-Al-Kiftî, écrit en 1249 (*Ta'rîkh al-houkamâ*, éd. Lippert, p. 322) : « Myrtos, appelé d'après d'autres Mauristos, est un médecin grec, mathématicien et artiste, qui a composé des ouvrages parmi lesquels celui qu'il a consacré à l'instrument de musique nommé l'orgue à jeux de trompettes et celui sur l'orgue à jeux de flûtes. — Enfin Aboû 'l-Fidâ (*Historia anteislamica*, éd. Fleischer, p. 156) écrit après 1300 : « Et parmi les Grecs, il y a Myrtos ou Mauristos, médecin grec, mathématicien et artiste qui a composé un livre sur l'instrument appelé orgue, dont le son se propage à soixante milles. »

Dans quel pays, vers quelle époque a vécu Myrtos ou Mauristos? Sur ces deux points je m'enhardis à émettre des conjectures personnelles, ces questions ayant été laissées en suspens par le P. L. Cheikho. Dans le *Fihrist al-'ouloûm*, p. 314, Myrtos est appelé Ar-Roûmî, « le grec » ou plutôt « le Byzantin ». Or, dans le premier opuscule, l'auteur parle d'un orgue en cuivre, destiné au roi des Francs, et le P. L. Cheïkho annote : « Nous ne savons rien du roi des Francs mentionné ici. » Je crois pouvoir affirmer qu'il s'agit de Pépin le Bref, auquel l'empereur Constantin V Kopronyme fit présent en 757 d'un orgue construit probablement dans la région de Byzance, sa capitale. Myrtos serait donc une de ces « figures byzantines » que M. Charles Diehl excelle à dessiner. Ainsi s'explique que les historiens de l'antiquité aient forcément ignoré ce moderne par rapport à eux, que les Arabes l'aient traduit au IXe siècle en même temps que les autres écrivains grecs, enfin que Ibn-An-Nadîm l'ait connu au Xe.

P. S. — L'orgue, offert en 757 au roi de France par l'empereur byzantin, le premier orgue qu'on ait vu en France, fut apporté à Compiègne, d'après les *Annales Einhardi* (Pertz, *MGSS*, série in-f°, I, p. 141) : « Constantinus imperator misit Pippino regi multa munera, inter quae et organum, quae ad eum in Compendio villa pervenerunt, ubi tunc populi sui generalem conventum habuit. » D'autres documents sur l'ambassade orientale et sur les présents qu'elle remit sont rassemblés et cités par L. Oelsner, *Jahrbücher des fränkischen Reiches unter König Pippin* (Leipzig, 1871), p. 290 et 294. Une monographie sur les orgues, tant hydrauliques que pneumatiques, de fabrication byzantine, a été publiée par le P. J. Thibaut dans les *Échos d'Orient*, IV (Paris, 1901), p. 339-347, et V (1902), p. 343-353. Elle est une continuation utile du bel article *Hydraulus* de M. Charles-Emile Ruelle, dans Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines.* »

*
* *

Les Drs *A. Marie* et *M. Viollet* publient, dans le *Journal de Psychologie normale et pathologique* (mai-juin 1906) une curieuse étude sur l'envoûtement moderne. On pourrait à coup sûr regretter que les auteurs de cet article aient, pour l'historique de l'envoûtement, réuni leur documentation avec quelque hâte et insuffisamment établi les divisions critiques nécessaires entre des faits d'inégal intérêt que les démonographes du moyen âge ou des temps modernes nous transmettent pêle-mêle. Mais MM. *M.* et *V.* apportent à l'étude contemporaine de la croyance à l'envoûtement toute une série de faits scientifiquement établis et que l'histoire religieuse peut utiliser en toute confiance. A vrai dire, le profit pour nos recherches est de médiocre importance. Le fait religieux n'apparaît guère dans ces quatre séries d'observations : le second sujet traverse des crises mystiques, mais il entre beaucoup d'autres éléments dans le désarroi mental qui l'amène à se croire envoûté. Seul le troisième sujet, une malade âgée de vingt-huit ans, rappelle par la pratique du contre-envoûtement ecclésiastique, les « possédées » de la démonologie médiévale. Persuadée qu'elle est envoûtée par un mauvais prêtre, elle s'adresse à l'archevêque, qui la délivre de la possession. L'archevêque mort, elle est de nouveau tourmentée, va à un pèlerinage, en éprouve un soulagement passager — une autosuggestion d'arrêt — qui se produit toutes les fois qu'elle retourne au lieu consacré. A la suite d'une crise physiologique, des hallucinations multiples — l'apparition de la Vierge avec l'enfant Jésus, puis de saint Joseph sous la figure d'un mendiant sur la route — lui ont rendu un peu de calme.

*
* *

L'Histoire des Religions à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 11 avril 1906.* M. *Héron de Villefosse* annonce la découverte par M. le commandant Guénin, en mars dernier, d'une petite basilique située à environ 78 kilomètres de Tébessa. M. Guénin y a relevé une inscription d'époque byzantine renfermant les noms de cinq martyrs africains suppliciés en 304 sous le proconsulat d'Amilinus, parmi lesquels sont Vincentius, confesseur d'Abitina, et Crispine de Thagora que l'on sait avoir été martyrisée à Théveste le 5 décembre 304. Le nom de Faustinus, évêque de Théveste, était inconnu.

M. *Maurice Croiset* lit une étude sur la légende de Calypso. Deux traditions relatives à cette déesse sont confondues dans l'Odyssée : d'après l'une, de beaucoup la plus ancienne, ce serait une Océanide, habitant dans une grotte et qui ne se laisserait toucher ni par les regrets ni par les larmes d'Ulysse. Cette tradition, sensiblement adoucie, se retrouve dans le 5e chant de l'Odyssée. L'autre fait de Calypso la fille d'Atlas.

M. *d'Arbois de Jubainville* fait une communication sur les nombreux simu-

lacra de Mercure qui existaient en Gaule. C'étaient, selon la remarque de M. Salomon Reinach, des pierres levées, des *menhir* auxquels on rendait un culte. La Vie de saint Samson désigne par le mot *simulacrum* une pierre levée, *lapis stans*, qui était l'objet d'un culte en Grande-Bretagne au milieu du VIe siècle et sur laquelle l'évêque grava une croix. Au siècle précédent, saint Patrice en Irlande trouva une pierre levée sur un monticule artificiel, décorée d'ornements d'or et d'argent et qui était l'objet d'un culte. Des sacrifices humains avaient été, disait-on, célébrés en l'honneur de cette idole. En Gaule, le culte des pierres a été prohibé aux Ve et VIe siècles par des conciles; malgré ces défenses, il persistait encore au VIIIe siècle où Charlemagne l'interdit (C. R. dans *Revue Critique*, 23 avril 1906).

Séance du 20 avril. M. *Chavannes* donne l'explication et le commentaire d'un passage d'une encyclopédie chinoise publiée vers 1609, où se trouve racontée l'histoire de la source miraculeuse qui jaillit dans l'endroit plus tard appelé Mo-K'ia (la Mecque) pour secourir le petit Sseu-ma-yen (Ismaël), fils du patriarche P'ou-lo-heou (Abraham). Il se peut que cette tradition ait été apportée en Chine par les pèlerins qui, à partir du XVe siècle ap. J.-C., visitèrent les lieux saints de l'Arabie.

M. *P. Monceaux* fait une communication sur les inscriptions chrétiennes d'Afrique concernant des martyrs.

Séance du 27 avril. *M. Vidier* présente un certain nombre de documents relatifs à divers ermitages fondés dans l'Orléanais au XIIe siècle par des personnages de la cour du roi de France et que les puissantes abbayes de Saint Benoît-sur-Loire et de Sainte-Euverte ne tardèrent pas à absorber. L'étude de M. Vidier fournit d'intéressants exemples de la confiscation des petites institutions monastiques par les grandes et aussi de la formation des grands domaines fonciers des réguliers.

Séance du 4 mai. M. *B. Haussoullier* communique et interprète une inscription grecque archaïque récemment publiée dans les *Notizie degli scavi* par M. Sogliano. Cette inscription se trouvait dans une partie de la nécropole de Cumes réservée aux initiés des mystères de Dionysos.

Séance du 18 mai. M. *S. Reinach* annonce que MM. Grenfell et Hunt ont découvert à Oxyrhinchus (Égypte) des papyrus contenant un certain nombre de fragments de Pindare, d'Euripide, de Cercidas, d'une Histoire de la Grèce au début du VIe siècle, et surtout un Évangile totalement inconnu. — Jésus et ses disciples se rendent au temple de Jérusalem; là, un pharisien leur ayant reproché de n'avoir pas accompli certains actes de purification, Jésus, en un discours éloquent, fait ressortir le contraste entre la pureté du cœur et la pureté rituelle.

BELGIQUE

Le P. Delehaye, dans les *Analecta Bollandiana* (t. XXV, fasc. II, p. 192) présente comme il suit le livre de M. John Campbell Oman, *The Mystics, Ascetics and Saints of India* (A Study of Sadhuism, with an Account of the Yogis, Sanyasis, Bairagis and other strange Hindu Sectarians. Londres, T. Fisher Unwin, 1905, in-8, xv-291 pp.). — « Le titre que nous venons de transcrire indique suffisamment l'objet du livre de M. *O*. Tant d'histoires merveilleuses et bizarres ont été racontées depuis les temps antiques sur les gymnosophistes, comme on disait, les sadhus et les fakirs, que l'on n'est pas fâché d'entendre un témoin oculaire qu'un long séjour dans les Indes a familiarisé avec le milieu et qui a observé les ascètes de toute secte avec sa mentalité d'homme moderne. Je n'ai pas besoin de rappeler que les mystiques et les pénitents indiens ont été souvent mis en parallèle avec les moines chrétiens, et que certaines formes d'ascétisme pratiquées encore aujourd'hui sont de nature à nous rendre moins sceptiques à l'endroit de beaucoup de récits extraordinaires des temps héroïques du monachisme oriental. L'exposé rapide et clair de M. *O*. fait bien saisir à quel point l'étude du sadhuisme est compliquée et par quelles racines profondes le phénomène tient à l'âme de la nation. Dans l'état de nos connaissances, il est à peu près impossible d'en pénétrer l'esprit et de discerner, parmi tant de manifestations disparates, celles qui sont normales, de ce qui doit être regardé comme une déviation. On ne saurait, par conséquent, à moins de s'en tenir à des ressemblances superficielles, comparer les sectes indiennes à nos ordres religieux. »

∴

Dans la pensée des auteurs de mémoires contenus dans les *Mélanges Paul Frédericq*, cet hommage scientifique s'adresse au secrétaire de la Société pour la Propagation des belles-lettres et arts, bien plus encore qu'au savant professeur d'histoire de l'Université de Gand. Aussi ne saurions-nous nous étonner de ne trouver dans ce précieux recueil qu'un nombre assez restreint de travaux proprement historiques. Cela n'est pourtant pas une excuse suffisante pour nous justifier d'en parler si tard (ce volume a paru en 1904). Ceux de ces mémoires qui intéressent nos études valent d'être connus malgré des mérites divers. La *Revue Critique* (16 avril 1906) en rend compte en ces termes :

« J. Bidez : *Bérose et la grande année*. La grande année de Bérose est une longue période cosmique, dont l'été, marqué par l'embrasement du monde (ἐκπύρωσις), arrive quand toutes les planètes sont en conjonction du même point du Cancer ; l'hiver, où se place un déluge universel (ὑδάτωσις), quand la même conjonction a lieu dans le Capricorne. M. Bidez étudie les formes diverses données à cette théorie par Proclus, Psellus et autres, Gennadius, Nigidius

Figulus dans Lucain (I, 651), Olympiodore, chez les stoïciens et les platoniciens. En somme, la doctrine de Bérose n'a trouvé de faveur que dans les milieux astrologiques ou qui étaient sympathiques à des idées analogues, eschatologie messianique, chiliasme. — L. Parmentier : *Note sur deux mss. d'Euthymios Zigabenos conservés à la bibliothèque de Patmos*. La *Panoplie dogmatique* d'Euthymios, réfutation byzantine de toutes les hérésies, a de l'importance pour l'histoire des hérésies contemporaines, Arméniens, Pauliniens, Messaliens, Bogomiles, Sarrasins. Les mss. décrits et collationnés partiellement sont Patmos 102 (Sakkelion) du XIIIe siècle, et 103, écrit après 1272. — Fr. Cumont : *Pourquoi le latin fut la seule langue liturgique de l'Occident*. La situation est antérieure au christianisme. La culture latine a nivelé l'Occident, tandis qu'en Orient les cultes et les langues ont subsisté. Cette diversité n'a pas cessé quand le christianisme est survenu.

ALLEMAGNE

M. *Axel Andersen*, professeur au gymnase de Christiania, a publié une seconde édition de son intéressant travail : *Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus* (Giessen ; Töpelmann ; un vol. in-8° de I et 111 pages ; prix : 2 m.). Un de nos collaborateurs a donné un compte rendu très complet de cette étude (voir Revue, t. LII, p. 456-462). Nous n'y reviendrons pas. Cette seconde édition a été revue par l'auteur, enrichie de quelques développements nouveaux, notamment pour ce qui concerne le sens de la Pâque pour Justin Martyr et la portée des vv. 3 et 4 du chapitre X de la Ire Épître de Paul aux Corinthiens.

— L'éditeur Hinrichs a publié une seconde édition de la traduction allemande de « La Religion à Rome sous les Sévères » par Jean Réville. A cette occasion on a modifié quelque peu le titre de l'ouvrage, afin de mieux faire ressortir sa signification. Il est intitulé maintenant : *Die Religion der römischen Gesellschaft im Zeitalter des Synkretismus* (1 vol. de X et 296 p.). Mais le contenu du livre est resté le même.

— La dernière livraison de l'*Archiv für Religionswissenschaft* (t. IX, fasc. 2) publiée le 31 mai, contient les articles suivants : Les divinités patronales de Mayence, par M. A. von Domaszewski ; Les récits bibliques de la création, reproduction d'une conférence de M. Fr. Schwally ; L'élément solaire de la conception de Dieu dans l'Ancien Testament, par M. Vollers ; La prière à haute voix et la prière silencieuse, par M. S. Sudhaus ; Feralis exercitus, par M. L. Weniger ; Mythes relatifs à la baleine, par M. L. Radermacher ; Sainte Lucie en territoire germanique, par M. Hofler.

— Les trois premiers volumes des *Kirchengeschichtliche Abhandlungen* publiées par le Dr Max Sdralek (Breslau, 1902-1905) fournissent à la science des religions un contingent d'articles déjà assez considérable pour que nous en donnions ici une brève analyse : le tome Ier contient : de M. W. Otto : *Der*

historische Wert der alten Biographien des Papstes Clemens V. M. G. insiste sur la médiocre valeur de la Vita Prima de Jean de Saint-Victor. — De M. F. Schütte : *Studien über den Schriftsteller-Katalog (De viris illustribus) des hl. Isidor von Sevilla.* Les chapitres dûs authentiquement à Isidore de Séville sont fort réduits : l'évêque Pontien et Braulion de Saragosse sont les auteurs de la plupart des autres. — De M. Jean Plinski : *Die Probleme historischen Kritik in der Geschichte des ersten Preussenbischofs.* Ce premier évêque est le cistercien Christian et non l'abbé Gottfried de Lekno. — Dans le second volume sont compris les mémoires suivants : Fr. X. Seppelt : *Das Papsttum und Byzanz.* Sur l'importance des questions religieuses dans le schisme byzantin. — J. Knossalla : *Der pseudo-justinische λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας.* — Fr. von Blacha : *Der pseudo-cyprianische Traktat « De singularitate clericorum » ein Werk des Novatian.* — J. Gratzsch : *Die pseudo-cyprianische Schrift Ad Novatianum, Ein Beitrag zur Geschichte des Papstes Cornelius.* Sur les pseudépigraphes de l'ancienne littérature chrétienne.

Dans le troisième volume se trouvent la dissertation de M. E. Timpe : *Die Kirchenpolitischen Ansichten und Bestrebungen des Kardinals Bellarmin.* Conflits entre la Papauté et les monarchies au XVIe et au commencement du XVIIe siècle. — G. Schmidt : *Der historische Wert der vierzehn alten Biographien des Papstes Urban V* (1362-1370). Examen critique des quatorze *Vitae* d'Urbain V. — Fr. X. Seppelt : *Der Kampf der Bettelorden an der Universität Paris in der Mitte des 13 Jahrhunderts* (199-241 p.). Les études franciscaines et dominicaines à Paris antérieurement à 1231.

ITALIE

Parmi les plus belles publications de la librairie Hoepli de Milan, nous signalons volontiers la reproduction en phototypie et photochromographie du célèbre *Rotulo di Giosuè* (Cod. Vatic. Palat. græc. 431) un des chefs-d'œuvre de l'art grec en dehors de l'influence byzantine dans le haut Moyen-âge. Cette publication fait partie de la série des *Codices e Vaticanis selecti* reproduits par la phototypie, sur l'ordre du pape et avec le concours des fonctionnaires de la Vaticane. Elle comprend, outre les photographies du *Rotulo*, une introduction historique sur l'histoire, l'âge et l'art de ce précieux document, plus douze scènes de l'histoire de Josué reproduites d'après les deux mss. Vatic. 746 et 747. Ces planches peuvent donner une idée approximative de ce qu'était la partie aujourd'hui perdue du Rotulo.

Notons encore que la maison Hoepli a fait entrer dans la même collection, pour le plus grand profit des études bibliques, une seconde édition phototypique — à un prix relativement modique — du *Codex Vaticanus 1209* (*Cod. B.*) *Bibliorum SS. Graecorum* dont on sait l'importance capitale pour l'établissement du texte des Septante.

P. A.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME CINQUANTE-TROISIÈME

ARTICLES DE FONDS

MÉLANGES ET DOCUMENTS

REVUE DES LIVRES

Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS, IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME CINQUANTE-QUATRIÈME

ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. JEAN RÉVILLE

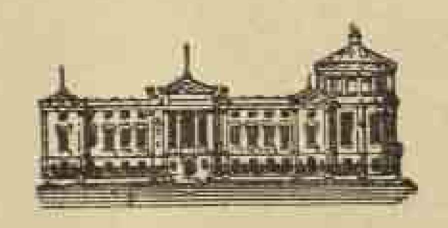
AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, I. GOLDZIHER, L. LÉGER, ISRAEL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, G. MASPERO, ED. MONTET, P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, ALBERT RÉVILLE, M. REVON, J. TOUTAIN, ETC.

Secrétaire de la Rédaction : M. PAUL ALPHANDÉRY.

VINGT-SEPTIÈME ANNÉE

TOME CINQUANTE-QUATRIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (6e)

1906

UNE PRÉDICTION ACCOMPLIE

Le petit livre de Censorinus *De die natali*, adressé en l'an 238 au riche Romain Quintus Caerellius, nous a conservé un curieux passage du livre XVIII des *Antiquités* de Varron. Ce savant disait avoir connu à Rome un augure fort estimé, du nom de Vettius, qui lui tint un jour le propos suivant : « Si ce que rapportent les historiens est vrai, au sujet des augures pris par Romulus lors de la fondation de Rome et des douze vautours, puisque le peuple romain a traversé sain et sauf une période de cent vingt ans, il atteindra une vieillesse de douze cents années[1] ». Le nombre de 120 ans est le produit de 12 par 10 ; Vettius voulait donc dire que les douze vautours de Romulus indiquaient un chiffre d'années qui devait être un multiple de 12 par 10 ou par 100. L'expérience ayant démontré que le multiple ne pouvait être 10, puisque le peuple romain avait dépassé l'âge de 120 ans, il fallait admettre que le multiple était 100 et, par suite, qu'il s'agissait d'une durée de douze siècles promise à Rome.

Les douze vautours font allusion à la tradition connue d'après laquelle Romulus, observant le ciel sur le Palatin, tandis que Remus faisait de même sur l'Aventin, aperçut, au lever du jour, douze vautours, alors que Remus, aux premières lueurs de l'aurore, n'en vit que six. Ces douze vau-

1) Censorinus, *De die natali*, éd. Jahn, p. 51 (chap. 17) : *Quot autem saecula urbi Romae debeantur, dicere meum non est : sed, quid apud Varronem legerim, non tacebo, qui libro Antiquitatum duodevicesimo ait fuisse Vettium Romae in augurio non ignobilem, ingenio magno, cuivis docto in disceptando parem, eum se audisse dicentem : Si ita esset, ut tradiderunt historici, de Romuli urbis condendae auguriis ac duodecim vulturibus, quoniam CXX annos incolumis praeterisset populus romanus, ad mille et ducentos perventurum.*

tours, suivant l'interprétation de Vettius, signifiaient que la vie du peuple romain devait se prolonger pendant douze siècles : le contexte prouve qu'il s'agit bien, en l'espèce, de siècles évalués à cent ans[1].

Tite Live, au début de son Histoire, fait observer que plus de 700 ans se sont déjà écoulés depuis la fondation de Rome et il ajoute que le peuple romain est en pleine décadence, dans une décadence sans remède[2]. C'est donc que la vieillesse a commencé, après la jeunesse, l'adolescence et l'âge mûr; Rome est plus proche de sa fin que de ses débuts. Cette doctrine, bien que vague, concorde avec celle qu'exposait à Varron l'augure Vettius.

Florus, écrivant vers la fin du règne de Trajan, compare aussi la vie de l'Empire romain à celle d'un individu qui a son enfance, son adolescence, sa virilité et sa vieillesse. L'enfance de Rome, suivant lui, a duré 250 ans ; son adolescence, 250 ans aussi, que Rome employa à soumettre l'Italie : la virilité occupa ensuite 200 ans, jusqu'à la pacification du monde sous Auguste; puis commença une décadence de 150 ans et, contre toute espérance, un reverdissement de la vieillesse sous Trajan. Florus paraît assigner à l'Empire une durée d'environ dix siècles, puisqu'il distingue quatre âges dans sa vie et attribue 250 ans aux deux premiers ; mais ce qu'il dit du renouveau de l'Empire sous Trajan exclut toute possibilité de calcul précis.

On trouve plusieurs fois la trace de la supputation de Vettius au cours du dernier siècle de l'Empire, à l'approche de l'échéance fatale. Après la victoire de Stilicon sur Alaric à Pollentia, en 403, Claudien composa son beau poème sur la guerre gétique. Il y décrit, en termes saisissants, les terreurs

1) Censorin., chap. 17 : *Civile Romanorum saeculum centum annis transigitur.* Cf. Plat., *De Rep.*, X, 614 *b*, où il est dit que la vie normale de l'homme est de cent ans : τοῦτο δ' εἶναι κατὰ ἑκατονταετηρίδα ἑκάστην, ὡς βίου ὄντος τοσούτου τοῦ ἀνθρωπίνου.

2) Tit. Liv., I : *Ire coeperint præcipites, donec ad hæc tempora, quibus nec vitia nostra nec remedia pati possumus, perventum est.*

de Rome qui se croyait condamnée par le Destin, mais que la valeur de Stilicon a sauvée :

Damnati fato populi, virtute renati (XXVI, 53).

Déjà l'on parlait de quitter l'Italie, de chercher asile en Sardaigne ou en Corse ; la peur, toujours crédule, répandait dans le peuple des prédications sinistres ; *on s'inquiétait du vol des oiseaux, des prophéties consignées dans les livres fatidiques*, surtout d'un incident qui s'était produit en présence de l'empereur Honorius. Un jour qu'il exerçait ses chevaux dans une plaine, deux loups s'élancèrent sur son escorte : percés de mille traits, ils succombèrent, mais deux mains humaines s'échappèrent de leurs flancs entr'ouverts. On tirait de là les plus funestes présages, en rappelant la louve nourrice de Romulus et *l'on se reprenait à calculer le nombre des années* en arrêtant dans son vol un des douze vautours :

Tunc reputant annos, interceptoque volatu
Vulturis, incidunt properatis saecula metis (XXVI, 266).

Le sens de ce passage est clair. D'après l'interprétation de l'histoire des douze vautours donnée par Vettius, l'Empire devait durer jusque vers le milieu du ve siècle. Le millième anniversaire de Rome avait été célébré solennellement en 248 [1] ; on admettait donc officiellement, à cette époque, que la fondation de la ville se plaçait en 753, date adoptée par Varron et par Cicéron. Dès lors, le douzième siècle avait commencé en 348 et aurait été accompli à moitié en 398. Mais la date de 753 était loin d'être généralement adoptée [2]. Fabius Victor, Denys d'Halicarnasse, Solin et le Syncelle préfèrent celle de 747, plaçant ainsi la fondation de Rome six ans plus tard. Si les contemporains de Claudien étaient du même avis, la première moitié du douzième siècle devait s'achever en 404, la seconde en 454. Or, c'est précisément aux abords de l'an 404, en 402-3, que Rome avait été gravement menacée par Alaric.

1. Voir Cohen, *Monn. imp.*, 2e édit., t. V, p. 93. L'an 248 de J.-C. est l'an 1001 de Rome.
2. Cf. Schwegler, *Geschichte Roms*, t. I, p. 808.

Il faut donc interpréter le vers de Claudien à la lettre : *incidunt properatis saecula metis* signifie qu'ils coupent (en deux) le dernier siècle en rapprochant d'un demi-siècle le terme fatal. Claudien, bien entendu, n'accepte pas ces prophéties sinistres, puisqu'il promet l'éternité à Rome et la conjure de secouer les frayeurs de la vieillesse (*humilemque metum depone senectae*, XXVI, 53) ; mais il sait qu'on s'en alarme autour de lui et il voudrait faire croire que la valeur de son héros peut encore sauver ce qui a été condamné par le sort.

En 456, dans son panégyrique de l'empereur Avitus, Sidoine Apollinaire fait deux fois allusion à la même interprétation de l'augure de Romulus (v. 55, 358). La première fois, c'est Rome qui parle : « Que me présage, demande-t-elle, cet auspice toscan avec ses douze vautours » ?

> *Quid, rogo, bis seno mihi vulture Tuscus aruspex*
> *Portendit ?...*

Le second passage est plus intéressant : « Déjà les destins remplissaient presque les douze ailes de vautour — car tu connais, ô Rome, tu connais les épreuves qui t'attendent — lorsque l'eunuque insensé Placidus (Valentinien III, fils de Placidie) immola Aetius :

> *Jam prope fata tui bissenas vulturis alas*
> *Complebant — scis namque tuos, scis, Roma labores —*
> *Aetium Placidus mactavit semivir amens.*

Ce meurtre d'Aetius par Valentinien, qui priva Rome de son dernier grand général, se place le 21 septembre 454. Aetius fut frappé mortellement par l'empereur lui-même, à l'instigation de Petronius Maximus et de l'eunuque Heraclius ; c'est pour cela peut-être, ou par un souvenir de la *Pharsale* (VIII, 552), que Sidoine qualifie Valentinien de *semivir*, confondant à dessein l'empereur et son indigne conseiller.

Ainsi Sidoine, écrivant en 456, dit que le nombre des années de Rome, annoncé par la prophétie des douze vautours, était *à peu près* accompli en 454 ; d'autre part, nous avons la preuve que la mort d'Aetius, désastre pour le sénat

romain et pour la cause nationale, parut, à beaucoup de contemporains, marquer la fin de l'Empire. En effet, dans la *Chronique* du comte Marcellin, rédigée vers 527, on lit à la date de 454 : *Aetius magna Occidentalis reipublicae salus et regi Attilae terror a Valentiniano imperatore cum Boethio amico in palatio trucidatur atque cum ipso Hesperium cecidit regnum nec hactenus valuit relevari*[1]. L'année suivante, 455, Valentinien périssait assassiné à son tour; la prophétie de Didon mourante s'accomplissait[2] et le Vandale Genséric, parti de Carthage, prenait et saccageait Rome. Si Marcellin, qui note ces désastres en 455, place néanmoins la ruine de l'Empire d'Occident en 454, un an *avant* la prise de Rome, il doit avoir pour cela quelque bonne raison. Or, nous avons montré que Claudien fait allusion à un calcul qui mettait en 404; juste cinquante ans plus tôt, la fin de la première moitié du douzième siècle. Sidoine, écrivant deux ans après 454, mentionne lui aussi la prophétie des vautours à propos de l'assassinat d'Aetius, et non à propos de la prise de Rome par Genséric, dont il parle également. Ces témoignages concordants semblent établir que beaucoup de Romains instruits, désespérés de la perte d'Aetius, observèrent que ce funeste événement coïncidait avec l'achèvement de l'an 1200 de la ville et s'inclinèrent devant l'arrêt du Destin.

Les modernes ont l'habitude de placer la ruine de l'Empire d'Occident en 476, lorsque Romulus Augustule fut déposé par le chef des Hérules Odoacre. A cette date, le comte Marcellin écrit dans sa *Chronique* ce qui suit : *Hesperium Romanae gentis imperium... cum hoc Augustulo periit... Gothorum dehinc regibus Romam tenentibus*[3]. Ce passage est en contradiction avec celui que j'ai emprunté plus haut au même chroniqueur ; Marcellin doit avoir suivi et compilé deux sources différentes, dont l'une plaçait la ruine de l'Empire en 454, l'autre en 476 seulement. La doctrine qui faisait

1) *Chronica Minora*, éd. Mommsen, t. II, p. 86.
2) C'est à quoi semble avoir songé Sidoine, *Panég. Aviti*, v. 445, 449.
3) *Chronica Minora*, t. II, p. 91.

tomber l'Empire d'Occident en 476 est probablement due aux historiens gothiques, qui pouvaient ainsi présenter le royaume germanique d'Italie comme le successeur immédiat de l'Empire romain (*Gothorum dehinc regibus Romam tenentibus*, sans allusion à l'usurpation d'Odoacre, 476-489, pendant laquelle, officiellement, l'Italie fut rattachée à l'Empire d'Orient). En revanche, la date de 454 était, suivant toute apparence, celle que les Romains avaient acceptée, par la raison qu'elle semblait vérifier une vieille prophétie.

Ainsi, depuis l'an 95 avant J.-C. jusqu'en l'an 527 après notre ère, nous suivons la trace d'une prédiction qui s'est accomplie presque à la lettre et qui a dû peser d'un poids très lourd sur le moral des Romains lettrés, toutes les fois que les destinées de l'Empire semblaient en jeu. Les poètes eurent beau, depuis Virgile, prédire à Rome une durée sans fin, *imperium sine fine*[1]; on démêle, à travers toute l'histoire impériale, comme un vague sentiment de malaise, des inquiétudes pour l'avenir de la puissance romaine et la croyance, nettement exprimée par Tite Live, que ce grand établissement va vers son déclin[2].

La prophétie de Vettius, ou plutôt son interprétation de l'augure de Romulus, ne devait pas être le seul argument invoqué par les pessimistes du temps d'Alaric. Claudien dit que les terreurs de Rome, en 403, s'autorisaient aussi des livres sibyllins. Les timides demandaient les secrets d'un avenir prochain à ces textes, gardiens des destins de Rome :

Quid carmina poscat
Fatidici custos Romani carbasus aevi (XXVI, 231-2).

Or, les livres sibyllins acquis par Tarquin avaient été détruits en 83 av. J.-C. dans l'incendie du Capitole; on les avait reconstitués tant bien que mal en recherchant de prétendus oracles de la Sibylle à Samos, à Ilion, à Erythrées, en Afrique, en Sicile et dans les colonies italiennes[3]. Ces nou-

1) Virgile, *Aen.*, I, 278; cf. Guignebert, *Tertullien*, p. 4.
2) Cf. Dio Cass., LXXV, 4; Lampride, *Diadum.*, 4.
3) Tacite, *Annales*, VI, 12; Lactance, *Instit.*, I, 6, 14; cf. Sabatier, dans les

veaux livres sibyllins, écrits en grec, étaient, en grande partie, l'œuvre de Juifs hellénisants, naturellement très hostiles aux puissants du monde et toujours prêts à prédire des catastrophes dans le style que l'Apocalypse johannique nous a rendu familier. Ils ne devaient pas différer beaucoup, par le fonds, des oracles sibyllins que nous avons conservés; toutefois, dans une partie de ces livres, l'annonce de la ruine de l'Empire est presque un lieu commun[1] et il est à croire que des oracles devenus officiels n'auraient pas été acceptés comme tels s'ils avaient été aussi ouvertement anti-romains. Tacite nous apprend d'ailleurs que les quindécimvirs firent un triage dans la masse des vers sibyllins rapportés par les commissaires que le Sénat avait envoyés en Orient pour recueillir des documents de ce genre. Quoi qu'il en soit, les sombres prophéties à longue échéance ne doivent pas avoir été toutes éliminées. Le passage cité de Claudien autorise à croire qu'on trouvait dans les livres sibyllins, en 403, des motifs de craindre la ruine prochaine de l'Empire. J'ai proposé, il y a plus de vingt-cinq ans[2], d'expliquer ainsi pourquoi Stilicon fit brûler ces livres, à la grande joie de Prudence, à la grande colère de Rutilius. Claudien, protégé et confident de Stilicon, en parle encore avec respect, mais — cela ressort clairement de tout le passage — en regrettant qu'on y ait recours à l'heure des périls. Je crois que M. Bouché-Leclercq s'est trompé en écrivant[3] : « Claudien, chantant vers 402 la guerre gétique, vante encore le lin qui garde dans ses plis fatidiques les destinées de Rome ». Claudien ne vante pas ce lin, pas plus qu'il ne vante la prophétie des douze vautours; il en a peur. On dirait presque qu'il conseille à mots couverts ou qu'il prépare la mesure radicale prise peu de temps après — entre 404 et 408 — par Stilicon. Ce der-

Études de critique et d'histoire (Paris, 1896), p. 147. Tous les textes ont été réunis et discutés dans les *Sibyllina* d'Alexandre, t. II, 2, p. 174 sq.

1) Alexandre, *ibid.*, t. II, 2, p. 485, 574.

2) S. Reinach, *Manuel de philologie classique*, 1[re] éd., p. 359.

3) Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination*, t. IV, p. 307.

nier a-t-il agi par fanatisme chrétien ou, comme le dit M. Bouché-Leclercq, en « précurseur de ses compatriotes les Vandales? » Cela est inadmissible pour bien des raisons. Stilicon, homme de guerre et de gouvernement, voulut simplement faire disparaître une littérature stupide, devenue une source de découragement et d'inquiétude[1]. Il ne fit, en somme, que suivre les exemples donnés par Auguste et par Tibère, qui ordonnèrent de rechercher et de détruire, comme constituant un danger pour l'État, des recueils dits sibyllins qui circulaient au Ier siècle dans le public. Ne peut-on pas, dès lors, considérer comme vraisemblable que la prophétie de Vettius, colportée et versifiée en Orient dès le Ier siècle avant notre ère, avait trouvé place, plus ou moins voilée, dans le nouveau recueil des vers sibyllins?

A la lumière des réflexions qui précèdent, un passage célèbre de Tacite peut recevoir une signification plus précise dont il ne semble pas que les commentateurs se soient avisés. Parlant des guerres civiles qui ont fait périr des milliers de Germains, l'historien s'écrie : « Puissent ces nations continuer, sinon à nous aimer, du moins à se haïr entre elles! En présence des destins menaçants de l'Empire, la fortune ne peut nous donner rien de plus heureux que les discordes de nos ennemis! » (*Quando urgentibus* (?) *imperii fatis nihil jam praestare fortuna majus potest quam hostium discordiam*[2]). Doederlein lisait *inurgentibus* et traduisait : *Jetzt wo Roms Weltherrschaft ihrem Ende naht*. Cela parut tout à fait absurde à Baumstark : « Comment Tacite aurait-il pu dire pareille chose? Pour qui écrivait-il donc? Il était trop bon Romain pour exprimer une pareille pensée, même si elle lui était venue, et il n'aurait pas trouvé de public pour écouter de si folles prophéties ». Ces arguments sont puérils. Le texte offre une certaine difficulté, car *in*, devant *urgentibus*, manque dans le meilleur manuscrit; deux manuscrits ont

1) Évidemment, Stilicon ne fit pas connaître les motifs de sa décision, ce qui explique la colère de Rutilius.

2) Tacite, *Germ.*, 33.

vergentibus; deux autres, parmi les meilleurs, ont *urgentibus jam*, ce qui accentuerait encore la menace qu'il est impossible de méconnaître dans ces lignes. Le mot qui convient le mieux est *vergentibus*; c'est la lecture que j'adopterais si j'avais à publier la *Germanie*[1]. Quand je lus le présent mémoire à l'Académie des Inscriptions, M. Louis Havet me fit observer que si la vie de l'Empire était comparée par Tacite à celle d'un homme et fixée à 1200 ans, le moment où il écrivait correspondait à l'âge de 70 ans, qui marque le commencement de la décrépitude[2]. Cela est parfaitement exact. Tacite écrivait en 98, au milieu des succès de Trajan; évidemment, ce n'est pas une crainte momentanée qui l'inspire, mais il sait que la vieillesse de l'Empire commence et, devinant d'où vient le péril, il fait des vœux pour que les discordes des Germains permettent de l'écarter, de « doubler le cap » du XIIe siècle, comme on avait heureusement passé, suivant la remarque de Vettius, l'échéance de la cent vingtième année.

A moins donc de vouloir, avec Baumstark, enlever tout sel à ce passage[3], il faut admettre que Tacite fait ici allusion à une idée qui devait être familière à ses lecteurs et les troubler parfois dans leur confiance. Je crois que cette idée n'est autre que celle de la durée limitée à douze siècles de l'Empire et que Tacite, en écrivant ces lignes, songeait, lui aussi, à la prophétie des douze vautours[4].

Salomon REINACH.

1) Cf. *vergentibus annis in senium* (Lucain, *Pharsale*, I, 129).

2) Il suffit de résoudre la règle de trois : 100 : 1200 :: x : 850 (de Rome), d'où $x = 70$.

3) Baumstark ose traduire : *der römischen Herrschaft Geschichte geht unaufhaltsam ihren Gang!*

4) Dion Cassius (LVII, 18) parle d'une prophétie dite sibylline qui courait sous Tibère et qui prédisait la ruine de Rome, par suite d'une guerre civile, en l'an 900 de la ville, c'est-à-dire vers 148 ap. J.-C. Il est peu probable que Tacite y fasse allusion; remarquons, toutefois, que Cicéron déjà (*Pro Rabirio*, 12) pensait que les dissensions intestines mettraient fin à la puissance romaine. D'autre prédictions pseudo-sibyllines fixaient la ruine de l'Empire sous Néron, sous Titus, sous Domitien, en 948 de Rome (195 ap. J.-C.), en l'an 305 de l'ère chrétienne (Alexandre, *op. laud.*, t. II, 2, p. 185-6); enfin, quelques païens annonçaient la ruine du christianisme pour l'an 365 (*ibid.*, p. 188).

BULLETIN CRITIQUE

DES RELIGIONS DE L'ÉGYPTE

1905

(*Suite et fin*[1].)

CULTE DES ANIMAUX. Je ne peux songer à faire ici l'analyse du travail publié dans cette revue par AMÉLINEAU[2] sur le Rôle des serpents dans les croyances religieuses de l'Égypte. Je voudrais cependant faire quelques réserves au sujet des données de ce travail. On aura remarqué certainement, sans que j'aie besoin d'y insister, combien l'auteur s'est fait du totémisme une idée inexacte qui lui fait constamment employer le mot *totem* à propos de phénomènes qui n'ont rien à faire avec le totémisme ou qui peuvent parfaitement s'expliquer sans recourir à cette forme religieuse. Il y a longtemps qu'on a remarqué la fréquence du culte des serpents en Afrique et A. Réville dans son livre sur *Les Religions des peuples non civilisés*, I, p. 65, attire expressément l'attention sur ce point ; le récent travail de Weissenborn, analysé plus loin est tout à fait concluant à cet égard.

Un point de l'étude d'Amélineau doit être spécialement relevé : à la page 350 nous lisons : « Lorsque Clément d'Alexandrie raconte que, si l'on demande à un prêtre égyptien de montrer le dieu qui réside dans le naos du temple,

1) Voir t. LIII, p. 307 à 358.

2) Amélineau, *du Rôle des Serpents dans les croyances religieuses de l'Égypte*, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, LI, 1905, pp. 335-360 et LII, 1905, pp. 1-32.

au fond du sanctuaire, il répondra en ouvrant la porte du naos et en montrant un serpent ou quelque autre animal ; assurément, il ne comprend pas ce dont il parle [pourquoi?!] mais il exprime toutefois une chose qui n'est pas matériellement fausse... Certes si le renseignement qu'il nous donne était le seul connu, peut-être pourrait-on à la rigueur en suspecter l'origine, quoiqu'il concorde avec d'autres données purement égyptiennes; mais il n'est pas le seul, et nous allons voir *affirmer par des textes égyptiens*[1] une croyance correspondante dans des inscriptions qui relatent l'initiation d'un roi et d'une reine au culte de Ra ».

Voyons maintenant les textes utilisés :

Le premier est emprunté à la stèle de Pianki (lignes 103-105). Le roi éthiopien Piankhi entre en vainqueur à Héliopolis et fait acte de roi en allant visiter le sanctuaire du dieu Ra. Il ouvre les portes du naos, voit l'emblème de Ra et les barques sacrées, puis il pose son sceau sur la porte, en disant aux prêtres : « Que personne des rois confédérés (qui se partageaient l'Égypte avant la conquête) n'entre dans le sanctuaire ». Amélineau continue la traduction : « Ils se mirent sur leur ventre par devant sa Majesté en disant : « Il est « fermement posé ; qu'il ne soit pas rompu (le sceau de[2]) l'éper- « vier qui aime Héliopolis ». « Ici, dit l'auteur, le texte égyptien est aussi général que le renseignement de Clément d'Alexandrie, et la chose est si vraie, que M. Jacques de Rougé a mis une note *en cet endroit*[3] pour dire que sans doute on montra à Piankhi un épervier renfermé dans le naos ; mais on pourrait tout aussi bien croire que l'on montra un serpent, car l'épervier dans le naos n'aurait pas survécu longtemps à son incarcération, tandis qu'un serpent aurait pu vivre très longtemps ». Voici ce que porte en réalité le texte : Les prêtres répondent à l'ordre du roi par une phrase qui exprime leur adhésion et s'écrient : « Qu'il soit ferme,

1) Je souligne moi-même ces mots.
2) Le texte ne présente ici aucune lacune.
3) Je souligne moi-même.

qu'il prospère, qu'il ne soit pas détruit l'Horus qui aime Héliopolis »; en résumé : « Vive le roi ». L'Horus est un titre du roi et de Rougé n'a jamais traduit autrement : « à jamais, qu'il soit inébranlable, l'Horus aimé d'Héliopolis » (*Revue archéologique*, 1869, p. 11 du tiré à part), « qu'il ne soit pas diminué l'Horus qui aime Héliopolis » (*Chrestomathie*, p. 61). Dans la même inscription (p. 34 de la *Chrestomathie*) les femmes du harem d'un roi assiégé viennent prier la femme de Piankhi d'intercéder en leur faveur auprès du conquérant éthiopien et elles s'expriment de la manière suivante : « Apaisez l'Horus, seigneur du palais » (Amélineau supposerait-il ici qu'il s'agit d'un serpent ?). Amélineau traduit donc inexactement, malgré l'autorité de Rougé, afin d'appuyer sa thèse. Quand il nous dit « qu'en cet endroit » J. de Rougé parle d'un épervier, cela n'est pas tout à fait exact : c'est plus haut, à propos de la phrase : « il monta les degrés vers la grande salle du sanctuaire pour voir Ra dans Hat-benben » que de Rougé ajoute « probablement sous la forme de l'épervier sacré ». Amélineau aurait dû savoir que le temple d'Abousir reproduit sans doute l'aspect du sanctuaire de Ra à Héliopolis. Un article de Wiedemann dans l'*Orientalistische Litteraturzeitung*, VI, 1903, colonnes 49-50, dit à propos de ce texte de Piankhi : « Dass die Gestalt der Incorporation des Ra, welche hier neben der Barken nur als Gottheit erscheint, durch einen Obelisken, bez. eine Pyramide, oder eine Mastaba-Obelisken gebildet wurde, ist eine *bekannte Thatsache* ».

Amélineau cite ensuite « un second exemple du même fait d'initiation » datant de la XVIIIe dynastie. Il s'agit d'une représentation du tombeau de Huya à Tell el Amarna. Amenophis IV et sa mère visitent un temple : l'inscription nous apprend que le roi « amena sa royale mère Thii afin qu'elle vît son *ombre de Ra* ». L'*ombre de Ra* est le nom d'une partie du temple du dieu Aten[1]. Amélineau, se basant sur le texte de

1) Davies, *the Rock Tombs of El Amarna*, I. p. 51 : II, 26, III ; p. 8 et 19-25. Voir par exemple le titre : « chanteurs et musiciens de la cour du sanctuaire

Piankhi, hasarde des conjectures et suppose que le sanctuaire renferme l'image de Ra : « Il n'y a pas de possibilité, dit-il, de penser à un épervier, parce qu'en plus de la raison que j'ai donnée plus haut, l'épervier n'était pas un symbole de Ra. (Extraordinaire ! : le dieu solaire Ra est précisément un épervier ou plus correctement un faucon. Voir par exemple Erman, *die ägyptische Religion*, 1905, p. 7) ; on peut à bien plus juste titre conjecturer que c'était un serpent ».

La thèse du rôle des serpents pouvait être soutenue par des arguments frappants que l'on cherche en vain dans le travail d'Amélineau. On n'y trouve aucune indication des stèles avec représentation des serpents ou de la déesse Miritskro. Il y avait à utiliser sur le sujet des figures et des textes qui auraient fait sur les historiens des religions plus d'impression que les descriptions des scènes du Livre de la Tuat bien faites pour dérouter ceux qui ne sont pas familiers avec les compilations théologiques de la fin du Nouvel Empire thébain.

P. Hippolyte Boussac[1] a consacré un article de vulgarisation, sans grand intérêt, à l'hirondelle dans les mythes égyptiens.

Ahmed bey Kamal[2] publie quelques fragments de monuments trouvés dans le Delta et parmi lesquels nous notons : § 1. Fragments de naos en granit gris, d'époque ptolémaïque, provenant de Mendès : « Les inscriptions et les représentations qui couvrent les fragments sont purement mythologiques et présentent quelque intérêt pour la connaissance du bœuf de Shedenou ». Le bœuf est qualifié d'âme vivante Harmachis.

du *benben* et de tous les *ombres de Ra* à Akhetaten », avec la variante pour la seconde partie « et de tous les sanctuaires à Akhetaten ».

1) Hippolyte Boussac, *l'Hirondelle dans les mythes égyptiens*, dans *le Cosmos*, 9 décembre 1905, pp. 661-665 avec 6 figures.

2) Ahmed bey Kamal, *Fragments de monuments provenant du Delta*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, V, 1904, pp. 193-200.

Le dieu Osiris bœuf est représenté sous les traits d'un homme agenouillé à tête de bœuf. Shedenou est le Pharbœthos des Grecs. — § 3. Fragment de calcaire compact provenant du tombeau d'un Mnévis à Héliopolis, montrant le taureau accompagné de diverses divinités.

Près du VII[e] pylone, au cœur du temple de Karnak G. Legrain[1] a découvert des stèles avec figures d'animaux (pp. 15-16) : Bélier d'Amon, la face recouverte d'une feuille d'or ; deux oies se regardant bec à bec. Une plante de lotus est entre les animaux sacrés d'Amon. Deux douzaines d'œufs sont rangés sous les oies, en deux files, douze pour chaque oie. Les œufs portent des traces de dorure. On voit donc que les stèles représentant les béliers ou les oies d'Amon ne se rattachent pas seulement aux cultes populaires, mais qu'elles ont leur place à proximité du sanctuaire principal du dieu[2].

L. Loat[3] a découvert à Gurob un intéressant cimetière d'animaux de l'époque de la XIX[e] dynastie. On y trouve des bœufs, des chèvres et principalement des poissons.

Lortet et C. Gaillard[4] ont publié un superbe ouvrage

1) G. Legrain, *Rapport sur les travaux exécutés à Karnak du 31 octobre 1902 au 15 mai 1903*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, V, 1904, pp. 1-43 et 6 planches.

2) G. Maspero, *de quelques Cultes et de quelques croyances populaires des Égyptiens*, dans les *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, II, pp. 395-419 ; A. Wiedemann, *zu dem Tierkult der alten Aegypter*, dans les *Mélanges Charles de Harlez*, pp. 372-380 ; Gréhaut-Maspero, *le Musée égyptien*, I, planche III ; E. Ledrain, *les Monuments égyptiens de la Bibliothèque nationale* dans la *Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, XXXVIII, 1879, pl. II.

3) L. Loat, *Gurob* (Egyptian Research Account, Tenth Year, 1904). Londres, Quaritch, 4°, 1905, pp. 8 et XIX planches (Relié avec Murray, *Saqqarah Mastabas I*).

4) Lortet et C. Gaillard, *la Faune momifiée de l'ancienne Égypte*. Préface de V. Loret, Lyon, Georg., 1905, 4°, XIV, VIII, 330 pp. avec 184 figures et

destiné à faire connaître la faune de l'ancienne Égypte, telle qu'elle nous est révélée par les momies animales. Une des salles les plus curieuses du musée du Caire a été constituée en grande partie par les animaux étudiés par Lortet et Gaillard. On y voit côte à côte les momies telles qu'elles sortent des nécropoles, et les squelettes remontés par les soins des savants naturalistes de Lyon. On excusera les auteurs de n'être pas au courant des théories qui poussèrent les Egyptiens à momifier les animaux, question sur laquelle d'ailleurs les égyptologues sont loin d'être d'accord, et on accueillera avec reconnaissance les faits précieux qu'ils ont apportés pour la solution du problème. Quelques points tout à fait remarquables sont à noter ici : p. 2 : « devant les étonnantes accumulations de chiens de certains hypogées, on se demande où et comment les habitants pouvaient se procurer tous ces animaux... les squelettes examinés ne sont pas ceux d'individus invalides ou âgés, mais bien d'animaux robustes et adultes pour la plupart. Ces chiens ont donc probablement été tués ; cependant ils ne portent aucune trace de blessure ». P. 21, au sujet des chats : « Sauf les animaux morts de maladie ou de vieillesse, la plupart ont été, ainsi que les chiens probablement, étranglés ou noyés, peut-être à des moments où leur nombre devenait un danger pour les habitants ». Pour beaucoup d'animaux on employait l'ensevelissement à deux degrés : les chairs disparues on rassemblait les ossements d'un ou de plusieurs individus dans une espèce de bourriche affectant la forme de l'animal (rappelons qu'un procédé analogue a peut-être été en usage pour les cadavres humains à l'époque primitive). Dans un cas, on avait réuni les os d'un bouc et d'un crocodile. Dans les momies d'oiseaux de proie on a retrouvé des insectivores, des rongeurs et des petits oiseaux : c'était certainement dans le but de pourvoir les rapaces d'aliments pour leur existence d'outre-tombe, ainsi

9 planches. Voir Dr Lortet, *les Momies animales de l'ancienne Égypte*, dans la *Revue des deux mondes*, 15 mai 1905, pp. 368-390.

que le remarque Loret (p. xii de la préface). La description des momies de rapaces est particulièrement intéressante (pp. 114-115) : « Les oiseaux de proie momifiés par groupes agglomérés ont la forme de grands fuseaux, plus étroits aux deux bouts qu'au milieu, longs de 1m,50 environ et larges au plus de 0m,40. Les oiseaux qu'ils contiennent n'ont pas tous été momifiés à l'état frais, quelques-uns portent des traces de décomposition avancée. Sans doute de grandes quantités d'oiseaux de proie ne pouvaient être réunies en une seule journée, ni par une seule personne. Ils étaient probablement apportés un à un et à plusieurs jours d'intervalle, par les habitants d'un même village. Lorsque chacun avait participé à cette sorte d'offrande collective, on plaçait au milieu des rapaces un autre oiseau : ptéroclés, coucou, rollier ou quelques hirondelles. Parfois même on ajoutait soit une musaraigne, soit un rongeur de petite taille... avec une ou plusieurs dents de crocodile. Le tout était alors arrosé de bitume, puis enveloppé et serré fortement dans de larges bandes d'étoffe. Quelques baguettes de palmier, épaisses d'un doigt, étaient disposées dans le sens de la longueur par dessus la première enveloppe, sur le pourtour de la momie, pour en augmenter la rigidité ; enfin, on entourait l'ensemble d'une seconde et dernière enveloppe de bandelettes. L'offrande ainsi apprêtée était portée dans le voisinage du temple de la divinité dont on sollicitait les faveurs... (p. 116...) la présence de jeunes oiseaux indique en tous cas que certaines momies, sinon toutes, étaient préparées vers le mois de mars ou d'avril. Il serait intéressant de savoir si ces oiseaux étaient momifiés à l'occasion de fêtes ou de cérémonies célébrées autrefois vers cette époque de l'année. » Voilà des indications dont devront tenir compte toutes les théories que l'on édifiera sur les momies animales de la basse époque égyptienne.

A propos de la chasse à la gazelle au moyen du faucon (p. 83) je rappellerai la représentation du dieu Horus d'Hibonou sous la forme du faucon posé sur le dos d'une

gazelle (Maspero, *Histoire ancienne*, I, p. 101 fig. et 102, note 2). Des figures du dieu Bès (pp. 201 et suiv.) servaient de cercueil à des fœtus humains. — Il semble que dans un cas de momie de singe (pp. 232 et suiv.) on ait cherché à donner à l'animal l'aspect d'un homme : la tête est remplacée par une tête modelée en toile gommée, la queue est supprimée ; dans un autre cas (p. 238) la queue manque et les orteils sont placés comme dans un pied humain. Aux pp. 239 et suiv. les auteurs exposent les recherches faites dans la nécropole de singes redécouverte à Thèbes par le docteur Lortet (Gabanet el Giroud. Voir dans la préface, III-IV). Les pages 307 et suiv. sont consacrées à l'étude des offrandes des tombeaux de Maherpra, de Thoutmès III et d'Amenophis II : les résultats de cette étude sont soulignés d'intéressante façon par Loret aux pp. VII-XI de la préface.

G. Maspero[1] publie une figurine de gerboise, en bronze, du musée du Caire, datant du milieu de l'époque ptolémaïque et découverte à Mitrahineh (Memphis). L'auteur y voit une divinité locale de tout petit renom, génie plutôt que dieu.

J. Weissenborn[2] consacre au culte des animaux en Afrique une longue et minutieuse étude qui ne peut manquer d'intéresser vivement tous ceux qui s'occupent de la religion égyptienne. Ils verront que les faits connus par l'antiquité égyptienne sont largement répandus dans l'Afrique actuelle.

L'auteur commence par réunir tous les exemples connus de zoolâtrie, entendue au sens le plus large du mot, en les groupant par espèce animale. Je ne relèverai aucun fait particulier, tout devant être lu dans ce remarquable chapitre :

1) G. Maspero, *sur une Figure de Gerboise en bronze du Musée du Caire*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, V, 1904, pp. 201-202 et 1 figure.

2) J. Weissenborn, *Tierkult in Afrika. Eine ethnologisch, kulturhistorische Untersuchung* dans l'*Internationales Archiv für Ethnographie*, XVII, 1904, pp. 91-175 avec 2 planches.

les exemples relatifs au culte des serpents sont tout à fait intéressants. Les cartes où l'auteur compare le domaine géographique d'une espèce animale avec l'aire de dispersion du culte de cet animal sont des plus suggestives. Une annexe au premier chapitre est consacrée aux offrandes animales chez les primitifs africains. Dans le second chapitre l'auteur donne son avis sur le culte des animaux chez les anciens Égyptiens. Il semble parmi les diverses hypothèses qui se présentent préférer la suivante : La religion égyptienne est formée de deux éléments. La population nègre autochtone aurait été soumise par une tribu sémitique venue d'Asie[1] ; au contact des deux races se constitua une religion, dans laquelle, tout en maintenant les croyances originaires, on cherche à les faire cadrer avec les conceptions des conquérants. On assimile le culte des animaux au polydaimonisme ou au polythéisme des envahisseurs en soumettant certains animaux déterminés à certains dieux dont ils devinrent les représentants visibles, les symboles. Puis ce culte ainsi constitué se serait développé suivant des règles que l'auteur établit sommairement. Un chapitre final essaie d'exposer, en se basant sur les faits connus, l'origine et le développement du culte des animaux. L'auteur accompagne son travail de bonnes listes bibliographiques et de tables alphabétiques.

A. Wiedemann[2] déclare à son tour en commençant une série de remarques sur le culte des animaux, que nous ne savons que très peu de chose de la religion égyptienne. L'auteur cherche à montrer que le culte des animaux, bien qu'il

1) Cela concorde tout au moins en partie avec les résultats obtenus par les anthropologues qui se sont récemment occupés de la question A. Thomsom et Randall-Mac Iver. Voir *Egyptian Craniology*, dans *Man* 1906, p. 55 : « It seems, then, that Dr Keith is willing to support our contention that the population of ancient Egypt. exhibits two strongly-contrasted sets of physical features, viz., a negroid and a non negroid.

2) A. Wiedemann, *Quelques Remarques sur le culte des animaux en Egypte*, dans le *Museon*, nouvelle série, VI, 1905, pp. 113-128.

n'ait pas laissé de traces extrêmement nombreuses, a réellement formé la croyance la plus populaire en Égypte depuis les temps les plus reculés, jusqu'au moment où la religion égyptienne disparut définitivement. Il faut distinguer soigneusement entre les animaux ἱεροί sacrés, objets de la vénération, et les animaux θεοί dieux. Ces derniers, comme l'Apis de Memphis, le Mnévis d'Héliopolis et le Bucchis d'Hermonthis étaient en relation avec certains dieux et recevaient un culte divin. Wiedemann démontre que la vénération pour les animaux existait à l'époque primitive, il pense que les primitifs concevaient chaque espèce animale comme une monarchie avec un roi. Quiconque tue un animal de cette espèce doit redouter la vendetta de ses camarades, d'où comme conséquence on en arrive à vénérer l'espèce entière (ἱεροί)[1]. Si les textes égyptiens ne mentionnent pas le chef d'une espèce animale, une légende de l'Égypte moderne relative au roi des crocrodiles permet d'admettre, si l'on songe à l'esprit conservateur de l'Égypte, que cette croyance existait également dans l'ancienne Égypte. Ce seraient ces animaux supérieurs qu'il faudrait reconnaître dans les animaux qui sont portés comme enseignes et qui forment les étendards égyptiens. Wiedemann propose de les appeler des « archi-animaux » et pense que leur culte aurait été celui des tribus indigènes de l'Égypte (θεοί). Les envahisseurs pharaoniques cherchant à établir des relations entre les archi-animaux égyptiens et les dieux qui leur appartenaient en propre, firent des premiers les manifestations ou renouvellements terrestres des seconds. La fusion ne se fit jamais que d'une façon imparfaite, excepté pour le faucon qui s'identifia complètement avec Horus, grâce au fait que cette fusion eut

1) Un bel exemple de basse époque en faveur de cette thèse est cité dans G. Steindorff, *the Religion of the ancient Egyptians*, p. 159 : Inscription sur la tombe d'un serpent tué par un inconnu « en moi tu n'as pas tué un être isolé sur la terre, car ma race est aussi nombreuse que le sable sur le rivage de la mer et par elle tu seras envoyé dans les enfers après avoir vu de tes propres yeux la mort de tes enfants ».

lieu au moment même de la formation de l'Égypte historique. Je regrette que Wiedemann n'ait pas pu utiliser le récent travail de Weissenborn sur les cultes animaux en Afrique. Je ne pense pas que l'on puisse, en se basant sur les faits connus à la basse époque, reconstituer les cultes animaux de la période plus ancienne. Il y eut à la basse époque un épanouissement soudain de cultes animaux qui se constate du reste chez d'autres peuples (Weissenborn, p. 157). Toute la question du culte des animaux est entièrement a reprendre et, comme Wiedemann lui-même le proclame dans le présent travail, on n'aboutira à des résultats définitifs qu'en comparant les données égyptiennes à celles fournies par les travaux d'ethnographie comparée.

Relevons dans un travail d'U. Wilcken[1] quelques détails intéressants fournis par un papyrus d'époque romaine de Genève. Une commission de prêtres du temple de Soknopaios à Soknopaiu Nesos apporte à Memphis dix coudées de byssus (étoffe fine) pour l'ensevelissement du taureau Apis né de la vache Thaoïs. L'étoffe est livrée au nom du dit temple à la commission d'ensevelissement qui en délivre reçu. La commission d'ensevelissement comprend deux fonctionnaires civils et un prêtre qui porte le titre de διάδοχος ὀσραπεῖς où il faut, semble-t-il, reconnaître le nom d'Osiris-Apis. La commission comprend en outre plusieurs citoyens memphites. « L'expression ὑπὲρ ἀποθεώσεως Ἄπιδος est importante, remarque Wilcken. Elle indique que l'Apis vivant n'est pas encore un θεός. Il deviendra θεός par son union après la mort avec Orisis, comme Ὀσοράπις. Auparavant, il n'est, comme les autres animaux sacrés, qu'un ἱερὸν ζῷον ». Au début de l'époque ptolémaïque, les frais élevés de l'ensevelissement d'Apis incombaient encore à l'administration des temples ; plus tard, ils furent pris à charge par la couronne. Le document de

1) U. Wilcken, *Zu den Genfer Papyrus*, dans l'*Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete*, III, 1905, pp. 392-395.

Genève montre qu'en l'an 170 après J.-C., le temple de Soknopaios à Dimeh devait livrer pour cet ensevelissement dix coudées de byssus. Le texte semble indiquer qu'il s'agissait d'une imposition plutôt que d'une contribution volontaire.

CARACTÈRE DIVIN DE LA ROYAUTÉ. L. LOAT[1] a découvert à Gurob un temple consacré au culte de Thoutmès III, datant de la fin de la XVIII[e] dynastie ou du commencement de la XIX[e]. On y a trouvé de nombreuses stèles consacrées à l'adoration du « double » du roi[2]. Citons encore une stèle (pl. XV, 1) consacrée à l'adoration du dieu Set, une autre (pl. XVI, 5), du dieu Arsaphès d'Héracléopolis, de Ptah et de Sebek-Sheditì. Une stèle encore (pl. XVIII, 2 et XIX) commémore une donation territoriale faite à l'Amon local, à l'époque de la XXII[e] dynastie.

CULTE DES MORTS. Au cours des fouilles d'Abydos, en 1904, on découvrit une intéressante stèle de la reine Tetashera de la XVIII[e] dynastie. Le texte est si important que je pense utile de reproduire la traduction qu'en a donnée A. H. GARDINER[3] : « Il arriva que Sa Majesté le roi de la haute et basse Egypte Neb-pehti-ra, fils du soleil Aahmès, doué de vie, était assis dans la salle zadu (de son palais) et la princesse, grande en faveurs, grande par ses charmes, la royale fille et royale sœur, épouse divine, grande épouse du roi Aahmès Nofertari, vivante, était en présence de Sa Majesté. Et l'un s'adressait à l'autre cherchant comment assurer le bien-être des défunts en faisant des libations, des

1) L. Loat, *Gurob* (Egyptian Resarch Account. Tenth year 1904). Londres, Quaritch, 4°, 1905, pp. 8 et XIX planches (relié à la suite de Murray, *Saqqarah Mastabas*, I).

2) J. Capart, *les Antiquités égyptiennes des Musées royaux du Cinquantenaire à Bruxelles*. Guide descriptif. Novembre 1905, pp. 60-62 et figure 9.

3) E. R. Ayrton, C. T. Carrelly and A. E. P. Weigall, *Abydos*, III, 1904, with a chapter by A. H. Gardiner (Egypt Exploration Fund extra publication). Londres, 4°, 1905, 60 pp. et LXI planches. Voir planche LII et pp. 43-45.

offrandes sur l'autel, en enrichissant la stèle au commencement des saisons, à la fête de la nouvelle lune, à la fête du mois, à la fête de la procession du prêtre Sem (le 4 du mois), à la fête des « cérémonies de la nuit » qui est la fête du 5 du mois, à la fête du 6e jour, à la fête de Haker, fête de Uag, fête de Thot et au commencement de toute saison du ciel et de la terre.

« Alors sa sœur (la reine) lui parla en lui répondant : « Pourquoi avez-vous rappelé ces choses? Pourquoi avoir parlé de cela? Quelle pensée a atteint ton cœur? » Le roi lui-même répondit : « Je me suis souvenu de la mère de ma mère, de la mère de mon père, la grande royale épouse, la royale mère Teta-shera décédée. Sa chambre funéraire et son sépulcre sont présentement sur le territoire des nomes thébain et thinite. Je te dis cela car ma Majesté a désiré lui faire faire une pyramide et une chapelle dans le territoire sacré, en monument commémoratif de ma Majesté : que l'on creuse son lac, que l'on plante ses arbres, que l'on institue ses offrandes, qu'on y attache des vassaux, qu'on y consacre des champs, qu'on l'approvisionne de bestiaux. Que les prêtres de double et les lecteurs s'occupent de remplir leurs fonctions, chacun connaissant quelles sont ses obligations ».

« Sa Majesté prononçait ces paroles et déjà, les constructions se faisaient en toute rapidité. Ainsi fit sa Majesté parce qu'elle aimait sa mère au-dessus de tout. Jamais un roi parmi ses ancêtres n'avait fait pour sa mère chose semblable. Alors sa Majesté étendit son bras, inclina sa main et fit pour sa mère une oblation royale, une oblation au dieu Geb, à la grande ennéade, à la petite ennéade... et à Anubis qui est dans la salle divine, mille en pains, bière, bœufs, oies, bétail... pour la reine Teta-shera ».

George Foucart[1] étudie les figures peintes sur les vases

1) George Foucart, *sur la Décoration des vases de la période dite de Negga-*

de la période de Négadah. Il admet, et je suis heureux de le constater, l'explication que j'avais donnée de ces représentations. « Il est évident, dit-il, que le tout est destiné à aider le défunt à soutenir sa vie d'outre-tombe. Les vases décorés sont donc l'équivalent, pour l'époque, des demandes, des scènes et des objets que la stèle des âges postérieurs figurera sur la paroi du tombeau ». J'avais écrit en 1903 (*Débuts de l'art*, p. 135) : « Les décors des murs des mastabas de l'Ancien Empire ne sont autre chose que le développement de l'idée qu'exprimaient les primitifs en ornant leurs poteries de figures peintes ».

Foucart précise quelques points de la démonstration que j'avais ébauchée, non sans émettre des hypothèses assez aventureuses. Les barques représenteraient l'embarcation du dieu qui, aux jours de cérémonie, sortait du temple. L'objection la plus typique à faire et à laquelle Foucart semble n'avoir point songé, est celle-ci. Si, à l'époque primitive, la représentation principale relevée sur les poteries et sur les murs de la tombe de Hieraconplis a toujours été la barque sacrée, comment se fait-il qu'on la cherche en vain dans les peintures et sculptures des tombeaux de l'Ancien Empire? Si la théorie que j'avais exposée est exacte, et Foucart semble l'admettre, il faut rapprocher les barques de Négadah des barques nombreuses représentées sur les murs des mastabas et qui servent à la navigation du mort. Foucart insiste longuement sur la signification des étendards placés sur les barques (p. 269) ; il écrit : « Plusieurs des signes en apparence irréductibles seront peut-être soudainement élucidés un jour par une découverte comme celle de Coptos qui, en donnant tout à coup la forme inconnue du vieux signe du dieu Minou, m'a permis d'identifier en toute certitude un des signes des étendards avec le nom de ce dieu ». L'identification a été faite dès 1901 par Mac Iver, Petrie et

dah, dans les *Compte-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1905, pp. 257-278 avec 3 figures.

Griffith (*Débuts de l'art*, p. 86). Foucart annonce un travail plus complet sur la question; il convient de l'attendre avant de discuter de près les conclusions importantes que l'auteur tire de l'étude de ces plus anciennes représentations funéraires de l'Égypte.

Henry Madsen[1] publie un bas-relief, de la collection Jacobsen à Copenhague, représentant la célébration d'une fête funéraire dans un jardin. L'auteur énumère les scènes analogue connues jusqu'à présent. Il convient de remarquer la coutume d'ériger de petits kiosques funéraires garnis d'offrandes pour le défunt.

Miss M. A. Murray[2] édite plusieurs tombeaux de l'Ancien Empire à Saqqarah. Je signalerai spécialement l'étude soigneuse de la liste des offrandes (pp. 29-40) qui constitue le travail le plus complet que l'on possède sur la matière. On notera p. 18 l'indication d'une trouvaille de barques et figurines en bois, faite autrefois par Mariette, dans une tombe de la V[e] ou du commencement de la VI[e] dynastie.

STÈLES FUNÉRAIRES. G. Bénédite[3] publie et décrit la stèle du roi Serpent acquise en 1904 par le Louvre. Il en fait le signe apparent de la tombe royale ensevelie sous le sable. L'auteur ajoute : « Ainsi s'expliquerait le fait que, parmi les stèles royales retrouvées dans les décombres à l'état plus ou moins fragmentaire, il n'en est pas deux portant le même nom d'Horus, ce qui exclut toute idée d'emplacement par couple en avant d'une porte ». C'est une

1) Henry Madsen, *aus dem Hohenpriestergrabe zu Memphis* dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLI, 1904, pp. 110-113 et planche.
2) Margaret A. Murray, *Saqqara Mastabas* I (Egyptian Research Account, Tenth Years 1904). Londres, Quaritch, 1905, 4°, VII, 50 pp. et XLV planches.
3) G. Bénédite, *la Stèle du roi Serpent*, dans les *Monuments et Mémoires publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Fondation Piot*, XII, 1905, 1[er] fascicule, 15 pp. et 1 planche.

erreur; on possède deux stèles au même nom d'Horus pour les rois Qa, Den et Perabsen[1]. La forme de la stèle du roi Serpent se retrouve assez exactement dans les deux pierres levées du temple de la pyramide de Snéfrou à Meidum[2]. Bénédite ne s'est point souvenu de ce monument qui lui aurait montré, encore en place, deux stèles du type analysé dans son mémoire.

H. R. HALL[3] publie une série d'étiquettes de momies du British Museum contenant des inscriptions grecques. On y trouve de précieuses indications sur l'onomastique égyptienne des premiers siècles de l'ère chrétienne. Les nombreux noms théophores font de ces étiquettes des documents très précieux pour l'étude des cultes gréco-égyptiens[4]. La première étiquette confirme l'opinion de Spiegelberg (voir Bulletin de 1904) qui les considère comme des stèles : elle débute en effet par le mot στήλη. Sur le n° 28 notons la représentation du chien Anubis ; à propos du n° 33 Hall donne des indications sur le génie Shai, génie du destin, l'Agathodaimon des Grecs. Les n°s 38 et 40 sont l'occasion de remarques sur la déesse Triphis et le dieu Fâlâl identifié à Harpocrate.

Je note dans un travail de P. LACAU[5] sur les apocryphes coptes à la page 67, parmi les châtiments de Judas, le trait

1) Flinders Petrie, *a History of Egypt* I, 5e édition, p. 19 : Den (la seconde est au Musée de Bruxelles et provient des fouilles d'Amélineau); p. 22 : Qa; p. 25* Perabsen, publiées en photographie dans Petrie, *Royal tombs*, II, planche XXXI.

2) Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, I, p. 361, figure.

3) H. R. Hall, *Greek Mummy-Labels in the British Museum*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archaeology*, XXVIII, 1905, pp. 13-20, 48-56, 83-91, 115-122, 159-165 avec 2 planches.

4) Voir W. Spiegelberg, *Aegyptische und griechische Eigennamen aus Mumienetiketten der römischen Kaiserzeit*. Leipzig, Hinrichs, 1901. Voir les indications bibliographiques données par S. de Ricci dans la *Revue archéologique*, 4e série, V, 1905, pp. 436-438.

5) P. Lacau, *Fragments d'apocryphes coptes* (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, IX). Le Caire, 1904.

suivant : « Son nom a été rejeté du livre de vie[1], son sort a été rayé du nombre des vivants. Sa tablette (πινακίς) a été détruite, sa stèle a été brisée ».

MOBILIER FUNÉRAIRE. A. BARSANTI[2] a trouvé près de la pyramide d'Ounas un tombeau intact du milieu du V[e] siècle avant notre ère. A droite et à gauche de la porte, sur un petit socle en bois, qui était entièrement pourri, étaient étalées des statuettes funéraires en belle terre émaillée bleue, au nombre de 401. Le mobilier funéraire est intéressant : j'y note 158 boules en terre émaillée dont l'usage m'est inconnu. Une importante série d'amulettes en or mérite également l'attention.

Pendant trois années J. GARSTANG[3] a fouillé la nécropole de Beni Hasan, ouvrant successivement 888 tombes de l'époque de la XI-XII[e] dynastie. Un grand nombre de sépultures intactes permirent une étude attentive du mobilier funéraire. Garstang ne tardera pas à publier l'admirable série de relevés photographiques que l'on a pu examiner à Londres lors de l'exposition des objets provenant des fouilles. En attendant, il publie les deux tombes retenues au Caire par le gouvernement égyptien : celle de Nefery, n° 116 et de Nefwa, n° 186. Le mobilier funéraire consiste principalement en modèles de bateaux et en groupes de figurines en bois. L'analyse de onze tombes intactes permet à Garstang d'établir le mobilier type d'une tombe de la XII[e] dynastie. Voici la statistique : Bateau à rames, 11 — Bateau à voile, 11 — Grenier, 11 — Fabrication du pain, 10 — Fabrication de la

1) Voir G. Maspero, *les Contes populaires de l'Égypte ancienne*, 3[e] édition, pp. 102, 107, 127 et 163. Exode, XXXII, 32.

2) A. Barsanti, *Fouilles autour de la pyramide d'Ounas* (1902-1903), XII, *le tombeau de Hikaoumsaf, rapport sur la découverte* dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, V, 1904, pp. 69-78.

3) J. Garstang, *Excavations at Beni-Hasan* (1902-1903-1904) dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, V, 1904, pp. 215-228 et 6 planches.

bière, 10 — Sacrifice du taureau, 6 — Femme avec panier et oiseau, 9. — Il faut ajouter encore la paire de sandales et le chevet. Souvent les sandales paraissent avoir été spécialement faites pour la tombe. On trouve du reste rarement des objets ayant réellement servi au mort pendant sa vie.

G. Maspero[1], en s'appuyant sur le résultat des fouilles de Meir, de Siout et de Beni Hasan, étudie les figurines et groupes en bois découverts dans les tombeaux de l'Ancien et du Moyen Empire. Il les divise en cinq groupes principaux : « les barques qui transportent et convoient le mort; les épisodes de la vie agricole et domestique relatifs à l'offrande; le défilé des offrandes; les sacrifices en l'honneur du mort; les figurines du mort et de ses assistants ». Leur signification apparaît clairement si on les compare aux représentations gravées sur les parois des tombeaux. « Ils ne sont à proprement parler que les tableaux descendus de la paroi et disposés comme ils l'étaient dans la nature : ils ont le même sens que ces tableaux, et ils présentent la même utilité qu'eux pour le mort ». L'auteur est amené à faire une remarque extrêmement fine : « Les gens du commun, les pauvres diables avaient peu de chance de survie ne pouvant se faire ensevelir avec tous les rites indispensables. Mais la domesticité des grands par le fait même qu'elle était représentée sur les murs de la tombe jouissait après la mort de l'existence auprès du maître, à l'instar de la vie sur la terre. Mais dans les tombeaux on constate à côté des représentations de serviteurs dont le nom est soigneusement indiqué, des séries de personnages anonymes qui accompagnent la famille et qui l'aident à transporter les provisions ou à s'acquitter de ses fonctions diverses : selon la doctrine de l'Égyptien, tant qu'ils n'ont point de nom ils n'ont pas d'âme, mais ils n'en existent pas moins, et ils sont prêts à devenir des personnes

1) G. Maspero, *sur les Figures et sur les scènes en ronde bosse qu'on trouve dans les tombeaux égyptiens*, dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 4e série, IV, 1904, pp. 367-384.

réelles dès qu'on leur adjoindra un *double* ». Or, l'examen des murs des tombes, montre que souvent on a gravé après coup, d'une main maladroite, des noms auprès de ces figures. « Ce sont, dit Maspero, de pauvres diables qui, désirant augmenter leur probabilité de survie, se sont enrôlés clandestinement parmi les clients du maître. En inscrivant leur nom auprès d'un des corps anonymes, ils lui ont attaché leur *double* et ils ont pris du service chez le défunt : désormais, et pourvu qu'on n'effaçât pas leur légende, ils s'acquittaient de la fonction que la figure représentait, ils en gagnaient le salaire, et ils recevaient de leur seigneur nouveau ce qui leur était nécessaire pour éviter l'anéantissement de leur être ».

L'usage des figurines en bois qui se généralise vers la fin de l'Ancien Empire est un exemple instinctif de la manière dont une idée religieuse, celle de la représentation de la vie d'outre-tombe sur les murs du tombeau, passe des hautes classes aux classes les plus inférieures. C'est, pour les petits, un procédé économique pour s'assurer après la mort non seulement la vie et la subsistance comme serviteurs du maître, mais bien une vie et une subsistance individuelles. On peut retrouver déjà à l'époque memphite les premières traces de cette évolution qui est entièrement terminée au Moyen Empire. A ce sujet Maspero esquisse une courte histoire des idées qui firent créer les statuettes et les scènes sculptées sur les murs du tombeau; il insiste en terminant sur ce fait qui finira peut-être un jour par être admis partout à force d'y insister, que les doctrines et les usages religieux de l'Égypte n'ont pas été plus immobiles que ceux de tout autre peuple. Dès qu'on y regarde de près, l'immobilité n'est qu'apparente et l'on entrevoit le moment où on pourra décrire nettement cette évolution progressive de la pensée religieuse égyptienne.

DIVINITÉS GRÉCO-ÉGYPTIENNES. RELIGION A L'ÉPOQUE GRECQUE ET ROMAINE. On aimera à trouver ici

quelques renseignements sur le fameux théâtre de marionnettes isiaques découvert par A. Gayet à Antinoé et qui a été l'objet de nombreux et enthousiastes articles dans la presse quotidienne. J'ai eu l'occasion de l'examiner lors de l'exposition de la Société française de fouilles archéologiques[1]; j'ai entendu la conférence donnée par Gayet au Cercle artistique de Bruxelles et j'ai en ce moment sous les yeux les photographies qui ont été publiées[2]. Il se peut que je me trompe, mais je tiens cependant à dire nettement mon avis à ce sujet : il me semble que toute la partie en bois du théâtre et de la barque est moderne; l'instrument qui aurait servi à maintenir les fils pour faire manœuvrer les marionnettes n'est qu'un peigne à tisser comme on en trouve fréquemment dans les fouilles des sites de basse époque; la figurine centrale n'a rien qui permette de l'identifier à une Isis. Quant aux « panneaux ajourés qui semblent rappeler le souvenir des rives du Nil », il m'est impossible en toute bonne foi d'y voir autre chose que des fragments de décoration de coffrets; il en est de même d'ailleurs des Osiris, du perséa, du lotus et de l'épervier que je m'efforce en vain de reconnaître sur les photographies, bien que Gayet annonce pour ces dernières figures qu'elles sont plus facilement assimilables que les « Osiris ». Gayet me permettra-t-il de le prier de publier pour les égyptologues la copie des inscriptions de Khelmis et de Glithias? Il serait utile d'avoir les textes que l'auteur transcrit : « *ta shepsi lsiku Assar Antinou* » (p. 16 du catalogue) et « *Glithias on Slithias ta hest n outout n Assar Antinou* » (p. 24). Les textes ont toujours été rares

1) Petit Palais des Champs-Élysées. Société française de fouilles archéologiques. Première exposition. Juin 1905. Catalogue sommaire. Paris (Leroux), 1905, 8º, 55 pp. ; *les Acteurs des jeux olympiques d'Antinoé*, dans la *Renaissance latine*, 15 octobre 1904, pp. 151-161; *les dernières découvertes archéologiques faites en Égypte et le Théâtre de Marionnettes d'Antinoé*, dans la *Revue*. Paris, 15 octobre 1904, pp. 420-430.

2) Chassaigne de Nerondes, *le Théâtre aux fouilles d'Antinoe*, dans la *Revue théâtrale*, juillet 1905; A. Gayet, *les Fouilles d'Antinoé*, 1904-1905 dans la *Nature*, 12 août 1905, pp. 167-174 avec figures.

dans les fouilles d'Antinoé et souvent Gayet a joué de malheur à cet égard. Ici « l'invocation à Isis (illisible) était ainsi faite au nom de Khelmis » (p. 16); une autre fois la sépulture était « celle d'une femme dont le nom marqué sur le premier suaire, autant du moins qu'il m'a été possible de le déchiffrer, tant les fils servant à l'écrire étaient usés, m'a semblé être Euphemiâan » (Catalogue 1900, p. 5). Pour Thaïs c'était « sur un enduit de stuc grossier, une inscription fort dégradée, tracée en rouge, et où il n'était guère possible de déchiffrer que le nom de Θαιας » (Catalogue 1901, p. 17). Pour Leukyôné « les parois stuquées étaient recouvertes de peintures entièrement dégradées et d'inscriptions, au milieu desquelles le nom, isolé dans la niche de droite, était seul resté intact » (Catalogue 1902, p. 30). Il y avait dans les pièces exposées au Petit Palais plusieurs objets curieux et qui auraient eu besoin d'être expliqués : ainsi un vase en terre avec peintures de la XVIII[e] dynastie s'était égaré dans la tombe d'un conducteur de chars romain; une boucle d'oreilles en cornaline d'un type très fréquent à la XVIII[e] dynastie était qualifiée boucle isiaque; un double vase de l'époque de la XVIII[e] dynastie portait la troublante étiquette : « Vase double pour la libation de l'eau de l'inondation et de l'eau de l'Api[1] ».

A. Mallon[2] publie un petit bas-relief portant la figure d'un sphinx et appartenant au Collège de la Sainte Famille au Caire. Il fait connaître en même temps six monuments analogues du musée du Caire. Les sphinx marchent tous à droite, cinq d'entre eux foulent aux pieds un serpent, trois présentent une tête de crocodile émergeant de leur poitrine. Ces curieuses représentations appartiennent à l'époque

1) Voir pour ce type de vase dans une tombe inviolée de la XVIII[e] dynastie J. E. Quibell, *a Tomb at Hawaret el Gurob*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, II, 1901, pp. 141-143 et deux planches.

2) Alexis Mallon, *Bas-relief de sphinx*, dans la *Revue archéologique*, 4[e] série, V, pp. 169-170 avec 9 figures.

romaine et les monnaies permettent de les dater de la première moitié du IIe siècle de notre ère.

LA BIBLE ET L'ÉGYPTE. J. H. BREASTED[1] a retrouvé sur la liste géographique de Sheshonk I à Karnak la plus ancienne mention d'Abraham en Égypte dans le nom d'une localité syrienne appelée « le champ d'Abram ».

Je ne puis que signaler en passant le livre de HERM. JOS. HEYES[2] sur la Bible et l'Égypte.

DESTRUCTION DU PAGANISME EN ÉGYPTE. A GAYET[3] donne en son style alambiqué[4] des impressions d'Egypte qui, peut-être, satisferont le public de lecteurs oisifs, mais qui ne pourront manquer de déplaire à tous ceux qui chercheraient en son livre des documents nets et précis sur des sites peu connus de l'Égypte. L'auteur décrit les demeures des anachorètes et cherche le secret de leur mentalité dans le milieu ambiant[5] et dans les souvenirs du passé antique. Il parle fréquemment de l'influence de la religion pharaonique sur les moines égyptiens. Je lis à la page 51, à propos d'une

1) H. Breasted, *The Earliest Occurence of the name of Abram* dans l'*American Journal of Semitic Languages and Litteratures*, XXI, 1904, pp. 22-36 avec 3 figures.

2) Herm. Jos. Heyes, *Bibel und Aegypten. Abraham und seine Nachkommen in Aegypten*. 1 Theil. (Gen. Kap. 12-41). Münster. Aschendorff'sche Buchhandlung, 1904. Compte rendu par A. Moret, dans le *Journal des Savants*, nouvelle série, 3e année, 1905, pp. 571-572.

3) A. Gayet, *Coins d'Egypte ignorés*. Paris, Plon, 1905, 12°, 303 pp.

4) En voici un exemple : p. 218 : « Un autre problème, plus grave encore, vient se greffer sur cette question. Celui de l'adaptation des formes premières de l'imagination, à des formules qui leur seraient contraires ; de la déformation de ces formules sous l'effet de cette irréductibilité et de la dégénérescence qu'elles détermineraient chez l'individu, sous l'action de l'ambiance » ou encore p. 211 « L'éternité radieuse de la dogmatique pharaonique se trouvait être l'envers de la mobilité douloureuse de la croyance évangélique ».

5) Par exemple : p. 217 : « Oui, cette vision des poissons, debout sur les eaux m'était apparue comme l'explication du mysticisme qui prévaut chez les ascètes d'Antinoé ».

tombe de Beni Hasan : « Un fragment de scène, fort dégradé, montrait le seigneur féodal qui vécut là, voici quatre mille cinq cents ans, accueilli par Osiris, l'Être Bon de la région d'au delà. L'inscription effritée, relatant l'hommage du mort, n'était plus guère lisible. Seule, la formule de bienvenue, prononcée par le dieu, qui toujours se retrouve à pareille place : « Je te donne les renouvellements indéfinis, semblable au soleil » avait conservé une intensité extraordinaire de couleur. » J'ai en vain cherché cette scène et cette inscription étrange dans la publication pourtant si complète de Beni Hasan exécutée par l'Egypt Exploration Fund. Gayet continue : « Elle était bien banale, cette phrase, que le moins érudit des élèves égyptologues doit lire, tant elle se répète dans les textes; et, pourtant, elle est si vraie; elle exprime tant de choses; elle dit si bien la loi des éternels recommencements ». Je regrette que Gayet n'ait pas donné de références précises pour cette phrase que, j'ai honte de l'avouer, je ne puis reconnaître dans la bouche d'Osiris s'adressant à un défunt de l'époque de la XII[e] dynastie.

Gayet a la modestie de son œuvre; voici (p. 56) comment il apprécie ses fouilles d'Antinoé : « Des siècles avaient passé encore, et la cité païenne, puis la cité de foi, s'étaient changées en un tumulus immense, où toutes deux s'étaient endormies. Aujourd'hui, leurs spectres tour à tour se lèvent, avec les fouilles entreprises par moi, depuis bientôt dix années, et dont le résultat a été la plus fantastique évocation d'une civilisation qu'on ait obtenue jamais[1]. »

1) « Nulle fouille au monde, je le dis avec orgueil, n'avait jusqu'ici donné ce résultat, de ressusciter la vie d'une cité, avec la plénitude de sa civilisation, épanouie dans un décor, qui semble surgir comme à un appel de féerie... Quel contraste, aux explorations qui nous ont fourni d'innombrables textes, sur lesquels ont pâli des générations d'épigraphistes et de philologues, et de non moins innombrables débris d'architecture et de sculpture, qui ont servi à autant d'essais de restauration d'édifices, que la critique se refuse, quand même, à reconnaître pour probants ». (S'agirait-il de Delphes ?) Gayet, *Ma neuvième Campagne de fouilles à Antinoé*, dans *le Carnet*. Paris, octobre 1901, p. 60. La critique ne s'exercera pas longtemps sur les résultats des fouilles d'Antinoé; elles ne seront

Il paraît que sur le pylone du temple de Ramsès II à Antinoé on voyait le roi foulant aux pieds les Troyens, les Dardanes, les Sardes et les peuples de l'Archipel grec (p. 62). Gayet a évidemment oublié de reproduire ces scènes curieuses dans le mémoire qu'il a consacré au temple de Ramsès II à Antinoé[1]. C'est grand dommage vraiment[2].

Faisons quelques citations encore. Voici ce que l'auteur dit, p. 123, de Simon le Gnostique : « Quelle différence, entre son système philosophique, si profond et si troublant, avec les œuvres de nos modernes! Qu'il ait souffert par une femme, et qu'il en ait fait un tel chef-d'œuvre (son système), alors qu'un Musset, pour ne citer que celui-là, n'a su tirer d'une aventure analogue que *les Nuits*, prouverait, en tous les cas, d'une puissance infiniment supérieure d'intelligence... Au lieu d'exhaler ses plaintes en *strophes de mirliton*, le gnostique fait de sa passion coupable le symbole de la Pensée asservie... etc. » Gayet cite un texte égyptien (p. 141). « La fête d'Isis s'y trouve, à cette époque, décrite en ces termes : Les dieux du ciel jubilaient, les ancêtres se réjouissaient; ceux qui se trouvaient là s'enivraient, une couronne de fleurs sur la tête; la populace courait çà et là gaiement. L'on buvait plus de vin en un seul jour, qu'on ne faisait le reste de l'an. » Je ne connais pas ce texte; serait-il simplement un décalque d'Hérodote, II, LXX?

Gayet puise parfois à d'étranges sources de renseignements, comme par exemple lorsqu'il s'adresse à des « voyants » pour obtenir des indications sur la sorcière Myrithis (p. 183). Je transcris à ce sujet quelques lignes de Gayet[3] : « Rien de tout cela (les objets trouvés dans un tom-

pas l'objet des veilles patientes des archéologues qui n'hésitent nullement sur le jugement qu'il convient de porter sur leur ensemble.

1) A. Gayet, *l'Exploration des ruines d'Antinoe et la découverte d'un temple de Ramsès II enclos dans l'enceinte de la ville d'Hadrien*, dans les *Annales du Musée Guimet*, XXVI, 3, 1897.

2) L'auteur confond peut-être avec les représentations de Ramsès III à Médinet Habou?

3) Al. Gayet, *la Civilisation byzantine en Égypte*, dans la *Renaissance latine*, 1903, pp. 465 et s.

beau) me dirait la magie, les pratiques des sciences restées, dans toute l'antiquité, maudites... Et cependant, malgré tout, l'impression se faisait irrésistible, que cette douce image, ces objets élégants s'étaient trouvés associés à une existence inquiète ; qu'aux mains de cette enfant au fin visage, ce miroir avait servi à des cérémonies défendues, et s'était trouvé associé à des événements tragiques, dont sa glace, à l'étamage usé, avait conservé comme de glauques reflets. Oui, tout cela, j'en avais eu de suite la sensation... et j'attendais les controverses, bien décidé pour cette fois, à me mêler aux polémiques... Un hasard vint, juste à point, me préciser cette vision lointaine, non plus fugitive, extrême, mais avec une acuité intense de mirage. Et c'est elle que je voudrais transcrire fidèle, tant elle peint, de façon indélébile, ce monde de maléfices antiques, si peu connu, ou, pour mieux dire, si mal connu.

« Intrigué par l'emploi des miroirs magiques, j'avais prié l'un des princes de l'occultisme de venir examiner celui de Myrithis et de me donner son avis... Déjà je désespérais de pouvoir étayer une interprétation *documentée*, à cette source *irrécusable*, quand, en se retirant, mon interlocuteur me dit : « Je vous enverrai M. X..., c'est l'un de mes meilleurs élèves. Nul ne l'égale en psychométrie, et vous n'aurez qu'à lui mettre en main chaque objet. Sa sensibilité nerveuse est telle qu'il *voit* tous les événements auxquels ceux-ci ont été mêlés. » M. X. explique d'abord son truc : « La cellule cérébrale vibre à raison de cinquante-quatre pulsations par seconde. A ce chiffre, la vision ne peut se ranimer. A des gens qui, comme moi, ont plus de cent pulsations cérébrales, il suffit d'appliquer un fragment quelconque sur le front, pour que la pensée s'identifie les atomes vivants sur les surfaces... » Puis vient la première vision... « Après quelques minutes de silence, je lui tendis le miroir, et anxieusement attendis. La première sensation me rassura vite. A peine avait-il pris ce miroir en main, que ses traits se contractèrent, un battement d'yeux convulsif trahit une émotion pro-

fonde et le regard éprouva à se fixer sur la glace une difficulté... Encore une fois j'interrompis la vision; elle semblait devenir trop pénible. J'étais *fixé* d'ailleurs sur le rôle du miroir, et savais qu'il avait été associé à des opérations magiques. »

J'ai tenu à citer ces passages qui montrent clairement que les méthodes de Gayet diffèrent de celles employées par les égyptologues du vulgaire ; on comprendra pourquoi il est impossible qu'ils soient d'accord avec lui sur les résultats scientifiques des fouilles d'Antinoé.

Une série de maisons romaines datées du IIIe-VIIe siècle après J.-C. ont été sérieusement explorées à Ehnasya. Elles ont fourni une abondante série de terre-cuites intéressantes pour l'histoire de l'extinction du paganisme en Égypte. Voici les conclusions principales exposées à cet égard par FLINDERS PETRIE[1]. Les figures païennes sont non seulement abondantes au IIIe siècle, mais encore elles continuent à être en usage jusqu'au milieu du IVe siècle et même au Ve... Le temple d'Heracléopolis aurait été officiellement détruit au IIIe siècle, mais les cultes domestiques auraient continué pendant un siècle ou deux encore. Il est probable que sous les influences romaines et chrétiennes les cultes d'animaux tombèrent dans le discrédit tandis qu'Horus et Isis virent s'accroître leurs adorateurs jusqu'au moment où ils furent adoptés par le christianisme.

Voici les divinités que l'on trouve le plus fréquemment représentées : Sérapis, Isis, Horus, Harpocrate, Bès, le vase d'Osiris, Hermès et le singe de Thot, un dieu armé de la double hache (Jupiter Dolichenus?). Ce sont à peu près les mêmes dont on retrouve les effigies sur les lampes romaines ;

1) Flinders Petrie, *Ehnasya 1904*, with Chapter by C. T. Currelly (XXVIIth Memoir of the Egypt Exploration Fund), Londres, 1905, 4°, 41 pp. et XLIV planches; *Roman Ehnasya* (Heracleopolis Magna) 1904. Plates and Text supplementary to Ehnasya (Special extra publication of the Egypt Exploration Fund). Londres, 1905, 4°, 15 pp. et LXXIV planches.

Petrie en publie une importante série à la suite des statuettes.

RELIGION ÉGYPTIENNE EN DEHORS DE L'ÉGYPTE. DILL[1] consacre à Isis et Sérapis un chapitre de son livre sur la société romaine de Néron à Marc Aurèle.

On ne connaissait le temple d'Isis à Bénévent, construit et restauré la huitième année de Domitien, que par le témoignage des deux obélisques découverts en cette ville. Des fouilles récentes ont amené la mise au jour du temple et ont fait retrouver toute une série de sculptures égyptiennes ou égypto-romaines, O. MARUCCHI[2] en donne des photographies accompagnées d'un court commentaire. Citons un prêtre vêtu de la longue tunique et du manteau frangé et portant un vase canope ; statue de roi (?) en style égyptien ; statue de cynocéphale identique à la statue trouvée à Rome en 1883 et qui portait le nom de Nectanebo II ; statue d'un faucon ; fragments de statue d'Apis ; fragments d'une barque avec traces d'une figure de divinité ; fragment de sphinx ; deux statues de lions, etc...

FLINDERS PETRIE[3] donne un rapport préliminaire succinct de sa saison de fouilles au Sinaï. Le fait le plus important qu'il pense avoir constaté est l'existence au Sarabit el Qadem

1) Dill, *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*. Londres, Macmillan, 1905, pp. 560-584.

2) A. Meomartini, *Benevento. Scoperta archeologica in s. Agostino*, dans les *Atti della R. Accademia dei Lincei 1904. Notizie degli Scavi di Antichità I*, 3, pp. 107-118 avec 13 figures ; O. Marucchi, *Nota sulle sculture di stile egizio scoperte in Benevento*, *ibidem*, pp. 118-127 avec figures 14 à 27 ; L. Savignoni, *Nota sulle sculture greco-romane scoperte a Benevento*, *ibidem*, pp. 127-131.

3) Flinders Petrie, *the Sinai Expedition*, dans *Man* 1905, nº 64, pp. 113-116 avec une planche et 3 figures et nº 104, pp. 183-184. Voir aussi *Catalogue of Egyptian Antiquities found in the Peninsula of Sinai and at Pithom, Oxyrhynkhos and Thebes*. Londres, 1905. Exhibited at University College.

d'un temple de type sémitique. Des polémiques se sont déjà élevées à cet égard[1]. Il convient avant de se prononcer d'attendre la publication détaillée des monuments, publication que les travailleurs ne tarderont pas à avoir entre les mains.

On a découvert à Rhodes une statue égyptienne portant l'inscription démotique suivante : « Devant Osor-Hapi, le dieu grand, et la déesse Isis, la grande déesse, Dionysios le prêtre de l'année ». E. Revillout[2] qui signale ce monument, le date, d'après l'inscription, de la première partie de la dynastie lagide.

En s'aidant de tous les matériaux publiés ou inédits que l'on pouvait rassembler, R. Weill[3] a fait paraître un livre consacré aux inscriptions du Sinaï. On sait que les Égyptiens exécutèrent dans cette région des expéditions minières dès la Ire dynastie. Ils y construisirent un temple de la déesse Hathor. On l'y voit associée au dieu Sopdou, originaire de la partie orientale du Delta et qui est connu déjà par les inscriptions des rois d'Abydos (inscription inédite au Musée de Bruxelles, provenant des fouilles d'Amélineau et donnant le titre de « prêtre de Sopdou »). Weill cite (pp. 53-55) parmi les dieux des mines, Thot, Ptah, Amon-Ra, le dieu Kerti, le dieu Khenef, seigneur de Taïoui, localité de la Syrie méridionale (voir p. 189). Le vieux roi Snéfrou de la IVe dynastie jouissait aussi d'un culte spécial au Sinaï. Quant à l'histoire même du temple du Sarabit el Qadem il convient avant de l'esquisser

1) Voir R. Campbell Thompson, « *Note on Sinaitic Antiquities*, dans *Man*, 1905, n° 54, pp. 87-91 et n° 73, pp. 131-133.

2) E. Revillout, *un Sacerdoce rhodien*, dans la *Revue archéologique*, 4e série, V, 1905, pp. 341-342.

3) R. Weill, *Recueil des inscriptions égyptiennes du Sinaï. Bibliographie, Texte, Traduction et Commentaire précédé de la Géographie, de l'Histoire et de la Bibliographie des établissements égyptiens de la péninsule*. Paris, Société nouvelle de librairie et d'édition, 1904, 4°, 243 pp. avec carte et croquis d'inscriptions.

d'attendre la publication des fouilles de Petrie en 1904-1905. Les pp. 58-60 sont consacrées à une note sur l'Exode et les Monuments égyptiens où l'auteur conclut en disant qu'il ne faut plus chercher « à faire servir des monuments égyptiens, quels qu'ils soient, à l'éclaircissement d'une question aussi profondément étrangère à l'égyptianisme ». Je doute que tout le monde soit aussi catégorique sur ce point.

L'ÉGYPTE ET LES RELIGIONS SÉMITIQUES[1]. CLERMONT-GANNEAU[2] dans un travail sur l'Héracleion de Rabbat Ammon Philadelphe est amené à rappeler la légende citée par Athénée d'après Eudoxe de Cnide : « Les Phéniciens, dit-il, sacrifient des cailles à Héraclès, pour la raison suivante : Héraclès, fils d'*Astéria* et de Zeus, étant allé en Libye, fut tué par Typhon. Mais Iolaüs, le fidèle compagnon du héros, ayant apporté une caille et la lui ayant fait flairer, le rappela ainsi à la vie... Quant à ce qui est du rôle effectif joué par la caille dans la résurrection d'Héraclès, il rappelle quelque peu celui du vanneau, le *bennou* égyptien, consacré à Osiris et emblème de la résurrection de celui-ci. Sous ce rapport, il faut considérer que le vanneau, comme le râle « ou roi des cailles » = ὀρτυγομήτρα, appartient à l'ordre des échassiers. Le rapprochement serait d'autant plus légitime qu'Héraclès, dans la fable grecque expressément localisée en Égypte, ressemble fort à Osiris succombant lui aussi dans une lutte contre Typhon. L'identité de l'adversaire semble avoir pour corollaire naturel celle des deux dieux également victimes de ses coups, puis rendus miraculeusement à la vie ».

1) Voir M. de Vogüé, *Mélanges d'archéologie orientale*, pp. 41 et suiv. et pp. 76 et suiv. ; Ed. Meyer, *über einige Semitische Götter*, § 2 *Semitische Götter in Aegypten* dans la *Zeitschrift d. deut. Morg. Gesellschaft*, XXXI, pp. 724-729 (d'après Maspero, *Histoire ancienne*, I, p. 85, note 2).

2) Clermont-Ganneau, *l'Heracleion de Rabbat-Ammon Philadelphe et la déesse Astéria* dans la *Revue archéologique*, 4e série, VI, 1905, pp. 209-215.

Extrait d'une étude présentée au Congrès d'Alger par E. Lefébure[1] : « Si l'on admet l'opinion très accréditée aujourd'hui que la langue égyptienne a été fortement sémitisée, par des invasions venues d'Asie, au même titre que nombre de langues africaines, le berbère, le haoussa, le somali, le galla, il semblera naturel de rattacher à des racines sémitiques une partie au moins des noms de dieux égyptiens : on pourait par là, jusqu'à un certain point, faire une sorte de départ entre les divinités plus ou moins exotiques et les divinités plus ou moins indigènes. Malheureusement, la recherche n'est pas toujours facile, d'abord parce qu'on peut être égaré par des ressemblances fortuites, ensuite, parce que bien des changements susceptibles de nous dérouter ont dû se produire, à mesure que l'égyptien s'écartait de la forme sémitique, qui a été certainement plus prononcée à l'origine que par la suite ». Lefébure donne une intéressante esquisse du sujet et conclut ainsi : « Il suivrait de là que la partie la plus élevée de la religion égyptienne reposerait plutôt sur un fond exotique, tandis que le reste serait plutôt de provenance indigène. » Ce sont les conclusions de Weissenborn à propos du culte des animaux.

Henry Madsen[2] publie une stèle de la XVIIIe dynastie représentant un personnage et sa femme faisant offrande au *double*[3] de la déesse « Astarté syrienne ». Le nom de la déesse est écrit sans t rappelant ainsi l'ancienne désignation Istar. La stèle provient de Memphis et avait été consacrée dans le temple de l'Astarté de Memphis connu par le témoignage d'Hérodote confirmé d'ailleurs par plusieurs inscriptions hiéroglyphiques[4].

1) E. Lefébure, *les Noms d'apparence sémitique ou indigène dans le Panthéon égyptien*, dans le *Recueil de mémoires et de textes publiés en l'honneur du XIVe Congrès des orientalistes par les professeurs de l'École supérieure des lettres et des Médersas*. Alger, 1905, 8°, pp. 339-406.

2) Henry Madsen, *Zwei Inschriften in Kopenhagen* dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLI, 1904, pp. 114-115 avec figure.

3) Voir mon *Recueil de Monuments*, Notice de la planche LXXXVII.

4) Par exemple Lepsius, *Denkmäler*, *Text*, I, p. 16.

L'ÉGYPTE ET LA RELIGION GRECQUE. Signalons l'important ouvrage dans lequel R. Reitzenstein[1] a essayé de montrer le rôle des conceptions religieuses égyptiennes dans les livres hermétiques. Il étudie les dieux égyptiens qui interviennent dans ces compositions et principalement Hermès-Thot, Asklépios-Imouthès, Amon, Cnouphis, Isis.

L'ÉGYPTE ET LES RELIGIONS D'EXTRÊME-ORIENT. Le général H. Frey[2] publie un livre vraiment surprenant sur les Égyptiens préhistoriques identifiés aux Annamites. Les questions religieuses y sont copieusement traitées. Voici un exemple de la manière de l'auteur, pp. 94-95 : « Nous compléterons ce qui a trait à cette *dualité* des deux principes *mâle* et *femelle*, *lunaire* et *solaire* par une dernière remarque. Dans notre chapitre sur la *Triade thébaine*, nous avons défini le rôle joué par chacun des trois éléments de la Triade : *Am*, le principe inerte, passif, femelle ; *Moun*, le principe actif, mâle : *Khons*, ou *Khon*, le Fils, l'Effet, et dieu lunaire. Dans le terme Am-Moun-Ra, employé pour caractériser cette Triade, *Ra*, soleil, en égyptien, est substitué à *Khon*, lune, pour désigner le Fils, l'Effet. Le soleil ou la lune peuvent ainsi être, tous deux, le Fils, l'Effet. Or, les mots, *ra*, *ran*, *dan*, *dzan*, *djan*, etc., signifient *serpent*, *dent*, *blanc*, dans presque toutes les langues, et, notamment, en hébreu, en annamite et dans les langues européennes. Le Fils, l'Effet, dont il est question dans ces religions préhistoriques, peuvent, dans ces conditions, être assimilés au serpent de feu, à

1) R. Reitzenstein, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*. Leipzig, Teubner, 1904, 8°, VIII, 382 pp. Comptes-rendu de Kroll dans la *Berliner Philologische Wochenschrift*, XXVI, 1906, colonnes 481-489.

2) Général H. Frey, *les Égyptiens préhistoriques identifiés avec les Annamites d'après les inscriptions hiéroglyphiques*. Paris, Hachette, 1905, 12°, pp. 165 avec figures.

l'éclair, considéré chez les primitifs, comme l'Esprit céleste, le Verbe (de *ver*, blanc, lune, lumière), le fluide qui crée, qui donne la vie ; le principe qui saisit, anime, inspire, insuffle l'initiation, etc., principe, fluide, Esprit symbolisés par la lumière astrale, la blanche colombe, etc..... etc..... » C'est évidemment cela qui nous aidera à démêler les religions égyptiennes.

J'attire néanmoins l'attention sur le passage relatif à la croix ansée, pp. 75 et suiv. où on lit, d'après le Rituel des funérailles de l'Annam le passage suivant : « Pour confectionner l'*Ame en soie*, on prendra un coupon de soie blanche, ou, à la rigueur, de toile de coton, long de 7 coudées, et, quand le moribond sera sur le point d'expirer, on placera cette soie sur le creux de son estomac. Après le dernier soupir, on retirera cette soie, et on lui fera des nœuds de façon à figurer une tête, deux mains et deux pieds et à représenter ainsi un homme.... (p. 80) : l'étoffe figurant l'homme et dans laquelle l'âme a été recueillie, accompagne le défunt aux obsèques ; elle est ensuite rapportée à la maison et présentée devant la tablette affectée au défunt ; l'âme passe alors dans cette tablette puis le simulacre de l'homme est inhumé ». N'y a-t-il pas là quelque chose d'intéressant pour expliquer la croix ansée ? rappelons qu'à l'origine l'extrémité inférieure de l'amulette est ouverte et ressemble par conséquent à deux jambes.

S. R[einach][1] attire l'attention sur la comparaison faite par J. de la Jolinie[2] entre les croyances religieuses de la Chine et celles de l'Égypte.

RECUEILS DE DOCUMENTS. E. R. AYRTON, C. T. CURRELLY

1) S. R[einach], le « *Double* » *en Chine et en Egypte*, dans *l'Anthropologie*, XVI, 1905, p. 247.

2) J. de la Jolinie, *Canton*, dans la *Renaissance latine*, 15 janvier 1905, p. 77.

et A. E. P. Weigall[1] publient les résultats de leurs fouilles à Abydos : description des forts, fouilles dans la nécropole, dans le tombeau de Senusert III, dans le tombeau de Aahmès I, dans le sanctuaire de la reine Teta-shera. Signalons quelques points intéressant l'histoire des religions : pl. XVIII, 3 et p. 40 : statuette funéraire de de la XVIII[e] dynastie, donnant le plus ancien exemple d'une formule fréquente à l'époque saïte ; « le dieu de la ville de N. est derrière lui, devant lui. Son double est devant lui chaque jour. C'est Ani à la voix juste ; N. — pl. XXVII et p. 42, inscriptions religieuses d'une tombe de la XX[e] dynastie : hymne à Osiris, confession négative, louanges à Osiris, paroles d'Osiris et Thot ; — pl. XXIX, stèle mutilée du Moyen Empire, malheureusement difficile à comprendre et dans laquelle on relève quelques belles idées morales : « Je n'ai point convoité la femme d'autrui. Je n'ai pas désiré celle qu'un jeune homme aimait. Vraiment si le fils d'un homme puissant agissait de la sorte, son père le répudierait devant le tribunal. Je n'ai pas reçu les présents du méchant. J'ai accueilli celui qui me suppliait. C'est là ce que dieu aime sur terre » ; — pl. LI, sanctuaire de la reine Teta-shera de la XVIII[e] dynastie ; — pl. LII et pp. 43-45, stèle de Teta-shera et Aahmès I (voir plus haut Culte des Morts) ; — pl. LIII, temple à terrasse d'Aahmès I.

G. Daressy[2] publie diverses inscriptions du Musée d'Alexandrie. Citons : XVI, stèle d'un Ptolémée offrant un domaine à un lion couché sur un socle et qualifié de « lion vivant » ; — XX, Fragment de statue découverte à Athribis avec la formule « O vous prêtres qui entrez dans le temple de Khenti-khati..., etc. » ; — XLI, texte relatif à des travaux

1) E. R. Ayrton, C. T. Currelly et A. E. Weigall, *Abydos III*, 1904, with a chapter by H. Gardiner (Egypt Exploration Fund Special extra publication). Londres, 1904, 4°, 60 pp. et LXI planches.

2) G. Daressy, *Inscriptions hiéroglyphiques du Musée d'Alexandrie*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Egypte*, V, 1904, pp. 113-128.

d'embellissement du temple d'Harshefi à Heracléopolis. Statue en rapport avec la statue A 88 du Louvre.

On me permettra de citer ici J. Capart[1], Recueil de monuments égyptiens contenant cinquante planches en phototypie.

G. Legrain[2] publie des documents trouvés dans le temple de Karnak au cours de sa campagne de fouilles 1902-1903. Notons : p. 17 : décret d'Amon en faveur de Thoutmès III pour le remercier de ses nombreuses constructions à Karnak (duplicata de la stèle triomphale de Thoutmès III : Mariette, Karnak, pl. III, p. 46) ; — p. 30 : statue, les yeux crevés « j'attribue ce fait, que j'ai observé maintes fois, à une superstition qui dure encore aujourd'hui. On crève les yeux d'une statue avant de la briser, afin d'avengler et de rendre impuissant le génie qui l'habite » ; — p. 40 : liste de divinités : — p. 41 : Sebek, maître d'Asher ; — p. 41 : la chasse d'Osiris (appelée le *totem* d'Osiris ?) avec un bélier coiffé de *l'atef*, posé sur l'enseigne, un épervier et un ibis.

G. Maspero[3] continue la publication du Musée égyptien. Notons dans le présent fascicule, pp. 1-14 les remarques de G. Legrain sur les statues divines de Toutankhamon et d'Harmhabi représentant la triade thébaine ; — pp. 21-25, la notice de W. Spiegelberg sur une stèle trilingue de Ptolémée XI Alexandre I, découverte à Benha, relative au droit

1) J. Capart, *Recueil de Monuments égyptiens, deuxième série*. Bruxelles, Vromant, 1905. 4° planches LI à C avec texte explicatif et tables alphabétiques. Je signalerai en même temps J. Capart, *les Antiquités égyptiennes des Musées royaux du Cinquantenaire à Bruxelles. Guide descriptif*. Bruxelles, Vromant, novembre 1905, 12°, 150 pp. avec 25 figures.

2) G. Legrain, *Rapport sur les travaux exécutés à Karnak du 31 octobre 1902 au 15 mai 1903*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, V, 1904, pp. 1-43 avec 6 planches.

3) G. Maspero, *le Musée égyptien, Recueil de Monuments et de Notices sur les fouilles d'Égypte*, II, 1 fascicule. Le Caire, 1904, 4°, 48 pp. et 17 planches.

d'asile; — pp. 25-30 les indications données par l'éditeur sur la fête de Heb-sed, à propos de la statue de Monthotpou II; — pl. XIII *a*, la statue de Amênothès fils de Hapoui, exécutée vers la seconde moitié du IIIe siècle av. J.-C.

H. Schäfer[1] donne une nouvelle édition de la celèbre stèle de Piankhi; de la stèle du songe et publie un petit texte fragmentaire du musée de Berlin, de l'époque des rois éthiopiens d'Égypte. Stèle de Piankhi : l. 59 : offrandes au temple de Thot à Hermopolis; 101-106, visite du roi Piankhi à Héliopolis, purifications, offrandes, visite au sanctuaire de Ra et au temple de Toum; 109, visite du temple de Hor Khentikhati à Athribis.

Kurt Sethe[2] continue la série de ses utiles publications de textes. Dans les deux présents fascicules signalons surtout : pp. 14 et s., stèle d'Amasis I renfermant l'énumération des présents offerts par le roi au dieu Amon et des constructions faites dans le temple : colliers et vases en or et lapis lazuli, ustensiles du culte, instruments de musique, sphinx, barque sacrée destinée à la navigation du jour de l'an, colonnes en cèdre; — pp. 26 et s., stèle d'Amasis I fondant une pyramide et un temple funéraire à sa grand'mère Teta-shera à Abydos (voir Culte des Morts); — pp. 43 et s., inscription relative à la construction d'une porte en calcaire au sud du temple d'Amon de Karnak par Amenophis I; — pp. 45 et s., stèle de Karès, intendant de la reine Aahhotep : on y lit le décret de la reine instituant le culte funéraire de Kares à Abydos. La reine ordonne qu'on lui fasse un monument près

1) H. Schäfer, *Urkunden der älteren Aethiopenkönige* I (Urkunden der ägyptischen Altertum III, 1). Leipzig, Hinrichs, 1904, 4°, pp. 79.

2) Kurt Sethe, *Urkunden der 18 Dynastie* (Urkunden der ägyptischen Altertums IV, 1 et 2) I. *Historische-biographische Urkunden aus den Zeiten der Hycsosvertreiber und ihrer ersten Nachfolger.* II. *Historisch-biographische Urkunden aus der Zeit der Könige Thutmosis I und II.* Leipzig, Hinrichs, 1905, 4°, 154 pp.

de l'escalier du dieu grand, seigneur d'Abydos, que l'on confirme toutes les dignités et faveurs qu'elle lui a accordées, que ses statues restent dans le temple parmi la suite du dieu, qu'on établisse des sacrifices pour ces statues et qu'on fixe par écrit les offrandes qu'on leur présentera; — pp. 53 et s., inscription d'Anna avec nombreuses mentions de constructions au temple d'Amon de Karnak, principalement sous le règne de Thoutmès I; — pp. 70 et s., Anna préside à la pesée de la provision d'encens mensuellement nécessaire dans les différents temples thébains; — p. 72, il inspecte le bétail et surveille le mesurage des grains des temples; — pp. 92 et s., constructions de Thoutmès I à Karnak; — pp. 94 et s., constructions de Thoutmès I à Abydos au temple d'Osiris : restauration de l'image portative du dieu sans qu'aucun regard profane puisse le contempler, restauration des barques sacrées, entre autres celle qui sert à la célébration du grand mystère (la navigation à Peker étudiée par Schäfer). Le roi fait renouveler les statues des dieux parèdres énumérés par leurs noms : deux Khnum, Thot, deux Horus, deux Ap Wawet. Il rappelle aux prêtres leurs obligations; — pp. 111 et s., grande inscription funéraire de Paheri à El Kab (on en trouvera une traduction dans Griffith-Tylor, the Tomb of Paheri at El Kab, XIe mémoire de l'Égypt Exploration Fund, Londres, 1894, pp. 28-31). C'est une des plus complètes au sujet du destin des morts à l'époque des débuts du Nouvel Empire. Le mort prie les vivants de réciter pour lui la formule d'offrande et fait remarquer que si cela ne leur coûte rien, ce leur sera compté dans l'autre monde.

Jean CAPART.

NOMS THÉOPHORES EN ASSYRIE

A L'ÉPOQUE DES SARGONIDES

Il n'est pas de période de l'empire d'Assyrie qui ait fourni plus de monuments que l'époque des Sargonides (VII[e] s. av. J.-C.). Textes historiques, ventes d'esclaves ou de denrées, lettres, prêts d'argent,... documents authentiques de toutes sortes venus principalement de Khorsabad et de Koujundjik, permettent de pénétrer dans la vie sociale d'une nation à son apogée qui, après avoir dominé de l'Elam au Nil, allait elle-même bientôt disparaître sous l'invasion des Mèdes.

Au point de vue de l'onomastique, les petites tablettes découvertes par centaines semblent plus précieuses que les grandes inscriptions lapidaires : ce sont très souvent des contrats entre particuliers, datés et authentiqués par plusieurs témoins désignés par leur propre nom et celui de leur père ou d'un parent bien connu des contractants. Il en est qui, en quelques lignes contiennent jusqu'à plus de vingt noms, assyriens ou étrangers, appartenant à toutes les classes de la société, princes, grands dignitaires, juges, prêtres, soldats, commerçants, esclaves...

Il faut se garder toutefois de négliger les autres sources de renseignements, si l'on veut se rendre compte de l'importance que l'Assyrien, comme les autres Sémites, attachait au nom. C'était pour lui un synonyme d'existence. Veut-il marquer qu'à telle époque une chose n'était pas encore, il dira : cette chose n'avait pas d'appellation ; désire-t-il pour son ennemi un châtiment plus terrible que la mort, il priera les dieux d'anéantir le nom de son adversaire. Le changement de nom semble avoir été considéré comme une transforma-

tion, un renouvellement de l'être, une adaptation à de nouvelles fonctions, et surtout la destruction, l'annihilation de l'état antérieur. La Bible a conservé pour différents âges des traces de cet usage : Abraham s'était appelé Abram[1] ; Joseph devenu ministre du pharaon reçut un nom nouveau[2] ; pendant l'exil, des noms babyloniens furent imposés à certains Juifs[3]..... Les Sargonides ne se contentèrent pas de déporter les habitants des villes conquises, ils changèrent parfois les noms de ces villes et si, pour des raisons politiques, ils avaient cru devoir leur donner des gouverneurs autochtones, la mutation de leur propre nom suffisait à rappeler à ces gouverneurs qu'ils avaient perdu toute indépendance. Après la conquête de Kišešim, Harhar et autres lieux des confins de la Médie, Sargon les fit appeler Kar-Nergal, Kar-Šarrukin... Un texte historique d'Aššurbanipal rapporte qu'il établit vice-roi d'Athribis (Hathariba) « ša Limir-iššak-Aššur, qui s'appelle Limir-iššak-Aššur » un fils de Nechao (Nikû), vice-roi de Saïs, appelé Nabu-šezib-anni et l'on s'accorde généralement à reconnaître sous cette désignation assyrienne le personnage de Psammétique I.

L'Assyrie et la Babylonie presque constamment réunies sous un même sceptre, les deux nations avaient de fréquents rapports : il est souvent impossible de déterminer si tel nom propre est celui d'un Assyrien ou d'un Babylonien ; nous ne chercherons pas à faire cette distinction et appellerons *assyrien* tout nom dont les éléments sont empruntés à la langue commune aux deux peuples, tout dieu honoré à une époque quelconque dans les panthéons d'Assyrie ou de Babylonie.

Les noms d'hommes ont pour la plupart une signification accessible aux contemporains : ils sont formés ou d'un mot ayant par lui-même un sens complet ou de plusieurs termes

1) Gen., XVII, 4.
2) Gen., XLI, 45.
3) Gen., II, 7.

composant une proposition ; mais la mêlée des peuples a introduit à Ninive de nombreux étrangers qui enrichissent l'onomastique d'éléments nouveaux le plus souvent empruntés à d'autres langues sémitiques : de là deux classes distinctes, les noms assyro-babyloniens et les noms étrangers. Les noms théophores peuvent se diviser en deux autres classes — qui sont à quelques différences près des subdivisions des précédentes — si au lieu de considérer la nature philologique de leurs éléments on s'attache au seul élément divin pour séparer les dieux assyro-babyloniens des divinités étrangères.

∴

Les noms théophores assyro-babyloniens répondent, d'après leur composition, à plusieurs types :

Une première catégorie comprend les trois termes d'une proposition : sujet, verbe, régime. La divinité joue d'ordinaire le rôle de sujet ; le verbe est au parfait, à l'impératif ou au participe, quelquefois au permansif, rarement à l'imparfait. Les noms royaux de Sennachérib (SIN A MULTIPLIÉ LES FRÈRES), Asarhaddon (AŠŠUR A DONNÉ UN FILS) Assurbanipal (AŠŠUR CRÉE UN FILS)... appartiennent à cette classe.

Une deuxième catégorie renferme un certain nombre de noms qui devraient comporter trois termes ; pour des raisons diverses, l'un d'eux a disparu. Dans *Šum-iddin* manque la divinité qui A DONNÉ LE NOM ; *Bêl-ahê* sollicite un verbe marquant un rapport entre le dieu Bêl et le substantif *ahê* FRÈRES, et l'esprit n'est pas plus satisfait par *Sin-iddin* = SIN A DONNÉ.

Au lieu d'un verbe substantif, la phrase formant le nom propre emploie parfois le verbe auxiliaire qui ne s'exprime pas en assyrien : cette combinaison donne des formules comme *Šamaš-nûri* = Š. EST MA LUMIÈRE, *Nâ'id-Nabû* = NABÛ EST AUGUSTE.

Enfin il arrive, très rarement d'ailleurs, qu'un homme

porte simplement le nom d'une divinité et s'appelle, par exemple, *Marduk*.

Ces noms théophores ne présentent pas la variété de composition que l'on pourrait tout d'abord supposer; la théologie populaire semble avoir oublié les origines des dieux et le rôle particulier qui avait été assigné à chacun d'eux, pour réduire à quelques idées très générales les attributions des diverses divinités. Avant de noter les rares informations particulières à chacun des membres du panthéon assyro-babylonien, nous allons considérer l'ensemble des noms qui ne se différencient guère que par le choix du dieu : Adad, Aššur, Banitum, Bau, Bêl, Bêlit, Gula, Dagan, Ea, Urkittu, Zamama, Hân, Ištar, Ištar bâbi, Marduk, Nabû, Nanâ, Nergal, Nusku, Ninip, Papsukal, Sin, Ramman, Śala, Šamaš, Tašmetum.

Placé sous la dépendance spéciale d'une divinité *Arad-Aššur* (*Banitum*, *Gula*, *Ea*, *Ištar*, *Nabu*, *Sin*, *Šamaš*) = SERVITEUR DE X; *Ša-Ištar* (*Nabû Nergal*) = CELUI DE X, *Kiçir-Aššur* (*Ištar*, *Nabu*) = PROPRIÉTÉ DE X; *Kidin-Bêl* (*Marduk*) = CLIENT DE X; — l'Assyrien pouvait la considérer comme son dieu propre; *Adad* (*Aššur*, *Bêl*, *Ištar-bâbi*, *Nergal Ninip*, *Sin*, *Šamaš*)-*ilai* = X EST MON DIEU; — en qui il pouvait se confier : *Adad* (*Aššur*, *Bêl*, *Nabû*, *Ninip*, *Šamaš*)-*taklak*; *Taklak-ana-Bêl* = EN X JE ME CONFIE; — parce que ce dieu était sa force : *Nabû* (*Nergal*)-*tuklatûa* = X EST MA FORCE; *Qurdi-Adad* (*Ištar*, *Nergal*) = MA FORCE C'EST X; *Muttakil-Marduk* = M. REND FORT.

Bienfaiteurs de leurs adorateurs : *Mušallim-Adad* (*Aššur*, *Ištar*, *Marduk*) = X FAIT PROSPÉRER; *Adad* (*Nabu*, *Nergal*, *Šamaš*)-*ušallim* = X A FAIT PROSPÉRER, — les dieux augustes : *Adad* (*Aššur*, *Bêl*, *Nabû*, *Ninip*, *Sin*, *Šamaš*)-*nâ'id*; *Nâ'id-Adad* (*Ištar*, *Marduk*) = X EST AUGUSTE; — étaient créateurs : *Aššur-bâni* = A EST CRÉATEUR; *Aššur* (*Bêl*, *Nergal*, *Šamaš*, *Ramman*)-*ibni* = X A CRÉÉ, du nom[1] *Bêl* (*Marduk*)-*šum-ibni*,

1) Šumu, le nom, est souvent synonyme de *fils*.

du fils, *Aššur (Nabû, Šamaš)-bân-aplu*, de la progéniture, *Gula (Marduk)-zêr-ibni*, des frères, *Nabû-ahê (ahi)-ibni*. — Ils faisaient croître : *Aššur (Bau, Bêl, Ištar bâbi, Marduk)-êreš*, le nom, *Bêl-šum-êreš*, les frères, *Nabû-ahê (ahi)-êreš*, leurs frères, *Aššur-ahêšu-ereš*, la progéniture, *Gula-zêr-êreš*.

Ils donnaient et conservaient la vie : *Adad (Aššur, Bêl, Sin)-uballiṭ* = X FAIT VIVRE; *Nabû-balaṭsu-iqbi* = NABU A ORDONNÉ QU'IL VÉCÛT ; — aux hommes qu'ils augmentaient *Zamana (Ištar bâbi Marduk, Nabû, Ninip, Šamaš)-erba* = X A MULTIPLIÉ ; *Erba-Adad (Ištar)*, *Marduk (sin)-ahê-erba* = X A MULTIPLIÉ LES FRÈRES *Nabû erba-ahê (ahi, ahêšu)* ; — ils leur faisaient des dons *Adad (Bêl, Nergal, Nusku, Ninip, Sin, Šamaš)-iddin* = X A DONNÉ, leur accordant la vie *Šamaš-napišti-iddin*, un nom, *Adad (Bêl, Marduk, Nabû, Sin, Šamaš)-šum-iddin*, un fils, *Adad (Aššur, Bêl, Nabû)-apal-iddin Ramm-nadin-aplu*, une postérité, *Bêl (Nabû, Šamaš)-zêr-iddin*, un frère, *Adad (Aššur, Bêl, Ištar-bâbi, Nabû, Ninip, Sin, Nergal)-ah-iddin Aššur (Nabû, Sin)-nadin-ahi*, des frères *Adad (Nabû)-ahê-iddin Aššur (Nabû, Sin)-nadin-ahê*, un maître *Nabû (Šamaš)-bêl-iddin*.

On sollicitait leur miséricorde : *Adad (Aššur, Marduk, Nabû, Sin)-rimâni* = X, AIE PITIÉ DE MOI ! *Rimâni-Adad (Aššur, Bêl, Ištar, Marduk)* et ils l'accordaient *Rîmût-Bau-(Bêl)* = OBJET DE LA MISÉRICORDE DE X.

On demandait leur tutélaire protection pour le père : *Adad (Aššur, Bêl, Marduk, Nergal, Sin, Šamaš)-ab-uçur* = X, PROTÈGE LE PÈRE ! le fils, *Adad-apal-uçur*, le frère, *Adad (Bêl Zamana, Nabû, Nergal, Ninip, Sin, Šamaš)-ah-uçur*, le maître *Adad (Aššur, Banitum, Marduk, Nusku, Nabû, Sin, Šamaš)-bêl-uçur*, le roi *Adad (Aššur, Marduk, Nabû, Nergal, Sin, Šamaš)-šar-uçur*, le pays, *Marduk (Ninip)-mât-uçur*, la forteresse, *Aššur (Nabû)-dûr-uçur*, le nom *Adad (Aššur, Marduk, Nabû, Nergal, Šamaš)-šum-uçur*, les œuvres et la voie de leurs serviteurs, *Nabû-rihitum-uçur Ninip-kibsi-uçur*. Quelqu'un s'appelle *Šamaš-kênis-uçur* = S. PROTÈGE FIDÈLEMENT.

D'autres portent les noms de *Adad* (*Aššur*, *Nabû*, *Nergal*, *Nusku*, *Bêl*, *Sin*, *Samaš*)-*nâçir* = X EST PROTECTEUR.

Leur ombre *Çil-Aššur* (*Bêl*, *Marduk*, *Sin*) était bonne *Ṭâb-çil-Ištar* (*Marduk*) et leur soufle vivifiant *Šâr Ištar*, bienfaiteur *Ṭabšâr-Aššur* (*Ištar*, *Sin*).

Peu fixé sur les processions divines, l'Assyrien se persuadait volontiers que son dieu était le premier *Adad* (*Bêl*, *Nabû*, *Nergal*, *Sin*)-*ašaridu*, le souverain des dieux ; *Aššur-bêl-ilâni* *Aššur-eṭil-ilâni* *Nabu-šar-ahêšu* *Nabu-šar-ilâni* *sin-šar-ilâni*. Il lui attribuait tout honneur, toute puissance, se confiait en lui et en attendait une efficace protection.

ADAD

Nous lisons ainsi les noms divins ilu U (plus souvent U sans le déterminatif) et ilu NI (assyr. IM) réservant la lecture Rammân pour l'écriture phonétique.

Nous avons déjà vu *A-ilai* ; *A-taklak* ; *Qurdi-A* ; *Mušallim-A* ; *A-ušallim* ; *A-nâ'id* ; *Nâ'id-A* ; *A-uballit* ; *Erba-A* ; *A-iddin* ; *A-šum* (*apal*, *ah*, *ahê*) -*iddin* ; *A-rîmâni* ; *Rîmâni-A* ; *A-ab* (*apal*, *ah*, *bêl*, *šar*, *šum*)-*uçur* ; *A-naçir* ; *A-ašaridu*.

Il jouait un rôle dans les oracles *Summa-A* = A FIXE (LES DESTINS).

Dieu de la pluie bienfaisante, il faisait pousser la verdure : *A-mušeçî* = A EST PRODUCTEUR ; mais c'était aussi le dieu du tonnerre, et on l'implorait *Silim-A* = SOIS MISÉRICORDIEUX, A ! A ce dieu guerrier, il appartenait de détruire : *Uqur-A* = DÉTRUIS, ô A ! ou, en d'autres circonstances, de venir en aide : *A-riçûa* = A EST MON SECOUREUR ; *A-milki* = A EST MON CONSEIL ; *Itti-A-aninu* = NOUS SOMMES AVEC A ; *Kibit-A* = ORDRE D'A.

C'était un dieu incomparable : *Mannu-ki-A* = QUI EST COMME A?

AŠŠUR

Dieu d'une bourgade située non loin du confluent du Tigre et du petit Zab, Aššur devint plus tard la principale divinité de l'empire dont cette petite ville fut la première capitale.

Son nom s'écrit phonétiquement Aš-šur, sans le déterminatif divin, et parfois A-šur. A partir du règne de Sennachérib, on le trouve aussi représenté idéographiquement par le signe ŠAR précédé du déterminatif, ce qui rappelle l'AN-ŠAR du poème de *la Création*; mais, à l'époque des Sargonides, ce groupe désigne le grand dieu de l'Assyrie, qu'il se nommât réellement Aššur ou que cette appellation fût un qualificatif qui s'était substitué au véritable nom du dieu.

A-ilai; *Arad-A*; *Kiçir-A*; *Mušallim-A*; *A-mušallim-šumu* (*ahê*); *A-nâ'id*; *A-bâni*; *A-ibni*; *A-bân-aplu*; *A-êreš*; *A-ahêšu-êreš*; *A-uballit*; *A-apal* (*ah*)-*iddin*; *Ass-nadin-ahi* (*ahê*); *A-rimâni*; *Rimâni-A*; *A-ab* (*bêl*, *šar*, *dûr*, *šum*)-*uçur*; *A-naçir*; *Çil-A*; *Tab-šâr-A*; *A-bêl* (*etil*)-*ilâni* sont déjà notés. Parmi ces noms, nous remarquons ceux de trois rois : *Assurbanipal*, son père *Assarhaddon* et son fils et successeur *Aššur etil-ilâni* — et de cinq personnages qui ont exercé les fonctions du *limmu* : *Tab-šar-A*; *A-bâni*; *A-naçir*; *A-ilai*; et *A-dûr-uçur*.

En 1725 le *limmu* fut exercé par *A-gârûa*, dont le nom se retrouve dans la forme complète *A-gârûa-niri* = A, SUBJUGUE MES ENNEMIS !

Dieu bienveillant, *A-damiq* = A EST BIENVEILLANT, et protecteur, *A-gâmilia* = A EST MON PROTECTEUR; Aššur est fort, *A-li'u*, et communique sa force : *A-udannin-aplu* = A, A FORTIFIÉ LE FILS. En lui on se fie, *A-natkil* = EN A AIE CONFIANCE! *A-etir*, *A-etiranni* = A., SAUVE-MOI!; — on lui demande justice : *A-daninani* = A., RENDS-MOI JUSTICE; *A-danin -šarri* = A., RENDS JUSTICE AU ROI!, parce que c'est un excellent conseiller : *Milki-A* = MON CONSEIL, C'EST A. Et sous

sa protection on ne craint rien *A-ittia* = A EST AVEC MOI; *A-rê'šunu* = A EST LEUR PASTEUR; *Dûr-A* = A EST UNE FORTERESSE.

BAU

Le nom de cette déesse (ilu Ba-ú), très honorée des populations primitives de la Chaldée, se retrouve dans *B.- êreš* et *Rimût-B.* déjà signalés.

BANITUM

Dans *Arad-ilu Ba-ni-tú* = SERVITEUR DE LA DÉESSE BANITUM.

BEL

Kidin-B; *B-ilai*; *B-taklak*; *Taklak-ana-B*; *B-nâ'id*; *B-ibni*; *B-šum-ibni*; *B- êreš*; *B-šum-êreš*; *B-uballiṭ*; *B-iddin*; *B-šum (apal, zêr, ah)-iddin*; *Rimâni-B*; *Rimût-B*; *B-ab(ah) uçur*, *B-naçir*; *Çil-B*; *B-ašaridu*.

Le nom de cette divinité s'écrit très fréquemment sans le déterminatif; il est quelques cas où l'on ne saurait distinguer si l'on est en présence d'un nom propre théophore ou d'un nom composé avec le substantif commun *bêlu*, MAITRE. Les scribes assyriens se permettaient d'ailleurs de graves licences d'écriture, et l'on trouve, par exemple, dans un texte d'Assurbanipal[1] l'apposition *Aššur, seigneur des dieux* rendue par ilu *Aššur* ilu *EN-LIL-LAL ilâni* [AŠŠUR, DIEU BÊL DES DIEUX (*sic*)] au lieu de ilu *Aššur EN ilâni*, seule manière correcte, si l'on veut employer l'idéogramme EN.

On désire voir ce dieu : *B.-lâmur* = QUE JE VOIE B! souverain, *B-etilli*, fort, *B-li'u*, qui sauve, *B-eṭir* = B. SAUVE! et regarde volontiers ses dévots : *B-emuranni* = B M'A

1) K 2867, l. 4.

REGARDÉ. C'est un lamassu, un génie protecteur : *Lamassi-B.* = B EST MON LAMASSU ; une lumière ; *B-nûri* = B EST MA LUMIÈRE ; une forteresse, *B-dûri*, une montagne, *B-šadûa*.

Le *limmu* de 696 fut exercé par *Tâb-B.* = B EST BON. Celui de 705 par Upahhir-B. = B a fortifié.

Dans le nom à forme araméenne *Abdi-B* = SERVITEUR DE B entre primitivement en composition la divinité Bêl de Harran plutôt que la divinité assyro-babylonienne. Nous avons par ailleurs l'exemple de *Bêl-Harran-šadûa* dont le nom s'écrit parfois *Bêl-šadûa*.

BELIT

La parèdre de Bêl ne paraît guère que dans des noms de femmes. Cependant nous trouvons un homme appelé *B-uzala*. Une esclave se nomme *B*[*NIN-LIL*]-*ummi* = B EST MA MÈRE ; une fiancée d'après son contrat de mariage répond au nom de *B*[*NIN-LIL*]-*haçina*. Dans le même texte *Išdi-B*[*NIN-LIL*] = B EST MON FONDEMENT ; ailleurs *B-ittia* = B EST AVEC MOI et *Çali*-[*EN-TU*].

Arad-B[*NIN-LIL*] est le nom d'un fils de Sennachérib.

GULA

C'est un jour de fête de la déesse Gula, qu'Assurbanipal fut associé par son père à l'empire, le 12 Aiaru 668.

Des témoins portent les noms de *G*[*GU-LA*]-*zer-ēreš*, *G*[*ilu MAMA*]-*zêr-ibni*, *Arad-G.* [*ilu GULA*].

Noms de femmes : *G*[*GU-LA*]-*kašdu*, *G*[*ilu GU-LA*]-*rimat*.

DAGAN

Le culte de ce dieu, très ancien en Assyrie, existait encore à l'époque de Sargon qui le mentionne parmi ses divinités protectrices, mais il devait avoir à peu près disparu.

Comme nom propre composé avec Dagan, je ne connais que *Dagan-milki* = D. EST MON CONSEIL. Dans un cas, en 687, le nom divin s'écrit *Da-ga-na*; dans l'autre, en 710, *Da-gan*.

EA

Arad-Ea (12a = SERVITEUR D'EA).

URKITTU

Plusieurs femmes portent des noms théophores composés avec Urkittu.

Urkit-ilai = U. EST MA DIVINITÉ; *Urkit-išmeani* = U. M'A ÉCOUTÉ; *Urkittu-rimat* = U. EST MISÉRICORDIEUX; *Urkittu-le'at* = U EST FORTE; *Urkittu-dûri* = U EST MA FORTERESSE; *Urkittu-abu-uçur* = U. PROTÈGE LE PÈRE!

Dans tous les cas, sauf le dernier, le scribe a écrit le déterminatif divin devant Urkit ou Urkittu qui n'est pas le nom, mais seulement un qualificatif d'une déesse.

ZAMAMA

Zamama-erba se rencontre plusieurs fois. *Z-ereš* et *Z-ah-uçur* ont déjà été signalés.

HAN

Hân[*HA-AN*]*ah-lišir* = ô HAN, QUE LE FRÈRE PROSPÈRE!

ISTAR

Les textes historiques mentionnent plusieurs Ištar qui semblent avoir été primitivement des divinités distinctes : Ištar de Chaldée et Ištar d'Assyrie; Ištar de Ninive et Ištar

d'Arbèles... Les noms théophores ne semblent pas renfermer ces distinctions, du moins n'avons-nous trouvé que des noms composés avec *Ištar* et *Ištar-bâbi* qui fait l'objet de la section suivante.

Arad-I; *Qurdi-I*; *Nâ'id-I*; *Kiçir-I*; *Sa-I*; *I-ēreš*; *Rimâni-I*; *Mušallim-I*; *Šar-I*; *Erba-I* ont déjà été notés.

Cette déesse souveraine, *I-bêlti*, incomparable : *Mannu-ki* = QUI EST COMME I? qui était descendue aux enfers et en était revenue vivante, faisait revivre les mots : *I-mitu-uballit*. On désirait la voir : *lâmur-I* = QUE JE VOIE I, se trouver devant elle : *Pan-I*, car elle était pour ses dévots une forteresse : *I-dûri* = I EST MA FORTERESSE et leur fondement : *Išdi-I* = I EST MON FONDEMENT. Elle donnait de bons conseils : *I-milki* = I EST MON CONSEIL. En elle, on cherchait du secours : *Qurdi-I* = I EST MA FORCE. Déesse de la fécondité : *Zêr-I* = PROGÉNITURE D'I, c'était aussi une divinité guerrière qui protégeait le pays : *I-dûr-qali* = I A INSPECTÉ LA FORTERESSE. *Latubašâni-I* signifie NE ME FERAS-TU PAS ÊTRE, ô I?

IŠTAR-BABI

Plusieurs noms commencent par Ištar-Bâbi. Doit-on voir dans cette expression un nom [particulier d'Ištar? Ne vaut-il pas mieux y reconnaître la déesse Bau??

IB-sapi, d'apparence étrangère se rencontre avec *IB-ēreš*, *IB-ah-iddin*, *IB-ilai* et *IB-erba* que nous avons signalés précédemment.

MARDUK

Le grand dieu de Babylone entre dans la composition, de *Muttakil-M*, *Mušallim-M*, *Nâ'id-M*, *M-šum* (*zêr*)-*ibni*, *M-ēreš* *M-erba*, *M-ahê-erba*, *M-rimâni*, *Rimâni-M*, *M-ab* (*bêl*, *šâr*, *mât*, *šum*)-*uçur*, *M-šum-iddin*, *Cil-M*, *Tâb-çil-M*, *Kidin-M*.

M-dan signifie M EST JUGE.

NABU

Le dieu de la sagesse, Nabû, est celui qui se rencontre le plus fréquemment dans les noms théophores à l'époque des Sargonides.

Arad-N, *Śa-N*, *Kiçir-N*, *N-taklak*, *N-tûklatûa*, *N-uśallim*, *N-nâ'id*, *N-bân-aplu*, *N-ahê-ibni*, *N-balaṭu-iqbi*, *N-erba*, *N-erba-ahê* (*ahi*, *ahêśu*), *N-śum* (*apal*, *zêr*, *bêl*, *ah*, *ahê*)-*iddin*, *N-nadin-ahê*, *N-rimâni*, *N-ah* (*bêl*, *śar*, *dûr*, *śum*, *rihitum*)-*uçur*, *N-naçir*, *N-aśaridu*, *N-śar-ahêśu* (*ilâni*).

Nabû est une lumière brillante, *N-nûru-namir*, un dieu fort, *N-li'u*, qui bat les ennemis, *N-sakip*, et délivre ses dévots, *N-muśezib*, *N-śezib-anni* = N. DELIVRE-MOI! *N-etir*, *N-etir-anni* = N, SAUVE-MOI!

Il prend soin des forteresses : *N-dûrqala* = N INSPECTE LA FORTERESSE.

Il établit les frères, *N-ukin-ahê*, le nom, *N-śum-ukin* (*iśkun*) et fait prospérer : *N-zêr-keniś-liśir* = ô N, QUE LA POSTÉRITÉ PROSPÈRE FIDÈLEMENT! Il est juge, *N-dan*.

Le *limmu* de 704 fut exercé par *N-dini-epiś* = N. A RENDU LE JUGEMENT.

NANA

Une fille, objet de vente dans un contrat daté de 681, s'appelle *Nana-uśabśi* = N. A FAIT ÊTRE, nom dans lequel entre en composition la déesse d'Uruk dont la statue prisonnière en Elam depuis plus de seize siècles fut ramenée triomphalement par Assurbanipal, après le sac de Suse.

NERGAL

Après la prise de Kiśeśim, Sargon dédia cette ville à Nergal en l'appelant *Kar-Nergal*. Son successeur Sennachérib lui bâtit, à Tarbisi, un temple que restaura Assurbanipal.

Aucun nom propre ne donne de caractéristique spéciale à cette divinité pour laquelle nous avons relevé les formes suivantes : *Ša-N*; *N-tuklatûa*; *Qurdi-N*; *N-qardu*; *Dannu-N*; *N-ušallim*; *N-ibni*; *N-iddin*; *N-ab* (*ah*, *šar*, *šum*)—*uçur*; *N-naçir*; *N-ašaridu*; *Dan-N*; *N-dan*; *N-eṭir*.

NUSKU

Le messager des dieux, Nusku, est cité dans les textes de Sargon et d'Assurbanipal.

Il entre dans la composition de quelques noms propres : *N-ilai*; *N-bêl-uçur*; *N-iddin*; *N-naçir*; *N-êmuranni*; *Išdi-N*.

NINIP

Dieu de la chasse et dieu de la guerre, Ninip semble peu souvent appelé à entrer dans la composition des noms d'hommes.

En 711, le *limmu* fut exercé par *N-alik-pani* = *N. marche en avant*. Citons encore : *N-ilai*; *N-ahu* (*kibsu*, *mât*)-*uçur*; *N-nâ'id*; *N-taklak*; *N-iddin*; *N-ah-iddin*; *N-erba*.

PAPSUKAL

Lamassi-Papsukal = PAPSUKAL EST MON LAMASSU (génie protecteur).

SIN

Arad-S; *S-ilai*; *S-nâ'id*; *S-uballiṭ*; *S-ahê-erba*; *S-iddin*; *S-šum* (*ah*) *iddin*; *S-nadin-ahi* (*ahê*); *S-rimâni*; *S-ab* (*ah*, *bêl*, *šar*)-*uçur*; *S-nâçir*; *Çil-S*; *Ṭâb-cil-S*; *Ṭâb-Šâr-S*, *S-ašaridu*; *Sin-šar-ilâni* ont déjà notés.

Sin-šar-iškun = SIN A ÉTABLI LE ROI est le nom d'un des derniers Sargonides; *Sin-zaqip* signifie *S réconforte*.

RAMMAN

Nous avons donné la lecture Adad aux idéogrammes U et NI, ne réservant la lecture Ra-man que pour les noms théophores où l'écriture est phonétique : Raman-ibni, Raman-nadin-aplu, Raman-raba.

ŚALA

A la fin de sa campagne victorieuse en Babylonie, en 689, Sennachérib ramena en Assyrie la statue de Śala, emmenée en captivité 418 ans plus tôt par Marduk-nadin-ahê. Le nom de cette déesse entre dans la composition de *Ś-belitšunu* = Ś EST LEUR SOUVERAINE.

ŚAMAŚ

Arad-Ś, *Ś-ilai*, *Ś-taklak*; *Ś-uśallim*; *Ś-na'id*; *Ś-ibni*; *Ś-bân-aplu*; *Ś-erba*; *Ś-iddin*; *Ś-napišti* (*šum*, *zêr*, *bêl*)-*iddin*; *Ś-ab* (*ah*, *bêl*, *šar*, *šum*, *keniš*)-*uçur*; *Ś-naçir*.

Le *limmu* de 669 fut exercé par *Ś-kašid-aibi* = Ś VAINC MON ENNEMI, celui de 708 l'avait été par *Ś-upahhir*.

Śamaś, dieu du soleil, est une lumière : *Nûr-Ś*; *Ś-nûri* = Ś EST MA LUMIÈRE; il est pasteur : *Ś-rê'ua* = Ś EST MON BERGER et père : *Ś-abua* = Ś EST MON PÈRE. C'est un dieu fort, *Ś-li'u*, qui donne des ordres : *Ś-iqbi* = Ś A PARLÉ.

Ś-aali est de formation étrangère.

TAŚMETUM

Nous ne savons comment expliquer *Unzarhi-Taśmetum* dans lequel entre le nom de la déesse épouse de Nabu.

A cette liste de noms théophores il convient d'ajouter certains noms dans la composition desquels entre l'élément *ilu*

DIEU, que par cette expression l'Assyrien voulût désigner une divinité particulière ou la divinité en général, ou l'un des éléments *šarru* = ROI; *abu* = PÈRE; *ahu* = FRÈRE, qui dans un grand nombre de cas sont des qualificatifs divins.

Ilu-ab-erba; *I-ēreš*; *I-na'id*; *I-nâçir*; *I-rimâni*; *I-li'u*; *Iluka-naçir*; *Šarru-emuranni*; *Š-ilai*; *Š-ibni*; *Š-ittia*; *Š-na'id*; *Š-rê'ua*; *Š-šum-ukin*; *Abu-lišir*; *Ahi-lâmur*; *Ahi-lârim*; *Ahu-lâmur*; *A-ēreš*; *A-ilai*; *A-li'u*; *A-nûri*; *A-milki*; *A-bâni*; *A-dûri* ressemblent à plusieurs des expressions les plus répandues parmi celles que nous avons consignées précédemment. Des noms comme *Šarru-ilai*, *Ahu-ilai*, ne peuvent s'expliquer que par ŠARRU EST MON DIEU, AHU EST MON DIEU. N'avons-nous pas d'ailleurs les noms *Bêl-ilâni-milki* = LE SEIGNEUR DES DIEUX EST MON CONSEIL, *BI-šar-uçur* = Ô SEIGNEUR DES DIEUX, PROTÈGE LE ROI!

Et si nous voulions être absolument complet, ne négliger aucune manifestation de la pensée religieuse, il nous faudrait noter toute une série de noms qui n'ont aucune apparence théophore et qui pourtant renferment virtuellement un nom de divinité : certains temples, certaines villes, des rivières, des arbres et mainte autre chose étaient vénérés, soit que l'on vît en eux des divinités secondaires, soit plutôt qu'on leur attribuât un génie protecteur auquel s'adressaient les hommages. Au temps de Hammurabi, en Babylonie, très fréquents étaient les noms de cette sorte : à l'époque des Sargonides l'Assyrie en donne encore des exemples bien moins nombreux, mais caractéristiques : citons le *limmu* de 716 exercé par *Tâb-çil-Ešarra* = BONNE EST LA PROTECTION DU TEMPLE EŠARRA. Une lettre adressée au roi Assurbanipal par Nabu-ušabsi[1] débute par une formule curieuse qui prouve la persistance de l'attribution d'un génie protecteur à certains lieux : « Que la ville d'Uruk et le temple Eanna soient propices au roi des pays, mon seigneur » et le scribe d'ajouter aussitôt : « Chaque jour je prie Ištar d'Uruk et Nana (la déesse de l'Eanna) pour la vie du roi mon maître.

1) K 514.

*
* *

Les dieux étrangers au panthéon assyro-babylonien forment en général des noms de personnes qui ne ressemblent guère à ceux que nous avons vus précédemment.

Les premiers se composaient volontiers de trois mots, ceux-ci auront une apparence plus simple et le seul élément s'ajoutant au nom du dieu sera tiré de la langue du peuple qui vénérait cette divinité.

A cette règle il y a des exceptions — nous avons reconnu le dieu assyrien Šamaš dans *Šamaš-anli*, nous trouverons un dieu de Harran dans *Si'-dur-ukin* — et ces exceptions s'expliquent par les relations fréquentes à cette époque entre l'Assyrie et les autres nations sémites, par les guerres heureuses suivies de l'établissement de colonies assyriennes, par les déportations qui transplantèrent des familles entières et même tous les habitants de certaines villes conquises. Si d'aucuns restaient attachés à leurs coutumes et conservaient même dans le nom de leurs enfants le souvenir de la patrie lointaine, d'autres s'adaptaient plus ou moins à de nouvelles mœurs. Dans une vente d'esclaves de l'an 680, le père *Usi'* porte le nom juif Osée; la mère et les enfants ont aussi des noms complètement étrangers, sauf un seul fils *Bêl-Harran-taklak*, probablement né en Mésopotamie dans un milieu fortement assyrianisé.

Il est difficile de déterminer l'origine des noms théophores étrangers et d'en expliquer le sens : la plupart semblent araméens et se retrouvent, à la même époque, quant à leurs éléments, dans le district de Harran.

Les divinités non-autochtones qui entrent dans la composition de ces noms sont : *Aa*, *Au*, *Agumi*, *Azuzi*, *Adunu*, *Ata*, *Atar*, *Bêl* de Harran, *Haldi*, *Horus*, *Mâr*, *Nâšu*, *Samunu*, *Samsi*, *Si'*, *Simur* et *Sêr*.

AA

La déesse *Aa* (AA), honorée à Babylone au temps de Hammourabi comme épouse de Šamaš, ne semble pas être entrée dans le panthéon assyrien. Elle forme des noms araméens ou d'apparence assyrienne : *Arad-A* = SERVITEUR DE A : *A-turi* = A EST MA FORTERESSE ; *A-amme*, *A-enâ*, *A-metunu*, *A-ahê*, *A-iddin*.

AU

La divinité *Au* (*AU*, ^{ilu} *AU*) forme quelques composés : *A-ilai*, -*A-idri*, *A-killâni*, *A-ba'di*.

AGUNI

En 697, un témoin de vente d'esclave porte le nom araméen *Abba-*^{ilu}*-Aguni* = MON PÈRE, C'EST AGUNI.

AZUZI

En 686, un autre témoin s'appelle *Abdi-*^{ilu}*-Azuzi* = SERVITEUR D'AZUZI.

ADUNU

Ce nom rappelle l'expression employée en hébreu pour signifier *maître* et les noms propres bibliques composés avec *Adoni*.

Aduna-iz et *Aduna-izi* remémorent l'Adonis des Grecs. *Aduni-ba'al* semble purement phénicien; *Adunu-mât-uçur*, *Aduni-nadin-aplu* paraissent Assyrie; *Aduni-iha* et *Aduni-turi* sont araméens.

ATA

Ata-suri et *Ata-idri* se trouvent en Assyrie; le dernier se rencontre aussi dans le district de Harran.

ATAR

Comme le précédent, ce dieu forme un nom d'homme par l'adjonction de *suri*. Un esclave vendu en 697 s'appelait *A-hamu*. Plusieurs fois on rencontre *A-qunu*.

BEL de Harran.

Cette divinité locale (EN-KAS) entre dans la composition de quelques noms qui ont une formation assyrienne : *BH-šadûa*, *BH-ab (ah, sar)-uçur*, *BH-uballiț*, *BH-dâri*, *BH-taklab*, *BH-ittiâ*, *BH-kuçuranni*. Les éléments de ces noms sont déjà expliqués.

HALDI

Le dieu araméen *Haldi* paraît dans *Haldi-ilai*.

HORUS

La divinité égyptienne *Horus* forme-t-elle des noms portés en Assyrie à l'époque des Sargonides? D'aucuns le pensent, d'autres le contestent.

MAR

Ce nom s'écrit par le signe MAR idéogramme de *narkabtu* = CHARIOT DE GUERRE, par l'idéogramme de *mâru* = FILS et phonétiquement *ma-ar*. Dans aucun cas, il ne s'est présenté avec le déterminatif de la divinité. Cependant des noms tels que *M-suri*, *M-bi'di*, *M-aplu-iddin* invitent à le considérer comme le terme araméen qui répond adéquatement à l'assyrien *Bêl*.

En 683, Si'-ma'di achète trois esclaves étrangers dont *M-sezi'*

Plus tard, l'année même de l'avènement d'Assurbanipal, en 668, le *limmu* fut exercé par *M-larim*, que l'on trouve dans certaines tablettes sous les formes *Mari-larim*, *Mar-larimme* et *Mar-la-ar-me*.

NAŠHU

Ce dieu se trouve dans plusieurs noms du district de Harran où il avait un temple. En Assyrie, *N-azli* est témoin d'un prêt d'argent vers 646.

SAMUNA

L'Ešmun des Phéniciens, phonétiquement écrit sans le déterminatif divin dans *Samuna-iatuni*, se trouve vers la même époque à Harran dans *S-aplu-iddin*.

SAMSI

Samsi est la forme araméenne de l'assyrien Šamaš.

Vers 731 un certain *Abdi-Samsi* fait un emprunt d'argent. En 686, un témoin porte le nom de *Mar-Samsi* = LE SEIGNEUR, C'EST ŠAMAŠ.

SI'

Sous les formes *Si*, *Si'*, *Sê*, très rarement précédées du déterminatif divin, ce dieu de Harran entre dans la composition de nombreux noms :

Si'-banik = S. EST TON CRÉATEUR; *Si'-nûri* = S EST MA LUMIÈRE *Si-dûri* = S EST MA FORTERESSE; *Si'-turi* = S EST MA MONTAGNE; *Si'-dalâ*, *Se-dalâ*, *Si'-imme* = S EST CHALEUR; *Si'-uali*, *Si'-hutni*, *Si'-qatar*, *Si'-qitri Si'* (*Sê*)-*hân*, *Si'hari*, *Sê-hazâ*, *Sê-iate*, *Sê-ime*, *Sê-seki*, *Sê-sakâ*, *Si'gabbari*, *Si-gabo*, *Si'-zabadi*.

SI-MUR

Le dieu SI-MUR (HAR) se trouve dans *Abdi-SI-MUR*.

ŠER

Dans *Šer-idri*, le nom divin s'écrit *še-ir*; ailleurs c'est ^{dn}BU, par exemple dans *Š-ilai*, *Š-iqbi*, *Š-nûri*, *Š-šêri*.

L. J. DELAPORTE.

L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE D'APRÈS WILLIAM JAMES

ÉTUDE CRITIQUE

WILLIAM JAMES. — **L'Expérience religieuse,** *essai de psychologie descriptive*, traduction de FRANK ABAUZIT, avec préface d'ÉMILE BOUTROUX, 449 pages, in-8. — Paris, F. Alcan. Genève, H. Kündig, 1906.

La science des religions, qui se limitait à peu près exclusivement à la méthode historique, de nos jours agrandit peu à peu le champ de ses études et en augmente la précision et la profondeur grâce à l'application de nouvelles méthodes. On ne peut encore savoir si les efforts de l'école sociologique aboutiront à des résultats définitifs; mais la psychologie religieuse a déjà fourni des contributions importantes, qui se vérifient et se complètent toujours davantage, et que l'historien des religions ne doit pas ignorer. Le livre de W. James sur l'*Expérience religieuse*, que M. Abauzit vient de traduire en français, mérite d'être signalé comme une excellente introduction. Il ne forme pas un traité purement scientifique et vraiment complet; mais il résume beaucoup d'ouvrages antérieurs, et il expose, d'une manière personnelle et très suggestive, tout ce que l'on sait sur certaines formes de la vie intérieure de la piété.

Cet ouvrage a paru en juin 1902. Il réunissait vingt conférences prononcées en 1901-1902 à l'Université d'Edimbourg par l'illustre professeur américain; et il obtint aussitôt un très vif succès. Il fut présenté au public français, dès novembre 1902, dans la *Revue Philosophique*, par M. Flournoy, dont le compte-rendu est un remarquable exposé des principales thèses et ne fait entendre que la note éloquente de la plus complète admiration. M. H. Delacroix publia, en 1903, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, une étude approfondie, se limitant aux grandes vues d'ensemble, où apparaissent quelques observations critiques nécessaires. Enfin, M. Boutroux, dans sa préface à la traduction française, nous donne une pénétrante analyse avec une appréciation à la fois délicate et très sûre.

Après des maîtres aussi compétents il serait inutile d'entreprendre une étude analogue; c'est pourquoi nous examinerons le livre de W. James d'un point de vue assez différent. Au lieu de faire connaître toute la pensée de l'auteur, telle qu'elle se présente, nous insisterons seulement sur ce qui offre un intérêt scientifique, en dégageant autant que possible les faits observés de leur interprétation. W. James est moraliste et philosophe autant que psychologue; pourtant il a voulu écrire ici un ouvrage de psychologie descriptive. Comme il a l'intention de faire reposer toute une philosophie religieuse sur ses observations, il importe particulièrement d'en explorer les bases scientifiques et d'en contrôler la solidité objective, dans l'intérêt de la pensée théorique aussi bien que de la science proprement dite. Nous examinerons donc la délimitation du sujet, la méthode employée et les principaux faits observés, en laissant de côté les jugements de valeur et toute hypothèse transcendante. Mais d'abord, puisque c'est dans la traduction de M. Abauzit que la plupart de nos lecteurs prendront connaissance du livre qui nous occupe, il convient de voir dans quelle mesure elle nous en présente une image fidèle.

La traduction. — « J'ai tâché, nous dit M. Abauzit dans son Avant-Propos, de faire passer en français tout l'esprit et même toute la saveur du texte original ». Il faut reconnaître qu'il a bien atteint son but. On ne pouvait souhaiter, pour faire apprécier l'ouvrage anglais de notre public, une meilleure traduction, plus expressive, plus alerte, plus française. Or la tâche n'était point facile; car le style de W. James est nuancé, vivant, personnel, et d'autre part dans son œuvre se trouvent insérées de nombreuses citations, que le traducteur s'est donné la peine de revoir sur les originaux. Le travail de M. Abauzit présente donc des qualités de tout premier ordre; il nous donne l'impression, non pas d'une traduction, mais d'une œuvre originale. C'est le plus grand éloge qu'on puisse en faire.

Mais toute médaille a son revers, et voici le revers. « Sur l'invitation expresse de M. James, nous avertit le traducteur, j'ai usé de quelque liberté en ce qui concerne les mots, les métaphores et la disposition des phrases ». Cette méthode n'est pas sans s'accompagner de quelques conséquences fâcheuses. Les changements de mots ne sont pas toujours insignifiants. Examinons, sans aller plus loin, la traduction du titre : « *Les Variétés de l'Expérience religieuse, étude de la nature humaine* », nous dit l'anglais ; l'expression est élastique et répond bien au contenu

de l'ouvrage. Voici maintenant la traduction française : « *L'Expérience religieuse, essai de psychologie descriptive* »; c'est bien plus net; mais malheureusement ce titre nous donne du livre une idée beaucoup moins exacte. On regrette qu'il y ait des passages transposés, des développements écourtés, des expressions atténuées; la traduction ne peut pas toujours être substituée à l'original. Quiconque voudra connaître exactement la manière de M. James, avec ses qualités comme avec ses défauts bien personnels, sera obligé de recourir au texte anglais.

On peut dire que M. Abauzit, pour mieux faire agréer son auteur de notre public, l'habille un peu trop à la française. En changeant le vêtement, il veut l'améliorer, supprimer la raideur ou le laisser-aller, introduire de l'ordre et de la symétrie. Il ne faut pas trop en vouloir au traducteur, puisque W. James lui-même a été son complice, et qu'il a mis une sorte de coquetterie à déguiser quelques-uns de ses traits, pour mieux plaire à notre goût. Toutefois il convient de noter cette différence, qui fait du travail de M. Abauzit moins une impartiale traduction qu'une excellente adaptation, ou, si l'on veut, une nouvelle édition revue et remaniée[1].

Le sujet. — La première question qui se pose, en abordant l'examen du livre, est de savoir quel en est exactement le sujet. W. James se propose d'étudier les tendances religieuses de l'homme, en les prenant uniquement comme des faits de conscience. Mais le mot de religion ne désigne pas un principe unique; c'est un nom collectif. Le sentiment religieux lui-même n'est pas un élément psychologique bien déterminé. Il est impossible de donner d'avance et de prendre pour point de départ une définition essentielle de la religion.

Pourtant le sujet peut toujours être délimité arbitrairement. W. James veut s'en tenir au domaine de la vie intérieure et personnelle, et par religion il entend conventionnellement « les impressions, les sentiments et les actes de l'individu pris isolément, pour autant qu'il se considère comme étant en rappport avec ce qui lui apparaît comme divin » (p. 27). Là même il limite son investigation aux cas les plus typiques et les mieux décrits. « Je m'en tiendrai, dit-il, à ces phénomènes sub-

1) Nous croyons devoir signaler un contre-sens, qui ressemble à un lapsus, p. 418 : « On pourrait me reprocher d'avoir sacrifié le sentiment à l'intelligence », au lieu de « exalté le sentiment aux dépens de l'intelligence ». Il serait possible de relever çà et là de légers faux-sens.

jectifs qui n'apparaissent qu'aux degrés les plus avancés du développement religieux, et que nous connaissons par les témoignages écrits d'hommes arrivés à la pleine conscience d'eux-mêmes, c'est-à-dire par la littérature religieuse et notamment par des autobiographies » (p. 3). Enfin, dans ce champ déjà très limité, il n'étudie à fond que quelques points essentiels, comme le caractère et les sentiments.

Il y aurait bien des choses à dire sur cette délimitation du sujet. Nous croyons y sentir l'influence d'une idée préconçue. La définition de la religion que W. James, en tant que psychologue, nous présente d'abord comme simplement arbitraire, il la tient en réalité pour essentielle, en tant que philosophe. Dans sa conclusion, rejetant la conception de Baldwin et H. R. Marshall, qui veulent faire de la religion une force sociale conservatrice, il ajoute : « Ils ne voient pas, eux non plus, que c'est dans le sentiment individuel que réside l'essence même de la religion » (p. 420). Il se pourrait donc que la délimitation du sujet, arbitraire en apparence, ne fût en réalité qu'un moyen expéditif d'arriver plus aisément à « l'essence incommunicable de la religion » (p. 41). S'il en était ainsi, un pareil procédé ne saurait passer pour scientifique. Il faudrait soumettre à un examen impartial tous les faits religieux, quels qu'ils soient, et non pas se contenter de passer sous silence ceux qui pourraient être gênants, pour avoir le droit de tirer des conclusions aussi générales.

La méthode. — La méthode employée est, d'une manière générale, empirique et inductive ; mais, en raison même de son importance pour la science, nous devons essayer de la déterminer d'une manière plus précise. Pour cela, rappelons-nous les principes de la psychologie religieuse que Flournoy a si bien exposés : d'une part celui de l'exclusion de la transcendance, et d'autre part celui de l'interprétation biologique au moyen des méthodes physiologique, génétique, comparative et dynamique.

W. James se conforme au premier principe, ou du moins il essaie de le faire. Mais, comme il admet la doctrine populaire par lui dénommée « supranaturalisme grossier », il renonce parfois un peu vite à poursuivre l'enchaînement des phénomènes ; il accepte trop aisément l'interprétation de la conscience spontanée, au lieu de chercher à l'analyser et à l'expliquer, autant que faire se peut, par des causes naturelles.

Il se sert, en effet, presque exclusivement des méthodes comparative et dynamique. Il fait peu de cas, au contraire, des explications physiologiques, qu'il se contente de rapporter quand il les rencontre chez

d'autres auteurs; et enfin il néglige systématiquement le point de vue historique et génétique. La raison en est que l'analyse scientifique est chez lui subordonnée à des préoccupations d'un autre ordre.

W. James nous rappelle lui-même la distinction des jugements d'existence et des jugements de valeur. Sur n'importe quel objet on peut se demander, dit-il, « d'une part, quelle est sa nature, son origine, son histoire; d'autre part, quelle est son importance, sa dignité, sa valeur. La réponse à la première question est un jugement *d'existence* ou de constatation, la réponse à la deuxième question est un jugement de *valeur* ou d'appréciation. Ces deux jugements ne peuvent pas se déduire immédiatement l'un de l'autre; ils procèdent de deux préoccupations intellectuelles tout à fait distinctes » (p. 4). Malgré cette déclaration si juste, l'auteur juxtapose et mêle sans cesse dans son livre les deux points de vue. Il n'est même pas difficile de voir que les jugements de valeur l'intéressent beaucoup plus que l'analyse purement scientifique. C'est pour cela qu'il dédaigne un peu l'explication physiologique et qu'il omet la méthode historique et génétique. « Malgré l'intérêt que présentent l'origine et les premiers degrés d'un développement, il convient, dit-il, *quand on se préoccupe avant tout de pénétrer le sens d'une chose*, de s'adresser aux formes les plus parfaites et les plus complètement épanouies » (p. 3).

Les préoccupations philosophiques n'ont pas seulement influencé l'application de la méthode, elles ont même déterminé le plan de l'ouvrage. L'ordre suivi par W. James, sans être très rigoureux, consiste à décrire les faits de manière à faciliter les jugements de valeur empirique; ceux-ci ont eux-mêmes pour but de préparer le jugement de valeur absolue ou transcendante. Les exigences de l'analyse psychologique restent tout à fait au second plan. Il semblerait que le philosophe et le moraliste guident la main du psychologue.

L'ouvrage, par là-même, gagne beaucoup en intérêt : il évite la rigidité et la sécheresse; il prend un accent persuasif et personnel qui le rend très attachant; il parle à la conscience et au cœur presqu'autant qu'à l'intelligence; on y sent l'homme et le penseur autant que le savant. Mais, tout ceci reconnu, il faut bien ajouter qu'une pareille méthode pourrait devenir très dangereuse au point de vue scientifique. C'est à cause de semblables préoccupations, étrangères au domaine de la science pure, que la psychologie religieuse est restée longtemps suspecte. Elle acquerra ses droits et imposera son autorité légitime, quand elle saura se borner à l'application rigoureuse et intégrale des

méthodes biologiques. Le point de vue de l'évolution, qui s'impose de plus en plus à toutes les sciences de la vie, permettra le rapprochement de la psychologie et de l'histoire des religions ; et il ne semble pas exagéré de dire qu'autant la psychologie peut être utile à l'histoire, autant celle-ci est indispensable à celle-là.

Les jugements de valeur ne rentrent point dans le cadre de la psychologie proprement dite; mais ils n'en gardent pas moins une importance primordiale. Ils relèvent encore aujourd'hui de disciplines assez vagues et contradictoires, telles que les théologies ecclésiastiques et les philosophies religieuses. Il y aurait, nous semble-t-il, un intérêt urgent à y substituer des disciplines précises, suivant une méthode définie. En dehors des théologies traditionnelles, qui n'ont pas d'autorité vraiment scientifique, il y a place pour une théologie autonome, qui serait à la vie religieuse ce que la morale est à la vie pratique. Cette science normative indépendante peut se diviser en deux branches, l'une purement empirique, l'autre constructive et systématique; mais en aucun cas elle n'a de compétence pour juger en dehors de son domaine, au-delà des limites de l'expérience religieuse et de ses conditions. Elle reste à son tour soumise, comme la morale, au jugement de la philosophie critique; et, au lieu d'entrer en conflit avec la métaphysique et de vouloir la supplanter, elle sert à l'édifier et constitue une de ses bases principales. W. James néglige ces considérations de méthode et ces différences de point de vue; il nous charme peut-être d'autant plus par sa pensée originale et ses descriptions si vivantes; mais cette impression subjective ne peut compenser l'insuffisance de rigueur objective au point de vue de la science comme de la philosophie.

Les principaux faits. — Il est très difficile de résumer les riches et fines observations de l'*Expérience religieuse*; et pourtant il est utile de le faire. Nous essaierons de dégager les faits essentiels, en les présentant dans l'ordre qui nous paraît le plus naturel, afin de mieux faire voir leurs relations en quelque sorte organiques; et nous chercherons à les rendre aussi objectifs et intelligibles qu'il se peut, tout en suivant les descriptions de W. James. On peut, nous semble-t-il, grouper ces faits sous trois chefs : 1. Les caractères religieux ; 2. Le mysticisme ; 3. L'activité subconsciente.

1. — Les caractères religieux.

Il faudrait tout d'abord montrer en quoi les âmes religieuses se dis-

tinguent des âmes simplement morales; il ne semble pas difficile de répondre : par la croyance et par le culte. Mais W. James veut aller plus loin; pour lui « la religion personnelle, en dehors de toute théologie et de tout rite, contient des éléments que la moralité pure et simple ne contient pas » (p. 35); il y a un abîme entre le sentiment moral et l'émotion religieuse, qui est tendre, enthousiaste, solennelle. Malgré cette thèse, W. James reconnaît qu'il y a des hommes religieux au tempérament triste qui n'éprouvent jamais les ravissements de l'enthousiasme divin (p. 41), et qu'il existe par contre un enthousiasme purement moral qui peut conduire à une vie rappelant à beaucoup d'égards celle du chrétien accompli (p. 277). Il semble donc qu'en fait les différences affectives n'aient rien d'absolu et d'essentiel. Il arrive même que les âmes religieuses, à ce point de vue, diffèrent plus entre elles qu'avec les âmes morales. Pourtant il reste vrai que le caractère religieux se distingue en général par la prépondérance d'une émotion intense et stimulante sur la froide intelligence et les habitudes routinières. « La grande distance entre l'idéal créateur de réalité, et l'idéal qui n'est qu'un vain soupir, s'explique par la pression plus ou moins haute de cet élément explosif qui est l'émotion » (p. 225).

Cette capacité affective peut s'orienter dans deux sens différents, selon les dispositions fondamentales du tempérament individuel. Il en résulte deux grandes catégories de caractères : les optimistes et les pessimistes. Les premiers sont favorisés d'un tempérament heureux et bien équilibré ; leur seuil de perception de la douleur est très élevé ; en présence de la tristesse et du malheur, leur conscience ne parvient pas à les sentir. Chez eux, toute émotion dont l'objet est l'univers, devient enthousiasme, épanouissement (p. 68). Ils sont remplis de l'idée que la vie est bonne ; c'est pour eux une intuition passionnée qui triomphe de toutes les souffrances et des conceptions théologiques les plus sinistres de leur entourage. L'église romaine est un terrain propice aux hommes de ce caractère ; mais on en trouve un assez grand nombre dans le protestantisme, surtout dans les églises libérales. A cette disposition d'esprit se rattache une nouvelle doctrine religieuse, la *Mind-Cure* actuellement florissante aux États-Unis (p. 80).

Au pôle opposé se trouvent les âmes souffrantes ; le seuil de la douleur est si bas chez elles que leur conscience l'atteint et le dépasse à chaque instant. Elles vivent dans la sombre région de la douleur et de l'appréhension ; elles parcourent tous les degrés de la tristesse, depuis le simple découragement, l'incapacité de jouir, jusqu'à la désespérance,

la conviction poignante du péché, l'angoisse positive et morbide (p. 121-3). Ces âmes souffrent en général d'un tempérament névrosé et d'un caractère mal équilibré. Ce sont malgré cela, ou pour mieux dire, ce sont à cause de cela, les sujets les plus intéressants pour la psychologie religieuse.

C'est chez eux qu'il faut étudier la transformation brusque et radicale du caractère, que l'on appelle conversion. Pour tout homme, quelle que soit sa constitution, l'évolution normale du caractère consiste à redresser, à unifier sa vie intérieure (p. 142). Le retour à l'unité peut avoir pour cause une transformation des sentiments et des facultés d'agir sans contenu spécifiquement religieux, ou bien au contraire il peut naître d'intuitions et d'expériences mystiques. Ce dernier cas est la conversion proprement dite. « Appelons, dit W. James, le centre de chaleur, d'intérêt et d'impulsion dans la pensée d'un individu, son foyer habituel d'énergie personnelle; nous dirons que la conversion d'un homme est le passage de la périphérie au centre d'un groupe d'idées et d'impulsions religieuses, qui devient dorénavant son foyer habituel d'énergie personnelle » (p. 165). La conversion s'impose d'autant plus que le sujet a une sensibilité plus vive, des tentations plus nombreuses, un caractère plus incohérent. Elle peut être graduelle ou soudaine; parfois l'âme fait un effort de volonté, le plus souvent elle s'abandonne. La phase terminale de la conversion s'accompagne de sentiments mystiques : force, paix, joie surnaturelles, certitude des réalités divines; le cours même de la transformation, avec ses diverses phases de passivité, de résistance ou d'abandon, manifeste le déploiement d'énergies extraordinaires et mystérieuses. Il convient d'insister sur ces sentiments et sur ces forces que nous voyons ici à l'œuvre; nous examinerons d'abord le mysticisme, puis l'activité subconsciente.

2. — Le mysticisme.

W. James étudie les multiples aspects du mysticisme à plusieurs reprises, non seulement dans le chapitre qui porte ce titre, mais dans la *Réalité de l'Invisible*, et dans la *Prière*. Il définit l'ensemble de ces états d'âme au moyen de quatre traits distinctifs : l'ineffabilité, la passivité, l'instabilité et l'intuition (p. 325). Ce dernier caractère ajoute aux sentiments une signification cognitive qui se manifeste dans la certitude de la réalité de l'invisible.

Il existe dans notre organisation mentale un sens de la réalité présente, plus étendu et plus général que nos sens spéciaux (p. 53). Ce sen-

timent de réalité s'applique à des idées d'objets immatériels, et particulièrement à des idées religieuses ; il est à la base de la pure foi du cœur. « La foi en un objet divin, dit W. James, est en proportion du sentiment qu'éprouve le croyant de la réalité présente de cet objet ; à mesure que ce sentiment devient plus intense ou plus vague, la foi devient plus vive ou plus faible » (p. 54). On arrive ainsi à éprouver une conviction aussi forte que la certitude d'une impression sensible ordinaire, et beaucoup plus forte que celle d'un raisonnement logique ; on peut même se représenter des êtres qui semblent échapper à toute représentation, avec une intensité presque hallucinatoire, grâce à cette sorte d'imagination ontologique.

Dans le chapitre sur le mysticisme, W. James passe en revue les formes les plus variées dans les limites fixées par sa définition. Il décrit tous les degrés, depuis l'ivresse produite par la morphine, l'éther, l'alcool, en passant par la révélation anesthésique, dont il a éprouvé personnellement les effets grâce au protoxyde d'azote, en parcourant les variétés spontanées et les espèces méthodiquement cultivées dans les diverses religions et théosophies, jusqu'aux extases des grands mystiques catholiques, qui sont devenues les modèles achevés du genre. D'une manière générale, le passage de la conscience normale à la conscience mystique se fait du petit à l'immense, de l'agitation au repos : on entre dans l'harmonie, dans l'unité sereine où l'infini absorbe toutes les limites (p. 353).

La prière elle-même, entendue dans son sens large, est une communion intime, une conversation avec la divinité (p. 387) ; elle produit chez d'innombrables chrétiens qui se reposent de leurs soucis et de leurs doutes sur le Tout Puissant, le sentiment très vif de sa présence et de son action (p. 394). Elle apparaît ainsi essentiellement comme une attitude de l'âme et une source d'énergie d'ordre mystique.

En résumé, que ce soit dans la conversion, où l'on se sent dominé et soutenu par une Puissance spirituelle supérieure, dans la sainteté où l'on s'efforce de se maintenir toujours en sa présence et digne de sa présence, dans la prière, où l'on entre en commerce actif avec elle, enfin dans l'extase, où l'âme réalise son union avec elle à des degrés divers, partout l'expérience mystique de la réalité de l'invisible, accompagnée des sentiments de paix, de joie, de certitude, semble constituer le trait le plus original et le plus constant de la piété intime et personnelle, et le fondement même de la religion de l'esprit.

3. — L'ACTIVITÉ SUBCONSCIENTE.

« Quand on tient compte, dit W. James, non seulement de tous les phénomènes d'inspiration, mais encore du mysticisme, des crises violentes de la conversion, des obsessions qui poussent les âmes saintes à leurs excès de charité, de pureté, d'ascétisme, on est forcé de reconnaître que la vie religieuse a des rapports étroits avec la conscience subliminale, réservoir des idées insoupçonnées et des énergies latentes » (p. 404).

De même, le professeur Coe, analysant la vie religieuse de 77 personnes connues de lui, toutes converties ou ayant aspiré à la conversion, arrive à ce résultat, que la conversion soudaine a pour condition une activité subconsciente intense (p. 204). Les phénomènes d'automatisme qui accompagnent souvent non seulement la crise douloureuse mais aussi la période d'assurance et de paix : inconscience, convulsions, visions, paroles involontaires, suffocation, photismes, etc., ne sont dus qu'à l'existence d'une vaste région subliminale, supposant une grande instabilité nerveuse (p. 212).

Qu'est-ce donc que la subconscience? Que faut-il entendre par là ? « La psychologie courante d'il y a vingt ans, dit W. James, prenait pour accordé : 1° que toute l'activité consciente, obscure ou claire, centrale ou périphérique, qui est présente à un moment donné, constitue un champ unique, bien qu'il soit impossible d'en assigner les limites ; et 2° que ce qui est tout à fait en dehors de l'extrême périphérie n'existe absolument pas comme fait psychologique. Or, vers 1886, la psychologie a fait une découverte d'une importance capitale, qu'on peut résumer ainsi : Il existe, au moins chez certains sujets, un certain nombre de souvenirs, d'idées et de sentiments tout à fait en dehors de la conscience ordinaire et même de sa périphérie, qui cependant doivent être comptés comme des faits conscients et qui se manifestent au dehors par des signes irrécusables » (p. 197). Certains éléments de la conscience subliminale, lorsqu'elle est assez développée, peuvent faire irruption dans le champ de la conscience ordinaire; et comme le sujet ne saurait en deviner l'origine, ces états qu'il sent ne pas venir de son propre moi, revêtent à ses yeux un caractère mystérieux, qu'il explique par une opération surnaturelle.

Les individus chez qui jusqu'à présent l'on a pu observer d'une manière scientifique la vie subliminale, sont ou bien des sujets particulièrement sensibles à la suggestion hypnotique ou bien des hystériques ;

et l'on peut se demander si les phénomènes religieux les plus extraordinaires et les plus frappants ne dépendent point d'un état pathologique du système nerveux. W. James ne fait pas de difficulté pour le reconnaître. « En somme on peut dire, déclare-t-il, que tous les initiateurs religieux sont sujets à des phénomènes d'automatisme : ils ne seraient pas ce qu'ils sont, s'il n'avaient plus ou moins un tempérament de névropathe, c'est-à-dire de soudaines illuminations et des impulsions obsédantes » (p. 403). Ainsi se trouve posé un problème d'une singulière gravité, que l'auteur a jugé nécessaire d'aborder dès sa première conférence ; c'est celui des rapports de la religion avec la névrose.

W. James observe d'abord que les grands initiateurs religieux qu'il va étudier, sont proprement des génies, et qu'il n'est pas étonnant que, comme tant d'autres génies, ils aient présenté des symptômes d'instabilité nerveuse. Sans doute ils sont sujets, peut être plus encore que les autres génies, à des phénomènes psychiques anormaux, qui ont souvent augmenté leur succès et leur influence. Toutefois il ne faudrait pas se laisser effrayer par l'origine plus ou moins morbide de leurs expériences religieuses ; car le critère de la valeur d'une expérience n'est pas son origine, mais ses effets et ses fruits.

W. James, préoccupé ici de justifier contre certaines attaques les phénomènes qui lui paraissent les plus essentiels de la religion, n'a peut-être pas mis suffisamment en lumière certains aspects de la question. L'activité subconsciente peut revêtir plusieurs formes très différentes qu'il ne faut pas confondre. Tantôt elle est un état pathologique de désagrégation et d'affaiblissement, où prédomine l'automatisme de l'instinct et de l'habitude ; tantôt au contraire elle devient une des conditions du génie, lorsque l'esprit, au lieu de s'émietter et de se perdre, voit par elle s'accroître sa capacité de synthèse créatrice ; les idées et les énergies qui d'abord couvent dans l'ombre, surgissent bientôt en inspirations nouvelles, fécondes et rationnelles autant que merveilleuses. Il est donc nécessaire de se demander, lorsque l'expérience religieuse s'accompagne de phénomènes de nature proprement morbide, si l'état névropathique est toujours antérieur et constitue le terrain spécifique, ou bien s'il n'est pas simplement accidentel et si ce n'est pas l'idée religieuse qui en général détermine elle-même le changement d'équilibre interne, l'instabilité passagère qui conduit à une systématisation supérieure.

Pour W. James, le moi subconscient est le foyer central de la piété intime et personnelle, le trait d'union entre la religion et la science.

Mais il est trop mal connu, en raison même de sa nature, pour qu'il soit encore possible d'en tirer des conclusions scientifiques ; et il serait prématuré de fonder sur lui de trop grandes espérances. Chez certains aliénés le mécanisme psychologique est le même que chez les grands saints ; dans les profondes régions subconscientes « l'ange et le démon résident côte à côte. Ce qui en vient doit être passé au crible et subir l'épreuve de l'expérience, tout comme les sensations ordinaires. L'origine subliminale n'est pas une garantie infaillible » (p. 361).

Nous venons de passer en revue les principaux faits de l'expérience religieuse ; il nous resterait à en examiner les effets, pour achever l'exposé du livre de W. James. Mais cette étude qui touche à la morale et à la philosophie, dépasserait les limites que nous nous sommes fixées ; et nous nous bornerons à quelques remarques.

La religion a pour fruit pratique la sainteté et pour fruit intellectuel la spéculation. Le mysticisme n'est pas, comme on pourrait le croire, un fruit intellectuel ; c'est une puissance primordiale et non un résultat, une cause et non un effet, un sentiment de certitude intuitive et non un système de connaissances. « Le fait est, dit W. James, que le sentiment mystique d'expansion et de libre épanouissement n'a pas de contenu intellectuel qui lui soit propre : il s'allie à toutes les philosophies ou théologies dans le cadre desquelles il peut s'insérer » (p. 360). La sainteté dans son ensemble se développe le mieux sur le terrain du mysticisme ; mais les principales vertus qui la manifestent, ne sont pas le privilège exclusif de la sainteté. W. James y consacre une longue et excellente étude. Il est beaucoup moins complet et impartial au sujet de la spéculation ; il cherche moins à comprendre qu'à ruiner les efforts de la pensée constructive, au profit de la seule doctrine qui lui agrée, le pragmatisme, issu du viel empirisme anglo-saxon. Ce pragmatisme est sans doute une bonne méthode préparatoire, mais nous semble bien insuffisant comme système ; preuve en soient les conclusions qu'il conduit W. James à admettre : le polythéisme et les miracles de l'imagination populaire.

Sans nous engager sur le terrain moral et philosophique, nous croyons utile de signaler les principes dont l'auteur se sert pour formuler ses jugements de valeur empirique. Le critère de la valeur d'une croyance n'est pas son origine, mais l'ensemble de ses résultats, qui doivent être envisagés au triple point de vue de l'illumination intérieure, de la satisfaction logique et de la fécondité pratique (p. 17). Ce principe est tout

immanent et empirique; il ne peut nous permettre de dépasser les limites de l'expérience où seulement il est valable. « Voici tout ce que nous pouvons faire : 1° rassembler, sans faire intervenir aucune conception *a priori*, tous les faits psychologiques qui nous paraissent avoir un caractère religieux; 2° former un jugement partiel sur chacun de ces détails de la vie religieuse, en nous aidant de nos préjugés philosophiques les mieux enracinés, en nous appuyant sur nos instincts moraux et surtout sur notre bon sens; 3° conclure que *somme toute*, et d'après l'ensemble de nos jugements partiels, tel type de religion est condamné, tel autre justifié par ses fruits » (p. 281). Enfin W. James affirme que la dévotion ne peut porter des fruits utiles à l'humanité, si elle n'est pas dirigée par une grande idée (p. 301). Voici ce qu'il dit par exemple au sujet de saint Louis de Gonzague : « Quand l'intelligence est aussi rétrécie et renferme une aussi pauvre idée de Dieu, la sainteté, même héroïque, nous inspire plus de dégoût que d'admiration ». C'est pour des raisons analogues, pourrait-on faire remarquer à l'auteur, que notre pensée se refuse à l'hypothèse du polythéisme anthropomorphique. Nous reconnaissons une expérience comme divine au degré d'idéal qu'elle réalise. Mais d'après quelle règle juger cet idéal ? L'empirisme de W. James est incapable de nous le dire : les instincts moraux et les préjugés philosophiques auxquels il se réfère, sont beaucoup trop vagues et contradictoires ; ils manquent d'autorité pour une tâche aussi haute.

Quoi qu'il en soit, l'ouvrage de W. James marque une date importante au point de vue de la psychologie religieuse. On doit le considérer, non pas comme le dernier mot de la science, mais comme le point de départ de nouvelles recherches dans un domaine à peine exploré. Il est à souhaiter que les esprits cultivés en France le lisent et en profitent ; il élargira leur horizon intellectuel et les engagera peut-être à entrer dans la voie tracée par les psychologues américains, où collaborent, à côté de notre auteur, les Coe, les Starbuck, les Leuba, les Stanley Hall [1]. Il reste beaucoup à faire. Sur les questions déjà étudiées par W. James, il faudrait pousser plus loin l'application des méthodes physiologique et génétique. Il y aurait à compléter la psychologie individuelle par l'analyse approfondie de la prière, des représentations et des interprétations spontanées ; on devrait tenir compte de l'homme religieux ordi-

1) Depuis mai 1904, il a été fondé un organe important : *The American Journal of Religious Psychology and Education*, édité par Stanley Hall, Clark University.

naire et normal, aussi bien que des saints et des grands initiateurs. Puis il faudrait insister sur la psychologie collective, en étudiant par exemple les réveils et les prières en commun. La psychologie des foules religieuses nous fera sans doute connaître des facteurs trop négligés par W. James, dont l'importance reste cependant primordiale pour le plus grand nombre. La thèse selon laquelle la religion est avant tout une force sociale conservatrice pourrait se justifier dans une certaine mesure et subsister à côté de la thèse adverse, qui voit l'essence de la religion dans le sentiment individuel. Les études qui paraissent sur ces diverses questions, quelle qu'en soit la tendance, peuvent être très utiles à l'historien des religions ; et l'*Expérience religieuse* sera pour lui, croyons-nous, malgré toutes les réserves, le guide le plus intéressant et le plus sûr actuellement, pour pénétrer dans ce monde nouveau.

H. Norero.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

J. Rendel Harris. — **The Cult of the Heavenly Twins.** — Cambrige, University Press, 1906, 1 vol. in-8° de 160 pages, avec 7 planches.

Il n'est plus sérieusement contesté aujourd'hui que certains personnages du calendrier et même du martyrologe chrétiens ont repris la succession des dieux et des héros du paganisme expirant. Toute la question est de savoir dans quelle mesure se sont opérés ces emprunts ou plutôt ces substitutions. Parmi les *dii minores*, dont la vénération était la plus répandue dans les premiers siècles de notre ère, se trouvaient les Dioscures. Nés d'une mortelle, immortalisés, l'un par droit de naissance, l'autre grâce à un touchant sacrifice d'amour fraternel, dompteurs de chevaux, patrons des athlètes, secourables aux marins, restaurateurs de la virilité, gardiens des serments, guérisseurs des maladies, dispensateurs de la victoire et faiseurs de miracles en général, ils répondaient trop aux besoins religieux des masses pour que, à l'avènement du christianisme, la tentation ne fût pas forte de transformer ces thaumaturges de l'ancien culte en confesseurs de la nouvelle foi. M. Rendel Harris a naguère recherché « les traces des Dioscures parmi les légendes chrétiennes » dans un volume qui a été assez sévèrement apprécié par les spécialistes de l'hagiographie (voir la critique qui en a été publiée, ici même, par M. Dufourcq, livraison de juillet-août 1904). L'auteur reprend aujourd'hui la plume pour se défendre contre les réfutations qui ne lui ont pas été épargnées, et prenant ensuite la question de plus haut, il s'efforce, à l'aide de l'anthropologie comparée, de remonter au delà non seulement du christianisme, mais encore du paganisme classique et même de la formation du zodiaque, en vue d'établir les origines du culte accordé aux Célestes Jumeaux, jusque « dans un temps où nul ne songeait encore à l'astronomie chaldéenne ».

J'estime qu'il y a lieu d'examiner séparément la façon dont l'auteur a traité ces deux parties de son sujet.

Si répandu et si populaire qu'ait été le culte des Dioscures, on ne peut se défendre d'une certaine méfiance, quand on voit l'auteur retrouver ses *Heavenly Twins* :

1° Dans toutes les paires d'être surhumains auxquels la mythologie classique attribue des noms *assonants* ; Phœbus et Phœbé, Philaios et Philakè, Hékergos et Hékergè, Hèraclès et Iphiclès, Cautes et Cautopatès, Axiéros, Axiokersos et Axiokersa, Picumnus et Pilumnus, etc. ;

2° Dans presque tous les couples de héros qui passent pour avoir ensemble fondé ou secouru des cités : Romulus et Rémus à Rome, Hilaira et Phœbè à Sparte, Hyperochè et Laodikè à Délos, etc. ;

3° Dans les membres de certaines dyades et même triades sémitiques : Monim et Aziz à Edesse, les Cabires en Phénicie et à Samothrace, etc. ;

4° Dans les personnages mythiques de la Bible qui sont donnés pour frères ou qui jouent un rôle collectif offrant quelque analogie, même lointaine, avec les exploits des Dioscures : Abel et Caïn ; Jabal, Jubal et Tubal ; les trois anges qui visitèrent Abraham et ceux qui avertirent Lot. « Esaü et Jacob étaient une paire de Dioscures » ;

5° Dans de nombreux saints, « la plupart mythiques », qui auraient été fabriqués pour remplacer les deux jumeaux du paganisme : SS. Cosmas et Damien ; Protais et Gervais ; Florus et Laurus ; Acius et Acceolus ; Cantius, Cantianus et Cantianella ; Crispin et Crispinien ; Vitalis et Agricola, etc., etc. [1].

Il serait injuste de prétendre que l'auteur n'a point réussi, dans ces derniers cas, à améliorer ses thèses par la production d'arguments nouveaux. Il semble hors de doute qu'à Byzance SS. Cosmas et Damien ont succédé aux fonctions thérapeutiques et même enfourché les montures des Dioscures. De même en ce qui concerne les saints Protais et Gervais,

1) Je ne trouve pas, sur cette liste, les noms des « saints Praxitèle et saint Phidias » qu'on grava au moyen-âge sur deux statues colossales des Dioscures conservées au Quirinal (*Journal des Savants*, 1888, p. 163) ni ceux de saint Wilfred et saint Cuthbert, « *ces Dioscures chrétiens* », suivant l'expression de Montalembert (*Moines d'Occident*, IV, p. 371) qu'on vit un jour accourir à toute bride pour secourir les malheureux habitants d'Hexham, menacés par le roi d'Écosse Malcom. M. Harris ne parle pas non plus des sarcophages chrétiens où l'on a emprunté l'image des Dioscures pour symboliser la succession de la vie et de la mort. — Peut-être s'en est-il occupé dans son volume précédent.

il introduit des arguments archéologiques qui contribuent à rendre plus vraisemblable une de ses identifications fortement discutées. Mais il s'en faut qu'il soit partout aussi heureux. En dépit de quelques trop rares réserves, il perd souvent de vue la limite qui sépare le possible du certain et même les lecteurs les mieux disposés ne peuvent s'empêcher d'être quelque peu agacés par l'autorité avec laquelle il affirme sans cesse des conclusions qui dépassent de beaucoup leurs prémisses.

Ainsi les légendes byzantines qui attribuent à saint Michel, d'avoir rempli dans l'expédition des Argonautes un rôle analogue à celui de Pollux dans sa lutte avec le roi de Bébryces, permettent, à la rigueur, de supposer qu'un Pollux local aurait été remplacé, à Byzance, par le saint Michel qui opérait des guérisons miraculeuses dans son sanctuaire du Bosphore. Mais est-ce une raison suffisante pour affirmer que « saint Michel fut un Dioscure » ? — Parce que saints Nabor et Félix sont parfois représentés avec un signe qui rappelle les δόκανα ou symboles helléniques des Dioscures, est-il raisonnable de laisser entendre qu'ils sont « des Dioscures déguisés » ? — De ce que les Dioscures étaient vénérés à Edesse et qu'une tradition syriaque d'Antioche représente saint Thomas comme le frère jumeau de Jésus, y a-t-il lieu de déduire que Jésus et saint Thomas ont simplement pris la place de Castor et de Pollux ? — De ce qu'avant l'établissement du culte d'Apollon à Delphes, il y avait, dans cette ville, un sanctuaire dédié à deux héros, Phylakos et Antinoos, qui passaient pour l'avoir défendue dans un moment critique, est-il permis de conclure : « Nous ne devons pas douter que ceci fut une Dioscurophanie? ». — Rien, absolument rien, ne justifie l'affirmation que Mithra ait jamais été un dieu du ciel ; encore moins, qu'il faudrait le considérer comme le père de ses deux dadophores ; guère davantage, qu'un culte collectif de Mithra, Cautès et Cautopatès aurait survécu dans la vénération des saints Nabor, Félix et Fortunatus, « si bien que le culte de Mithra et des deux Jumeaux se retrouve encore dans l'Église » ! — Les deux piliers apparemment consacrés aux Dioscures dans les ruines d'Edesse peuvent faire songer aux colonnes Jakin et Boaz du Temple de Jérusalem ; mais que dire du raisonnement suivant auquel ce rapprochement sert de point de départ : Les colonnes de Salomon étaient l'œuvre d'ouvriers tyriens. A Tyr, on vénérait les Cabires « qui sont si intimement unis aux Dioscures ». A la vérité les Cabires étaient trois ; mais il n'est pas certain que, dans quelques localités, les Dioscures ne fussent également au nombre de trois ; donc « ceci tend à confirmer que les Juifs, avant l'établissement du mono-

théisme ont connu un culte analogue à celui des Dioscures ». — Il est exact que le cycle mythologique des Cabires s'est mélangé à une époque tardive avec celui des Dioscures. Est-ce suffisant pour ramener les Cabires au type des Divins Jumeaux, à plus forte raison pour retrouver ceux-ci dans les Corybantes et les Curètes? — « Sur le grand autel de Pergame, écrit l'auteur, des Cabires sont occupés à immoler un géant à tête de taureau ; l'un deux le frappe sur la tête avec un marteau, l'autre le perce d'une épée. Le marteau est le maillet de Thor ainsi que le marteau avec lequel les jumeaux de la légende lithuanienne délivrent le soleil emprisonné. Cela signifie que les Cabires sont les enfants du dieu du tonnerre. Mais, dans un autre mythe, ils sont les enfants d'Héphaistos et ceci nous montre que celui-ci est par là même un dieu du tonnerre, et non pas seulement l'esclave de Zeus, quand il forge les foudres. Sa position est bien plus celle de Zeus qu'on ne se l'imagine communément. *Il n'y aucun doute* que tous ces développements en reviennent aux deux assertions : que les Jumeaux font la pluie, qu'ils produisent le tonnerre et l'éclair » (p. 144). Il serait cruel d'insister.

M. Harris perd constamment de vue, d'abord que le procédé mythique du dédoublement n'implique pas *forcément* que les personnages du doublet soient des jumeaux ou qu'ils l'aient été à l'origine ; ensuite qu'une ou même plusieurs des fonctions généralement attribuées aux Dioscures ont pu très bien être transférées à d'autres personnages, sans cependant que ceux-ci doivent être regardés comme créés tout d'une pièce pour remplacer les Célestes Jumeaux. Lui-même nous cite le cas de saint Ambroise « qui devint un Dioscure », en ce sens qu'il fut substitué ou superposé à Protais et à Gervais comme protecteur de la cité de Milan. En confirmation de cette thèse, l'auteur fait valoir que saint-Ambroise était représenté entre les deux saints « comme Jupiter Latialis entre les Dioscures » ; qu'on le dépeignait comme ayant foudroyé ses adversaires ; qu'on racontait enfin comment, en 1339, il était apparu dans les airs, monté sur un cheval blanc, un fouet à la main, pour chasser les Allemands qui assiégeaient la ville. Cependant M. Harris ne contestera pas qu'il s'agit d'un personnage en chair et en os, ayant fait bien autre chose que monter le cheval d'un Dioscure.

Il est fort à craindre que les exagérations de l'auteur ne nuisent non seulement aux applications fondées de ses recherches sur les survivances du culte des Dioscures dans l'hagiographie chrétienne, mais encore à la partie de l'ouvrage, bien plus importante et, ajouterai-je avec

plaisir, plus solidement construite, où il s'efforce de reconstituer les origines anthropologiques de ce culte.

Chez tous les non-civilisés, une naissance de jumeaux passe pour un fait anomal, mystérieux, suspect (*uncanny*). En Afrique, comme en Amérique, l'usage le plus général était de tuer ces enfants avec la mère, pour éviter que le maléfice n'infecte toute la communauté. Chez les Essequibos et quelques autres peuplades, on explique le phénomène par une double paternité, attribuant un des enfants au mari de la mère, l'autre à un esprit incube (*cf.* Tyndaros et Zeus). C'est alors l'enfant surnaturel, reconnu à certains indices, qui est mis à mort (Guyane et Calabar). Quand les mœurs s'adoucissent, on n'immole plus les enfants, ni la mère ; on se borne à les *tabouer* : on les exclut de la tribu ou on les met en quarantaine dans des lieux spéciaux, appelés parfois le « village des jumeaux » (Calabar), qui finissent par devenir des lieux d'asile pour tous les taboués en général, les fugitifs, les criminels, etc. L'auteur cite, à ce propos, le cas de Rémus et de Romulus qui furent *taboués*, non parce que leur mère aurait trahi ses devoirs de Vestale, mais simplement parce que jumeaux et qui trouvèrent un refuge dans la future Rome, « village de jumeaux » avant d'être lieu d'asile. L'hypothèse est ingénieuse et plausible, mais ce n'est pas un motif de placer des lieux d'asile pour jumeaux, des *twin sanctuaries*, à l'origine de toutes les cités dont l'étymologie implique plus ou moins une idée de dualité (Amphissa, Amphipolis, (A)Delphes) ou dont les sanctuaires sont dédiés à des divinités qui offrent quelques traits des Dioscures, (Délos, Milet, Samothrace, Daphné, etc.).

Jusqu'ici l'auteur n'a insisté que sur l'influence néfaste des jumeaux. Mais chez les peuples primitifs, on passe aisément du néfaste au propice dans la notion du surnaturel. De nombreuses peuplades envisagent les jumeaux comme exerçant une influence bienfaisante. Chez les Nootkas de l'Amérique et les Barongas de l'Afrique, on les appelle des « enfants du ciel » ; les Barongas leur attribuent la faculté de faire la pluie et le beau temps, par conséquent d'assurer la productivité de la récolte. Par extension, d'autres tribus leur supposent le pouvoir d'assurer la fertilité des mariages, de faire revenir la lumière, de guérir les maladies, de protéger la communauté contre ses ennemis. L'auteur montre que toutes ces fonctions se retrouvent non seulement chez les Dioscures, mais encore chez leurs équivalents de l'Inde, les *Açvins*, et chez les autres couples mythologiques qui peuvent leur être assimilés. A une époque où l'on tenait encore pour distinctes l'étoile du soir et l'étoile

du matin, on les prit pour deux jumeaux célestes qui présidaient respectueusement à la disparition et au retour quotidiens de la lumière. Toute cette partie est originale, bien assise et bien déduite, digne de figurer parmi les bons travaux qu'ont suscités en Angleterre, depuis une trentaine d'années, l'application de l'ethnographie aux problèmes de la mythologie. Si l'auteur s'y était tenu, il n'y aurait que des éloges à lui décerner. Malheureusement, dans l'enthousiasme de sa découverte, il a voulu retrouver partout le *processus* mythique qu'il a eu le mérite de mettre en lumière. Or, dans l'hiérographie comparée, quand on cherche avec une idée préconçue, on est toujours sûr de trouver, et ainsi aux généralisations en *isme*, dont l'abus a été signalé dans cette *Revue* à plusieurs reprises, il nous faut désormais ajouter une nouvelle variété : le *dioscurisme*.

Goblet d'Alviella.

W. Caland et V. Henry. — **L'Agnistoma.** *Description complète de la forme normale du sacrifice de Soma dans le culte védique.* 1 vol. in-8° de LVIII 257 pages et 4 planches, t. I. — Paris, E. Leroux, 1906.

Le rituel védique impose à tout « maître de maison » l'obligation de faire aux jours de la nouvelle et de la pleine lune une offrande de gâteaux et de lait ; et chaque année, — au printemps, si l'on en croit un des textes qui font autorité en cette matière — la famille, représentée par son chef et par son épouse, doit s'acquitter d'un *agnistoma*, un sacrifice caractérisé principalement par des libations du suc enivrant qu'on tire de la plante sacrée, le soma.

L'offrande de quinzaine est le type, ou, pour employer le terme traditionnel, la *prakrti* de toutes les *istis*, c'est-à-dire des oblations où l'on présente aux dieux les aliments dont l'homme fait lui-même sa subsistance ordinaire. Tous les sacrifices où se font des libations de soma sont de même traités par les théologiens comme des dérivés directs ou indirects de l'*agnistoma*. Aussi décrivent-ils minutieusement, pour les deux cérémonies-modèles, tout le détail des allées et des venues, des gestes et des opérations, des formules et des prières, des chants et des récitations. Ils se contentent pour toutes les autres d'indiquer les points où elles diffèrent des deux types consacrés.

L'importance exceptionnelle que toutes les écoles védiques attachent

à l'*agnistoma* et la ressemblance générale qu'elles montrent entre elles pour l'ordre des cérémonies et pour les parties essentielles de la liturgie, indiquent que nous avons là un des plus anciens rites de l'Inde brahmanique. Il a été aussi l'un des plus vivaces. Au cours de sa très longue existence, il s'est certainement annexé bien des éléments qui lui étaient étrangers dans le principe. Tel qu'il nous apparait dans les *Sûtras* brahmaniques, il offre une extraordinaire complication. Comme seize prêtres y prennent part avec le sacrifiant et son épouse; que ces dix-huit personnages ont chacun leur rôle à remplir; que le moindre acte a sa signification et qu'il faut l'accomplir exactement; que toutes les opérations sont accompagnées de paroles murmurées, dites ou chantées; que, si la fête proprement dite ne dure qu'un jour, elle comporte cependant trois pressurages de la liqueur et forme un drame religieux en douze actes liturgiques ayant chacun ses libations, son chant et sa récitation; que d'ailleurs elle est précédée de quatre jours de préparation, remplis eux-mêmes de rites nombreux et compliqués, — l'Européen qui aborde sans guide la lecture des textes originaux, risque fort de s'égarer dans cette jungle inextricable.

A cela s'ajoute que la nature des sources dont l'historien dispose pour la connaissance de la liturgie, n'est guère propre à faciliter sa tâche. Sans parler de la mentalité toute scolastique d'auteurs dont le moindre souci est de mettre une disposition claire et logique à la base de leur exposé, la théologie brahmanique s'est de bonne heure divisée en de nombreuses écoles parallèles. Laissons de côté les brahmanes, au sens technique du mot, qui se rattachent à la tradition atharvanique; comme leur rôle consiste surtout à préserver l'acte sacré de toutes les influences malignes qui pourraient en compromettre l'heureux effet, ils sont moins des agents que des surveillants, et s'ils interviennent dans les cérémonies c'est pour empêcher les puissances hostiles de tirer avantage des fautes commises. Les vrais acteurs, ce sont les trois catégories de prêtres à l'usage desquels la « triple science » a été élaborée, celle des *rc*, des *sâman*, et des *yajus*. Or ces officiants peuvent appartenir à des rites différents. C'est ainsi que pour les *adhvaryu*, qui sont les sacrificateurs proprement dits, on connait au moins sept traditions distinctes représentées par autant de *S'rauta-sûtras*, dont plusieurs n'existent encore qu'en manuscrit. Sans doute, les divergences sont nombreuses, plutôt que profondes; elles concernent surtout les formules à employer au cours des actes rituels, plus rarement l'ordre de certaines cérémonies, ou l'attribution de parties de rôles; il arrivera aussi qu'une

école omette un rite expressément prescrit par toutes les autres. Tout cela n'atteint pas les œuvres vives de l'*agnistoma*, mais tout cela entrave singulièrement le travail de l'historien à qui une vue d'ensemble ne saurait suffire et qui désire suivre et comprendre un acte religieux dans toute la complexité de ses détails.

Deux savants, l'un hollandais, l'autre français, se sont associés pour dévider cet écheveau terriblement embrouillé. Nous devons toute notre reconnaissance à MM. Caland et Henry qui se sont acquittés avec une remarquable habileté de cette besogne aussi ardue que nécessaire. Certes, le terrain avait été déjà déblayé en partie par des travaux fort estimables. M. Sabbatthier avait donné dans le *Journal Asiatique* la traduction savamment commentée du chapitre de l'Às'valâyana-s'rauta-sûtra relatif à l'agni*stoma*, et M. Hillebrandt, dans sa *Ritual Litteratur*, avait consacré à ce rite une dizaine de pages étonnamment nourries et condensées. Mais si important que soit l'Às'valâyana-s'rauta-sûtra, il ne nous fait connaître pourtant qu'une seule des traditions liturgiques : et M. Hillebrandt a lui aussi basé son exposé sur une source unique. MM. Caland et V. Henry ont entrepris la tâche infiniment méritoire de donner une description claire, complète et bien ordonnée de l'agni*stoma*, et d'utiliser à cet effet tous les rituels jouissant de quelque autorité. Ce qu'il a fallu d'abnégation pour dépouiller, comparer, rapprocher, interpréter cette masse considérable de textes souvent obscurs, on s'en rendra compte en jetant, par exemple, un coup d'œil sur les pages 39 et 176 de leur livre.

Les auteurs de cette admirable concordance ont eu l'ambition de mettre entre les mains des travailleurs, non pas sans doute une œuvre absolument définitive, du moins un livre qui ne fût pas à refaire de longtemps. Ils ont donc écarté résolument toute hypothèse, toute spéculation sur les rites. C'était encore donner une preuve de leur abnégation. Une théorie est nécessairement dans la dépendance étroite de l'état actuel de nos connaissances ; rien ne vieillit, ni ne fait vieillir un livre, aussi vite. Ce que nous avons dans cette description de l'*agnistoma*, c'est une collection de faits parfaitement bien ouvrés et classés, étiquetés et définis. Cette collection gardera longtemps sa valeur.

En revanche, les deux savants à qui nous la devons, ne se sont épargné aucune peine pour faciliter l'étude du rituel : une préface claire et précise ; une table des matières qui guidera le lecteur au milieu de cette forêt de prescriptions minutieuses ; un répertoire explicatif des termes techniques, qu'on nous dit dressé à l'usage des non indianistes, mais

dont l'utilité sera appréciée aussi dans le cercle restreint des indian scholars; des planches donnant la disposition de l'emplacement du sacrifice et la photographie d'intéressantes collections d'ustensiles. Bref, ce précieux instrument de travail sera bien « le bréviaire à la fois intégral et détaillé qui permettra de suivre et de coordonner les évolutions et les récitations combinées de tous les seize officiants » (p. xiv).

Grâce à MM. Caland et Henry, l'historien des religions de l'Inde pourra maintenant aborder avec des chances de succès l'étude de bien des problèmes, devant lesquels recule, faute de textes liturgiques, son confrère, l'historien des religions de la Grèce et de Rome.

Et d'abord ces nombreux S'rauta-sûtras ne font-ils pas l'effet d'une famille de manuscrits dont les variantes et les lacunes peuvent être utilisées pour un classement généalogique? Qui sait si l'on n'arrivera pas à reconstituer avec une acribie toute philologique la descendance des *caranas* et des rituels, à reconstituer par conséquent aussi l'archétype de toute cette tradition liturgique? On verra alors comment peu à peu les actes se sont fixés, pétrifiés, contaminés; quelles influences se sont fait sentir latéralement sur l'histoire des rites, et si certaines innovations ne se sont pas propagées de proche en proche.

En outre, on trouvera ici, amenés à pied d'œuvre, de riches matériaux pour l'étude du sacré, cet élément qui met à part certains objets, certains actes, certaines personnes, et qui leur appartient tantôt naturellement, tantôt artificiellement. On l'y voit déployer ses effets soit sur les individus qui se chargent de cette sorte d'électricité religieuse, soit sur les personnes qui se trouvent à portée de son influence. On constate, par exemple, qu'il agit par le simple contact : au moment de la libation par laquelle s'ouvre l'importante cérémonie de l'achat du soma, le sacrifiant doit toucher le bras du prêtre officiant (p. 35), et dans la grande procession qui termine les opérations préliminaires, en tête marche l'adhvaryu, puis successivement le père, l'épouse, leurs fils, leurs petits-fils, les autres membres de la famille, chacun tenant par le pan de derrière le vêtement de celui qui le précède (p. 110)[1]. Et puis, de nombreux exemples viennent illustrer les interdictions diverses que comporte toute sacralisation. Tantôt c'est l'individu consacré qui est astreint à de multiples observances : ne dire que ce qui est bon et vrai; éviter d'être aperçu par le soleil levant ou couchant; ne quitter ni la peau d'antilope noire, ni son bâton, etc. Tantôt au contraire le possesseur du

1) Voir aussi p. 16; 171, etc.

école omette un rite expressément prescrit par toutes les autres. Tout cela n'atteint pas les œuvres vives de l'*agnistoma*, mais tout cela entrave singulièrement le travail de l'historien à qui une vue d'ensemble ne saurait suffire et qui désire suivre et comprendre un acte religieux dans toute la complexité de ses détails.

Deux savants, l'un hollandais, l'autre français, se sont associés pour dévider cet écheveau terriblement embrouillé. Nous devons toute notre reconnaissance à MM. Caland et Henry qui se sont acquittés avec une remarquable habileté de cette besogne aussi ardue que nécessaire. Certes, le terrain avait été déjà déblayé en partie par des travaux fort estimables. M. Sabbathier avait donné dans le *Journal Asiatique* la traduction savamment commentée du chapitre de l'Âs'valâyana-s'rauta-sûtra relatif à l'*agnistoma*, et M. Hillebrandt, dans sa *Ritual Litteratur*, avait consacré à ce rite une dizaine de pages étonnamment nourries et condensées. Mais si important que soit l'Âs'valâyana-s'rauta-sûtra, il ne nous fait connaître pourtant qu'une seule des traditions liturgiques : et M. Hillebrandt a lui aussi basé son exposé sur une source unique. MM. Caland et V. Henry ont entrepris la tâche infiniment méritoire de donner une description claire, complète et bien ordonnée de l'agnistoma, et d'utiliser à cet effet tous les rituels jouissant de quelque autorité. Ce qu'il a fallu d'abnégation pour dépouiller, comparer, rapprocher, interpréter cette masse considérable de textes souvent obscurs, on s'en rendra compte en jetant, par exemple, un coup d'œil sur les pages 39 et 176 de leur livre.

Les auteurs de cette admirable concordance ont eu l'ambition de mettre entre les mains des travailleurs, non pas sans doute une œuvre absolument définitive, du moins un livre qui ne fût pas à refaire de longtemps. Ils ont donc écarté résolument toute hypothèse, toute spéculation sur les rites. C'était encore donner une preuve de leur abnégation. Une théorie est nécessairement dans la dépendance étroite de l'état actuel de nos connaissances ; rien ne vieillit, ni ne fait vieillir un livre, aussi vite. Ce que nous avons dans cette description de l'*agnistoma*, c'est une collection de faits parfaitement bien ouvrés et classés, étiquetés et définis. Cette collection gardera longtemps sa valeur.

En revanche, les deux savants à qui nous la devons, ne se sont épargné aucune peine pour faciliter l'étude du rituel : une préface claire et précise ; une table des matières qui guidera le lecteur au milieu de cette forêt de prescriptions minutieuses ; un répertoire explicatif des termes techniques, qu'on nous dit dressé à l'usage des non indianistes, mais

dont l'utilité sera appréciée aussi dans le cercle restreint des indian scholars: des planches donnant la disposition de l'emplacement du sacrifice et la photographie d'intéressantes collections d'ustensiles. Bref, ce précieux instrument de travail sera bien « le bréviaire à la fois intégral et détaillé qui permettra de suivre et de coordonner les évolutions et les récitations combinées de tous les seize officiants » (p. XIV).

Grâce à MM. Caland et Henry, l'historien des religions de l'Inde pourra maintenant aborder avec des chances de succès l'étude de bien des problèmes, devant lesquels recule, faute de textes liturgiques, son confrère, l'historien des religions de la Grèce et de Rome.

Et d'abord ces nombreux S'rauta-sûtras ne font-ils pas l'effet d'une famille de manuscrits dont les variantes et les lacunes peuvent être utilisées pour un classement généalogique? Qui sait si l'on n'arrivera pas à reconstituer avec une acribie toute philologique la descendance des *caranas* et des rituels, à reconstituer par conséquent aussi l'archétype de toute cette tradition liturgique? On verra alors comment peu à peu les actes se sont fixés, pétrifiés, contaminés; quelles influences se sont fait sentir latéralement sur l'histoire des rites, et si certaines innovations ne se sont pas propagées de proche en proche.

En outre, on trouvera ici, amenés à pied d'œuvre, de riches matériaux pour l'étude du sacré, cet élément qui met à part certains objets, certains actes, certaines personnes, et qui leur appartient tantôt naturellement, tantôt artificiellement. On l'y voit déployer ses effets soit sur les individus qui se chargent de cette sorte d'électricité religieuse, soit sur les personnes qui se trouvent à portée de son influence. On constate, par exemple, qu'il agit par le simple contact : au moment de la libation par laquelle s'ouvre l'importante cérémonie de l'achat du soma, le sacrifiant doit toucher le bras du prêtre officiant (p. 35), et dans la grande procession qui termine les opérations préliminaires, en tête marche l'adhvaryu, puis successivement le père, l'épouse, leurs fils, leurs petits-fils, les autres membres de la famille, chacun tenant par le pan de derrière le vêtement de celui qui le précède (p. 110)[1]. Et puis, de nombreux exemples viennent illustrer les interdictions diverses que comporte toute sacralisation. Tantôt c'est l'individu consacré qui est astreint à de multiples observances : ne dire que ce qui est bon et vrai; éviter d'être aperçu par le soleil levant ou couchant; ne quitter ni la peau d'antilope noire, ni son bâton, etc. Tantôt au contraire le possesseur du

1) Voir aussi p. 16; 171, etc.

caractère sacré oblige les autres à de grandes précautions dans leurs relations avec lui. Le soma est-il reçu et installé sur son trône royal comme un hôte infiniment auguste, l'adhvaryu donne cet ordre : « Que personne n'approche du Roi Soma avec des ustensiles, un bâton, un parasol, un turban et des chaussures aux pieds » (p. 55). Broyer le Soma, c'est le tuer; on nie ce « meurtre » pour en détourner l'effet : « Ne crains pas, ne t'enfuis pas. Exempts de péché, incités par Indra, nous te révérons... Non frappé est le roi Soma ».

Enfin, on s'aperçoit que la sacralisation peut n'être que relative et qu'elle présente des degrés. Pour sa femme, le chef de famille possède ce caractère avant même d'avoir été consacré : quand il se rend à l'emplacement du sacrifice, l'épouse doit le tenir par le pan de derrière de son vêtement (p. 9). Mais ce qui est surtout remarquable, c'est que, même après avoir reçu la *dîkṣâ*, le sacrifiant ne peut procéder au rite capital de la réception du soma qu'après une consécration spéciale. Il se tient devant le feu « des oblations » et dit : « Ô Agni... le corps qui est mien, il est en toi; le corps qui est tien, il est en moi ». Et alors, il doit serrer davantage sa ceinture et fermer encore plus les poings (p. 66). A la fin du jour qui précède celui du pressurage, le sacrifiant met fin à cette *dîkṣâ* supplémentaire : « O Agni, mon corps qui fut en toi, qu'il soit en moi; le corps qui fut en moi, qu'il soit en toi ». Puis il desserre sa ceinture, ouvre les poings, et, ce qui prouve combien il avait dans l'intervalle revêtu une personnalité nouvelle, reprend son nom et sa qualité de sacrifiant (p. 117).

Dans bien des cas, il est vrai, le caractère sacré semble n'être qu'un élément surajouté. Tel acte qui n'avait pas de sens propre dans le principe, est ensuite répété par habitude, devient traditionnel et prend de ce fait un aspect religieux. Il y a des chances sans doute pour qu'une fois devenu religieux, il se charge d'un sens adventice. Ce n'est évidemment pas une raison pour chercher à tout prix du symbolisme dans bien des simagrées qui peut-être ont été d'autant plus persistantes qu'elles ne répondaient originairement à rien de spécifiquement sacré. Ne voit-on pas, par exemple, certaines formules devenir obligatoires bien qu'elles fussent en prâkrit? Adressées à l'épouse ou prononcées par elle, elles sont des témoins du langage qu'employait la femme dans l'acte sacré, comme elle l'a employé dans le drame. Leur caractère populaire ne les a pas empêchées d'être sacrées. Il en est probablement de même de la scène caractéristique du Sûdra qu'on roue de coups pour avoir cru que le soma pouvait être vendu et acheté.

Mais que le caractère religieux soit original ou secondaire, toujours est-il qu'il apparaît comme une force *sui generis*, et qu'une fois mise en activité, cette force se manifeste par des effets certains. Cette puissance mécanique de l'acte et de la formule est visible dans une foule de détails significatifs. Le sacrifiant dit-il à l'adhvaryu : « Le dieu Âditya est l'adhvaryu divin; puisse-t-il être mon adhvaryu. Toi, sois mon adhvaryu humain » — l'adhvaryu lui répond : « Le dieu Âditya est l'adhvaryu divin; de par son congé, j'accomplirai les actes rituels... Grand œuvre tu m'as dit, splendeur tu m'as dit,... tout tu m'as dit; que cela me seconde, que cela me pénètre, de par cela puissé-je jouir » (p. 6 sq.). Il a suffi d'une parole échangée par deux personnes qualifiées pour que l'une d'elles fût investie d'une puissance nouvelle. De là ces nombreux calembours qui nous montrent le mot agissant matériellement par le son; de là aussi l'importance de certains chiffres, et tant de rites où l'on a vu à tort du symbolisme et qui sont directement efficaces par l'imitation ou la représentation des objets : les poings fermés et la parole retenue (p. 19); les objets d'or employés à divers moments de la cérémonie; les nœuds qu'on fait et qu'on défait.

Comme on sait, les actes prennent une force cumulative à mesure qu'ils se succèdent, si bien que le dernier de la série est de tous le plus imprégné de religiosité. Rien n'est plus puissant que la résonance nasale entendue après les trois sons de la syllabe mystique *Om*, et « la dernière pensée » est décisive pour la destinée ultérieure de l'individu. On trouve ici quelques exemples frappants des effets de cette croyance : le troisième pressurage est plus fort que les deux autres, et si la cérémonie qui nous occupe s'appelle *Agnistoma*, la louange d'Agni, c'est que tel est le nom de la 12e et dernière des cantilènes qui en font partie.

Quiconque désirera se documenter sur le sens véritable du sacrifice védique et sur le but que l'on poursuit en pressurant et en offrant la liqueur du soma, fera ici une abondante moisson de faits caractéristiques. Il verra par exemple que le sacrifiant est quelque chose de plus qu'un simple figurant. Non seulement il a d'importantes formules à prononcer (cf., p. 188, sqq., etc.), mais encore le sacrifice ne prend sa valeur que par les deux actes qu'il est seul à même d'accomplir : le *tyâga*, par lequel il renonce expressément à sa propriété[1], et la *dakṣiṇâ*, les honoraires qu'il alloue aux prêtres officiants.

1) Consacré, il est séparé de toutes ses appartenances; comme il est censé

Et pourquoi sacrifie-t-il? Il suffit de parcourir cette description détaillée du sacrifice normal pour voir combien l'ambitieuse théorie brahmanique correspond peu à la réalité. Ce que le maître de maison attend de la fidèle observance de l'agniṣṭoma, ce n'est pas le maintien de l'ordre universel, ou la victoire de la lumière sur les démons[1], ce sont des avantages infiniment plus vulgaires et plus prochains. Parfois, c'est la destruction, ou tout au moins l'impuissance d'un ennemi, que celui-ci ait la forme humaine ou non : « Ici moi, je mets à mes pieds celui qui, pareil à nous ou non pareil, nous tend des embûches » (p. 101)[2]. — « Celui qui, ô Indra et Vâyu, nous menace, l'ennemi qui assaille, puissé-je... ici le fouler aux pieds afin de me montrer, moi, le suprême » (p. 209). — Très souvent les prières, plus innocentes, ont pour objet d'obtenir la santé, des bestiaux, la richesse : « O Agni, par le bon chemin mène-moi à la richesse, ô dieu puisque tu connais tous les rites » (p. 113). — « Ta lumière, ô Soma, qui est au ciel, qui est sur terre, qui est dans le large espace, de par elle fais largesse de richesse au sacrifiant que voici, bénis le donateur » (p. 152). — « Ici moi je fais progresser en bestiaux le sacrifiant que voilà, et en bestiaux moi-même et en splendeur de sainteté » (p. 160), etc.

Mais ce que le pieux Hindou voit avant toute autre chose dans le sacrifice, c'est une source intarissable de vie pour lui-même et pour les siens, vie terrestre et vie céleste. Le sacrifice lui assurera les 100 années qui constituent à ses yeux la durée d'une vie normale : « Ainsi puissions-nous conquérir le butin que nous ont assigné les Dieux, et nous enivrer, bien portants et virils, durant cent hivers! » (p. 138). — « O Agni,... garde-nous pour le bien-être! et fais que notre sommeil ne soit pas sans réveil » (p. 24). — « La parole est vie, elle possède toute vie, elle est toute vie » (p. 231). Toutes les fonctions de la vie, inspiration et expiration, la vue et l'ouïe, etc., sont intimement associées à certains rites, à certaines invocations.

Le sacrifice prolonge aussi la vie du sacrifiant au delà de la mort en lui assurant un séjour dans le ciel. La première parole qu'il fasse

n'avoir plus de propriété personnelle, le rituel ordonne que l'on fasse en son nom une tournée de mendicité.

1) Très rarement, il est vrai, une formule semble donner une vertu cosmique à tel ou tel détail de l'acte religieux ; ainsi, p. 159 : « Tu es le vase de l'ordre divin » (du *ṛta*).

2) Cette formule est prononcée par l'adhvaryu, mais il est expressément spécifié qu'à ce moment-là le sacrifiant « pense à son ennemi personnel. »

entendre quand il annonce son intention d'offrir le soma, c'est : « Désireux de gagner le ciel, je vais célébrer un agnistoma (p. 1). »

Plus encore que l'individu, la famille bénéficie de l'acte sacré. Car l'individu n'est qu'un anneau de la longue chaîne qui relie les uns aux autres les ancêtres, les vivants, les rejetons à naître ; et la cérémonie actuelle tire sa valeur principale de ce qu'elle fait partie elle aussi de la chaîne du sacrifice tendue des pères à leurs derniers descendants. Il est très naturel que l'agnistoma soit précédé d'une offrande aux mânes, et que ceux-ci la reçoivent le visage joyeux, de même qu'à la naissance d'un fils ou pour la célébration d'un mariage. Aussi bien, l'un des fruits de ce rite, c'est d'assurer la fécondité de l'épouse, et l'on sait combien les morts sont intéressés à ce que soit perpétué le culte familial. Au moment où il consacre l'épouse, le prêtre « la ceint de postérité, en la ceignant de la corde » (p. 18). Pendant un des rites de préparation, elle prie : « Qu'il me naisse un héros fort à l'acte, qui nous fasse vivre tous, qui règne sur un grand nombre » (p. 82). Comme pour bien marquer le lien étroit qui rattache l'épouse aux membres défunts de la famille, on lui assigne une place toute proche du feu du sud qui sert précisément aux oblations pour les morts.

Le tome premier ne contient encore que la description des actes préliminaires et celle du premier pressurage. Le second volume, impatiemment attendu, sera consacré sans doute aux pressurages de midi et du soir et aux rites conclusifs de la cérémonie. Les auteurs promettent d'y joindre des appendices qui ne manqueront pas d'être fort intéressants. Une fois ce bel ouvrage achevé, il deviendra possible de donner une explication scientifique et complète du sacrifice brahmanique. Mais qui pourrait être mieux qualifié que M. V. Henry lui-même pour mettre en valeur les abondants matériaux qu'il a contribué à faire connaître?

Paul Oltramare.

Le Camus. — **Origines du Christianisme. L'Œuvre des Apôtres**. — 3 vol. Paris, H. Oudin, 1905.

La théologie catholique, sauf de rares exceptions d'ailleurs bien connues, suit avec peine et de loin le développement des sciences historiques et religieuses dans l'Université ou dans le protestantisme. Cette affirmation ne repose pas sur un parti pris confessionnel : elle est l'expression même de la vérité, car nul n'ignore que là où le principe du

libre examen ne prédomine pas, l'esprit le plus ouvert aux sciences historiques est obligé d'incliner les textes du côté d'une thèse dogmatique indiscutable. Tel est le cas de Mgr Le Camus, évêque de La Rochelle et Saintes, qui vient de faire réimprimer le premier volume de *L'Œuvre des Apôtres* et d'en publier la suite en deux volumes.

La lecture de ces ouvrages est fort agréable : l'auteur, qui a beaucoup lu et beaucoup voyagé, décrit avec chaleur les villes de l'antiquité chrétienne et explique, souvent avec pénétration, des passages difficiles ou obscurs du Nouveau Testament en ayant recours aux auteurs classiques. Il est même permis de dire que les tableaux très nombreux que brosse Mgr Le Camus et les reconstitutions historiques auxquelles il se livre sont les meilleures pages des trois volumes en question.

Est-ce à dire, cependant, que l'auteur ignore ou laisse de côté d'une façon consciente les problèmes que soulèvent les *Actes des Apôtres* et les *Epîtres* de Paul, les principales sources utilisées? A la vérité, Mgr Le Camus est très au courant des résultats de la critique moderne et se donne comme un représentant de l'exégèse « progressiste » : le mot est de lui. Seulement, cette exégèse progressiste ne marque des progrès que sur un nombre de points très restreint. C'est ce que nous aurons à mettre en lumière tout à l'heure.

Pour l'instant, relevons le point de vue et le but de l'auteur.

Mgr Le Camus laisse entendre qu'il serait temps de rejeter bien des légendes et bien des superstitions qui obscurcissent l'histoire évangélique et de revenir à la source même de la foi, à l'Évangile : « Les saints modernes et les dévotions nouvelles pourraient-ils faire oublier les saints et les sanctuaires d'autrefois? (Tome I, *Préface*, p. XV.) Plus la fausse critique s'exerce à défigurer ou à amoindrir les premiers propagateurs de l'Évangile, plus il nous convient de les glorifier et de rétablir toute justice envers eux, en rappelant les âmes au culte de ce passé, si plein de sève évangélique, dont ils furent les héros (*Ibidem*, p. XVII)... La grande grâce de Dieu envers son Église, sur la fin du XIXe siècle, aura été de ramener les âmes à l'étude de nos origines religieuses, de les arracher aux petites dévotions qui les enlacent et à l'ignorance qui les envahit, pour les appliquer surtout à l'imitation des mâles vertus qui furent le mérite et l'impérissable gloire de l'Église naissante ». (*Ibidem*, *Introduction*, p. XXI. Comp. tome II, *Préface*, p. XI.)

Mgr Le Camus, épris de vérité et attaché à l'Évangile, veut donc contribuer pour sa part à assainir la piété catholique. But bien noble, auquel va toute notre sympathie.

Mais il est un autre but que poursuit cet auteur : c'est de « redresser les fausses assertions » des « adversaires », et, par adversaires, entendez tous les écrivains de l'École de Tubingue ou issus de cette École. A maintes reprises, l'auteur s'en prend à cette École, comme si elle n'avait fait que du mal, comme si tous les historiens libres, qui se sont donné pour tâche de faire revivre les temps apostoliques, étaient des négateurs et des destructeurs !

Mais Mgr Le Camus s'est bien gardé d'engager une lutte corps à corps avec Renan ou avec Sabatier. Et c'est ici le reproche le plus fondé que nous puissions lui adresser : il ne suffit pas, à la vérité, de jeter un certain discrédit sur des adversaires qui ont été probes et loyaux. Il faudrait reprendre, au moins sur les points essentiels, leur argumentation, pour prouver qu'elle s'étayait sur des documents mal compris. Or, justement, Mgr Le Camus, qui a lu, à n'en pas douter, les exégètes et les historiens modernes les plus connus, passe leurs noms sous silence et fait croire à ses lecteurs qu'ils ont tous travaillé contre la foi chrétienne. Par exemple, dans l'étude de la vie et de l'œuvre de saint Paul, pourquoi ne jamais citer l'ouvrage capital de Sabatier[1] et ne jamais discuter ses reconstructions qui, somme toute, paraissent être les plus justes et les plus véridiques?

Cela dit, donnons en quelques mots le plan de l'ouvrage annoncé. *Les Origines du Christianisme* sont une vaste entreprise commencée par la *Vie de Notre Seigneur Jésus-Christ*, parue il y a déjà quelque temps. Nos trois volumes seront suivis d'autres études où l'auteur se propose d'aborder en détail certains problèmes qu'on aurait cru trouver ici. *L'Œuvre des Apôtres* comprend deux parties : la « Fondation de l'Église chrétienne », ou la « Période d'affranchissement » à l'égard du Judaïsme (Tome Ier), et la « Diffusion de l'Église chrétienne », ou la « Période de conquête » (Tomes II et III).

Les sources utilisées par Mgr Le Camus sont, naturellement, le livre des *Actes des Apôtres*, qu'il attribue entièrement au médecin Luc; les *Épîtres* de Paul, à propos desquelles il ne discute aucun problème ; la tradition catholique, telle qu'elle nous est parvenue par les écrits d'Eusèbe, d'Irénée, de Jérôme, etc.; enfin les écrivains latins, grecs ou juifs, en tant qu'ils peuvent éclairer l'histoire apostolique.

Cette histoire, telle qu'elle nous apparaît dans les *Origines du chris-*

1) *L'Apôtre Paul*, Paris, Fischbacher, 1896.

tianisme, de Mgr Le Camus, diffère très peu des descriptions tendancieuses auxquelles les écrits catholiques nous avaient habitués. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'une part plus large est faite à l'exégèse, à l'histoire, à la géographie, à la psychologie des premiers chrétiens. L'auteur cite le Nouveau Testament en grec, ce qui me paraît une heureuse innovation. Il cherche à comprendre les personnages dont il retrace la vie. Il semble se rallier à l'explication « spirituelle » de la résurrection du Christ[1]. D'autre part, il accepte ce fait, assez embarrassant pour la théologie catholique, que Paul devint apôtre sans passer par le cénacle apostolique. Mais tout aussitôt il se ressaisit : il affirme — beaucoup trop vite — que toute l'œuvre de Paul fût, en quelque sorte, consacrée par Pierre.

Nous arrivons ainsi au point délicat qui sépare nettement les historiens de l'Église primitive. Est-il vrai, comme l'affirment les théologiens catholiques de l'ancienne école, que tout l'organisme actuel du catholicisme se retrouve dans cette Église des premiers jours et que cet organisme ait été consacré par Jésus-Christ? Ou bien, comme le soutiennent les partisans d'une exégèse plus moderne, n'y aurait-il, dans cette Église, que des embryons de l'organisme actuel? Ou bien, enfin, comme croient le voir les historiens indépendants et protestants, l'organisme catholique ne serait-il né que très lentement de la lutte des premiers évêques contre le gnosticisme, d'une orthodoxie qui se figeait peu à peu dans des symboles, où règles de foi, et de l'habileté de l'évêque de Rome?

Mgr Le Camus penche pour la deuxième explication. Or, l'arbitraire d'une pareille thèse appliquée à l'histoire des origines du christianisme ne fait aucun doute. Qu'on nous permette de le démontrer en quelques lignes.

Nous ne reprendrons pas la question de l'autorité de Pierre, évêque de Rome, maintes fois traitée ailleurs de main de maître. Nous voulons simplement mettre en garde le lecteur contre une argumentation tendancieuse en ce qui concerne Pierre et Paul.

S'il est un fait évident, c'est que Paul a été un chrétien jaloux au suprême degré de sa liberté d'action et de penser. Il suffit de lire attentivement ses *Épîtres* pour s'en convaincre. Comment, après cela, essayer de présenter cet apôtre comme subissant sans cesse le contrôle de

1) *La Résurrection de Jésus-Christ en face de la science contemporaine*, par E. Pétavel-Olliff. *Revue de Lausanne*, sept. 1905.

Pierre? Mgr Le Camus écrit, à propos de l'évangélisation de la Samarie par Philippe : « ... dans la société nouvelle, il appartient à tout croyant d'enrôler dans la milice chrétienne quiconque le demande; mais ce premier pas, qui se fait par le baptême, doit être régulièrement *confirmé*, non plus seulement par le prêtre, qui est le père de famille, mais par l'évêque, qui est le chef de la tribu (Tome I, p. 157)... »

Pourquoi ainsi mêler prêtres, évêques et église en retraçant une histoire où il n'y a encore aucune hiérarchie ecclésiastique? Car, précisément, il faudrait prouver que, dans les années qui suivirent la première Pentecôte chrétienne, il y avait des prêtres et des évêques. Ni les *Actes*, ni les *Épîtres* de Paul ne font allusion à ces fonctions. Les premières mentions des πρεσβύτεροι se trouvent aux chapitres 11 (v. 30) et 14 (v. 23) des *Actes*. Or, ces *anciens* (et non *prêtres*) étaient plusieurs par église locale : le texte est explicite. Il y a plus, ces anciens sont établis à l'instar de ceux de la synagogue juive : ce ne sont donc pas des prêtres (ἱερεύς, *Luc*, 10, 31). Par suite, il est clair que dans la pensée des apôtres, ces hommes n'ont qu'un rôle de conseiller, d'aide, de surveillant, comme en Palestine. Que peu à peu ils aient remplacé les apôtres et fonctionné dans le culte, aucun doute n'est possible à cet égard. Mais des années se sont écoulées jusqu'à ce qu'il en fût ainsi. Voilà ce que Mgr Le Camus aurait dû mettre en lumière, au lieu de laisser croire à ses lecteurs que l'Église, ou plutôt les Églises primitives, fonctionnaient comme la sienne.

De même, l'institution des *diacres* n'a aucun rapport avec celle des diacres de l'Église catholique (*Actes*, 6, 1-5). Bien plus, ces diacres opèrent comme les apôtres et sans leur secours : Philippe convertit un eunuque éthiopien à l'Évangile; il le baptise, et ni Pierre ni Jean *ne confirment* cette conversion (*Actes*, 8, 26-40). Or, ce dernier fait contredit la thèse de Mgr Le Camus (Tome I, p. 157).

Revenons à Pierre. Le témoignage des *Actes* et de Paul est assez semblable sur cet apôtre. Paul dit que Pierre, Jacques et Jean sont regardés comme les *colonnes* de l'Église (*Gal*. 2, 9). Il ne dit rien sur un rang prééminent quelconque du premier. Le ton assez fier des *Galates* montre que Paul s'estimait l'égal de Pierre. Il le reprend même vertement à l'occasion.

Nous non plus, nous ne voudrions pas tomber dans l'erreur de Baur et échafauder toute l'histoire de l'Église primitive sur une lutte épique entre Pierre et Paul. Mais il est bon de redresser des erreurs cent fois commises. Car c'est une erreur de dire, avec Mgr Le Camus, qu'il n'y

avait rien qui pût diviser Pierre et Paul. Pierre, Jacques et Jean partagèrent l'étonnement des disciples quand ils surent que Saul de Tarse était devenu chrétien (*Actes*, 9, 21). Puis ils le craignirent et se méfièrent (9, 26). Enfin ils acceptèrent d'entrer en relation avec lui après que Barnabas leur eut raconté la conversion de Saul (9, 27-28). Mais dans tout cela, il n'est point question de consécration par la main des apôtres. Nous pouvons en tirer cette conclusion que les apôtres eurent une certaine défiance à l'égard de ce nouveau chrétien. Ils l'auraient peut-être considéré comme un apôtre, si les purs de Jérusalem n'avaient pas veillé, si le vieux fonds de particularisme étroit qu'ils avaient hérité du judaïsme n'avait pas reparu. Paul s'explique clairement là-dessus dans les *Galates* : il laisse entendre (2, 26) qu'il y avait à Jérusalem des chrétiens considérés qui avaient la haute main dans les affaires ecclésiastiques et qui dirigeaient même Pierre, Jacques et Jean. Ce texte, très catégorique, ne peut qu'embarrasser un exégète progressiste. En tout cas, je le recommande à la méditation des historiens à tendances dogmatiques.

D'autre part, il est évident que les adversaires contre lesquels Paul eut à lutter n'étaient point les apôtres, — je veux dire les douze, — mais que les apôtres, comme Pierre à Antioche (*Gal.*, 2, 11) baissaient pavillon devant ces irréductibles du judéo-christianisme. Alors que devient la thèse catholique du gouvernement de l'Église par les évêques, si les apôtres eux-mêmes avaient si peu d'autorité? Et surtout, que peut valoir la division de Mgr Le Camus en *Période d'Affranchissement* et en *Période de Conquête*, la période de conquête commençant, selon lui, à la première mission de Paul (Tome III, p. 1), et celle d'affranchissement étant terminée à ce même moment (Tome Ier, IIIe *Partie*, ch. XII)?

L'historien impartial ne saurait accepter une division aussi arbitraire. Il est certain que la prédication d'Étienne et l'admission du centenier Corneille dans l'Église faisaient faire un grand pas aux idées universalistes. Mais cet universalisme, c'est Paul, et Paul seul, qui l'a affirmé et répandu par sa prédication et sa théologie. Période d'affranchissement et période de conquête se mêlent donc intimement, si intimement qu'il est difficile d'en marquer les limites exactes.

Nous aurions encore beaucoup d'observations à présenter à propos des ouvrages que nous annonçons. Nous devons nous borner à des indications pour n'être pas trop long.

L'exégèse progressiste a fait certainement un grand pas en introduisant dans l'histoire ecclésiastique le principe de l'évolution. Mais elle

ne s'en est servie que pour prouver la vérité du dogme romain, et ainsi elle retombe dans le parti pris dogmatique. Les sociétés, comme les individus, évoluent et se transforment : personne ne songe à le nier. Et personne ne conteste que certains dogmes actuels ne soient en germe dans le Nouveau Testament. Toutefois, qu'on y prenne garde! Il serait peut-être dangereux pour une Église de trop s'appuyer sur cette théorie : car des adversaires logiques n'auraient qu'à en prolonger les lignes en arrière pour prouver que le Catholicisme est tout uniment une religion issue du Judaïsme... Prétendre, comme quelques historiens catholiques, que l'Église actuelle, avec ses dogmes, sa discipline, sa hiérarchie et ses traditions, était en germe dans l'*Œuvre des apôtres*, c'est ne voir qu'un côté du problème et oublier que, depuis le IIe siècle, l'élément grec et l'élément latin sont venus s'ajouter à l'élément palestinien pour créer la théologie et l'Église catholiques. Non, la théologie ni l'Église palestiniennes ne sont catholiques. Elles sont palestiniennes, tout court. Et encore, ici, y aurait-il lieu de distinguer, ce que ne fait guère Mgr Le Camus, entre les différents courants qui s'affirment : courant hiérosolymite, courant paulinien, courant johannique, etc.

D'autre part, et c'est la dernière critique que nous présenterons à Mgr Le Camus, pourquoi citer Eusèbe de Césarée, le premier historien de l'Église, sans exposer son point de vue, sans marquer nettement sa position ecclésiastique et dogmatique? Eusèbe, qui a réuni tant de matériaux, qui a tant lu, n'est point catholique romain, il est seulement catholique, et nulle part, dans ses écrits, ne se trouve une seule affirmation en faveur de la primauté de l'évêque de Rome. Qu'on relise donc son *Histoire Ecclésiastique* et sa *Vie de Constantin*, et on verra que, pour Eusèbe, tous les évêques sont égaux. Eusèbe rapporte avec complaisance la liste des évêques des grandes villes depuis la diffusion du Christianisme, parce qu'il tient à la continuité de la tradition. Mais, ces évêques, je le répète, ont les mêmes attributions et les mêmes fonctions. Bien plus, au Concile de Nicée, aucune place prééminente n'est accordée à l'évêque de Rome : ses envoyés siègent comme tous les autres évêques. Enfin Eusèbe soulève une infinité de problèmes relatifs à Jean, à Paul, à l'origine des écrits du Nouveau Testament, dont Mgr Le Camus n'a point parlé.

Malgré ces critiques, nous reconnaissons que l'*Œuvre des apôtres* marque un progrès sur la plupart des ouvrages catholiques, et nous souhaitons que des progrès de ce genre se renouvellent de jour en jour.

B. MÉRIOT.

The New Testament in the Apostolic Fathers. — Oxford. Clarendon Press ; 1905 ; 1 vol. gr. in-8° de v et 144 p. Prix : 6 sh..

Voilà un livre vraiment pratique comme les Anglais savent en publier et les Universités ou sociétés savantes anglaises en faire les frais. L'étude des citations du Nouveau Testament dans les écrits des Pères apostoliques ne date pas d'aujourd'hui. Il n'y a guère d'édition de ces écrits — et elles sont nombreuses — où les citations, positives ou supposées, ne soient mentionnées en note, en marge ou dans des indices spéciaux. Mais une étude méthodique et en quelque sorte statistique de ces citations, si importantes pour la critique littéraire des écrits qui ont formé plus tard le Nouveau Testament, une étude où elles soient classées d'après des principes communs en catégories répondant à leur plus ou moins grande valeur comme témoignages littéraires, et distribuées ensuite en tableaux d'ensemble, manquait encore. C'est ce que nous offre ici la *Oxford Society of historical theology*.

Elle a nommé un comité d'hommes compétents. Celui-ci a distribué la tâche entre quelques-uns de ses membres les plus autorisés : l'épluchage de l'Épître de Barnabas a été confié à M. J. V. Bartlet, de Mansfield College ; celui de la Didachè à M. Kirsop Lake, maintenant professeur à l'Université de Leyde ; I Clément a été attribué à M. A. J. Carlyle, de University College ; les Épîtres d'Ignace, à M. Inge, de Herford College ; l'Épître de Polycarpe à M. P. V. M. Benecke, de Magdalen College ; le Pasteur d'Hermas, à M. Drummond, de Manchester College ; enfin MM. Bartlet, Carlyle et Benecke se sont partagé l'examen de la IIe Épître de Clément. Chacun de ces messieurs a soumis son travail personnel à la revision du Comité ; ensuite chacun a rédigé sa portion et cette rédaction à son tour a été encore une fois revue en comité.

Pour chaque écrit des PP. apostoliques il y a d'abord une appréciation de la plus ou moins grande exactitude avec laquelle l'auteur cite les textes anciens que l'on peut contrôler, notamment l'Ancien Testament, de manière à se procurer un critère (standard of accuracy in quotation). Ensuite les citations à examiner sont étudiées à part pour chaque livre ou groupe de livres du Nouveau Testament et distribuées en catégories, désignées par la majuscule *A*, lorsqu'il n'y a pas de doute sur l'utilisation de ce livre par le Père apostolique, *B*, lorsqu'il y a grande probabilité d'usage direct, *C*, lorsque la probabilité est plus faible, *D*, lorsque le rapprochement est trop incertain pour autoriser une conclusion. Sup-

posons maintenant un livre classé sous A ou sous B pour un des Pères apostoliques, p. ex. l'Épitre de Paul aux Romains positivement reproduite par l'auteur de I Clément, xxxv. 5, 6 et par conséquent classée pour ce Père sous A ; il peut y avoir dans ce même écrit d'autres passages, pour lesquels il est plus ou moins douteux qu'il y ait citation de la même Épître aux Romains; le premier passage sera rangé dans la catégorie *Aa*, les autres respectivement dans les catégories *Ab*, *Ac*, *Ad*. On voit quel jeu de nuances est possible dans ce système. Enfin les passages, allégués ailleurs comme citations, mais qui n'ont pas paru mériter d'être retenus même comme possibles sous *d*, sont relégués à la fin de chaque paragraphe. De plus, lorsqu'il y a d'autres parallèles qui paraissent correspondre mieux que les passages allégués du N. T. à ce que l'on a pris pour une citation ou qui peuvent tout au moins être pris en considération au même titre, p. ex. chez Philon ou chez un autre des Pères apostoliques, ils sont mentionnés dans une troisième colonne. Pour ce qui concerne les Évangiles, non seulement il est fait une distinction formelle entre le IV[e] Évangile et les trois synoptiques, mais encore entre chacun de ceux-ci et la tradition synoptique elle-même, qui a pu être représentée par d'autres écrits, analogues à ceux que nous possédons, sans être identiques. Partout les textes comparés sont imprimés en regard les uns des autres, en sorte que le contrôle est facile. Enfin les résultats obtenus sont résumés en deux tableaux : le premier indiquant pour chacun des livres du N. T. la qualité des citations chez chacun des PP. apostoliques et mentionnant quel est celui qui, le premier, semble avoir eu connaissance de ce livre; le second, indiquant pour chacun des PP. apostoliques quels livres du N. T. il semble avoir utilisés et quel est le degré de vraisemblance de cette utilisation. Deux indices, l'un des passages du N. T. cités, l'autre des passages des PP. apostoliques examinés, terminent ce précieux livre.

Toutes les précautions ont donc été prises pour donner à ce travail délicat la plus grande précision possible. En général les auteurs ont fait preuve d'une grande circonspection. Ils n'ont pas cédé au penchant de la plupart des éditeurs des PP. apostoliques et d'un trop grand nombre de théologiens, qui s'empressent de considérer comme citation au moins indirecte tout passage offrant la moindre analogie verbale avec un texte du Nouveau Testament. Assurément il ne faut pas s'attendre à trouver dans ces premiers écrits chrétiens non canoniques la précision de citations que l'on constate chez les auteurs ultérieurs. D'une part les écrivains reproduisent de mémoire les passages dont ils font usage et,

d'autre part surtout, il n'y a pas encore de livre sacré chrétien ; les écrits qui sont devenus plus tard partie intégrante du N. T., ne sont encore que des écrits privés, qui n'ont pas revêtu l'autorité de la parole divine ou inspirée. Quand on voit avec quelle liberté ces premiers écrivains chrétiens citent l'Ancien Testament, qui est cependant pour eux Parole de Dieu, il n'y a pas lieu de s'étonner qu'ils usent d'une liberté encore plus grande à l'égard d'écrits, dont certains passages flottent dans leur mémoire, sans qu'ils aient le plus souvent l'intention expresse de les « citer ». N'oublions pas enfin, que dans bien des cas le texte du N. T. tel que nous le lisons maintenant a subi des modifications.

On s'explique ainsi que de nombreux éditeurs ou commentateurs des PP. apostoliques aient cru reconnaître des réminiscences d'écrits classés plus tard dans le N. T., là où il n'y a en réalité que de vagues analogies de forme ou de fond. Il convient d'opérer avec beaucoup plus de prudence. En fait le vocabulaire propre à la première littérature chrétienne est assez restreint ; le cercle d'idées dans lequel se meuvent les divers écrivains est assez limité. Ils écrivent la langue commune et sont donc amenés naturellement à se servir de termes semblables à ceux qu'ont employés les auteurs des livres devenus plus tard canoniques, sans qu'il y ait nécessairement emprunt à ces auteurs.

La liste des passages qui peuvent être considérés comme des citations incontestables est donc très restreinte. Si nous regardons le premier des deux tableaux placés à la fin du volume, nous constatons combien la lettre A y est rare. *L'Épître aux Romains* est certainement citée dans I Clément ; la 1re *Ep. de Paul aux Corinthiens* de même par Clément, par Ignace et par Polycarpe ; l'*Épître aux Hébreux* par Clément ; la 1re *Ep. de Pierre*, par Polycarpe. Les lettres *B* et *C* sont beaucoup plus fréquentes ; c'est ici, en effet, que le jugement des critiques garde nécessairement, malgré toutes les précautions prises, un caractère subjectif. Chaque cas doit être discuté en particulier. Ainsi M. Inge range dans la catégorie *Bb* l'Épître d'Ignace aux Romains, VII. 2, et *Ev. de Jean*, IV, 10, 14, à cause de l'usage commun de l'expression ὕδωρ ζῶν. Je ne saurais voir ici une allusion au IVe Évangile. La comparaison du Logos avec une source ou avec de l'eau vive se trouve déjà chez Philon ; elle n'est donc pas nécessairement johannique. Le contexte ne correspond pas du tout aux passages visés du IVe Évangile. Comme, d'autre part, les Épîtres d'Ignace ne font jamais appel à cet Évangile, quoique par leur notion du Christianisme et par leur origine géographique elles dussent être en constante relation avec lui, si Ignace l'avait connu, il me

parait qu'il n'y a aucune raison de voir ici une citation même indirecte de l'Évangile dit johannique. Par contre il range sous *Bb* le passage de l'Ep. d'Ignace aux Smyrniens, I. 1 : βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου, ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη ὑπ' αὐτοῦ rapproché de Matthieu, III. 15. Il me semble qu'il y a ici plus qu'un rapprochement vraisemblable, une réminiscence certaine. La cause assignée par le premier évangéliste au baptême du Christ lui est si particulière, que je n'hésiterais pas à ranger ce passage dans la catégorie A. Le récit du baptême, en effet, chez Matthieu, sous cette forme, semble bien être du rédacteur lui-même de l'Évangile et non d'une de ses sources.

Ces deux exemples suffiront à marquer les différences d'appréciation qui se présentent fréquemment en pareille matière. Le grand avantage du livre publié par la Société de théologie historique d'Oxford, c'est de mettre chacun à même de contrôler son œuvre. Je ne saurais trop recommander l'usage de ce livre aux étudiants qui veulent se familiariser avec la genèse de la première littérature chrétienne. Le petit nombre des citations les édifiera sur le peu d'autorité dont jouissaient auprès de ces premiers écrivains chrétiens les auteurs qu'une tradition dix-huit fois séculaire fait considérer comme infaillibles par beaucoup de chrétiens modernes. Et d'autre part, le grand nombre des réminiscences qui emportent l'adhésion d'esprits non prévenus, les mettra en garde contre les fantaisies d'une critique qui renvoie pêle-mêle tous les écrits du N. T. à une époque tellement tardive, que l'on trouve des traces de leur utilisation avant même la date assignée à leur composition.

Jean Réville.

Hans Lietzmann. — **Apollinaris, von Laodicea und seine Schule.** *Texte und Untersuchungen*, I. — Tubingue, Mohr, 1904 ; 1 vol. gr. in-8° de xvi et 323 p. — Prix : 9 m.

L'histoire d'Apollinaire de Laodicée et des Apollinaristes est un des chapitres les plus intéressants, mais aussi des plus embrouillés et des plus incomplets, de la grande controverse trinitaire. Les écrits d'Apollinaire, en effet, ont été systématiquement détruits par les orthodoxes, parce que sa doctrine, qui avait la prétention d'être orthodoxe, leur paraissait plus dangereuse que celle des Ariens ou d'autres hérétiques dé-

finitivement vaincus. A l'exception d'une Paraphrase des Psaumes aucun de ses ouvrages ne nous est parvenu directement sous son nom. Et cependant il fut un écrivain extrêmement fécond et d'un talent notoire. C'est lui qui, pour répondre à l'édit par lequel l'empereur Julien interdit aux chrétiens d'expliquer les œuvres des grands écrivains de l'antiquité grecque, imagina de composer à l'usage des chrétiens toute une littérature poétique et dramatique dont les sujets étaient puisés dans la Bible. Cette tentative n'eut guère de succès ; la courte durée de la réaction païenne inaugurée par Julien la rendit inutile, puisque l'accès de la littérature classique fut bientôt rendu aux professeurs et aux étudiants chrétiens. Elle n'en témoigne pas moins des capacités littéraires du jeune Apollinaire.

De nombreux passages de ses écrits exégétiques ont trouvé un refuge dans les Catenae, refuge longtemps inviolé où l'érudition moderne est allée les relancer. D'autres fragments de ses œuvres peuvent se reconstituer d'après les écrits de ses adversaires. Enfin et surtout un certain nombre de ses ouvrages se sont conservés sous le nom d'auteurs orthodoxes, sous le couvert desquels ils furent propagés par des disciples plus soucieux de répandre la vérité que de respecter la propriété littéraire. Il y a donc un travail très délicat et très complexe de critique littéraire à accomplir avant de pouvoir écrire l'histoire d'Apollinaire et de l'Apollinarisme.

M. Hans Lietzmann, privat-docent à l'Université de Bonn, s'est attelé à cette tâche depuis une dizaine d'années. C'est en 1896 qu'il y fut incité par l'annonce que la Société des Sciences de Göttingen mettait au concours l'étude et la publication des œuvres d'Apollinaire. En 1899 une ébauche de son travail fut couronnée. Le présent volume est le premier de la rédaction définitive, tandis que la Société de Göttingen publie dans ses mémoires de la Philol.-hist. Klasse (nouvelle série, VII, 4), les traductions syriaques conservées de textes apollinaristes avec leur reconstruction grecque et un index syro-grec. « Dans ce premier volume, nous dit-il p. VIII, je me suis proposé de retracer d'après les sources l'histoire ecclésiastique (kirchenpolitisch) de l'Apollinarisme et de constituer une base philologique pour mes recherches ultérieures sur les traités dogmatiques » c'est-à-dire de préciser la valeur de la tradition manuscrite des écrits ou fragments d'écrits qui peuvent être revendiqués pour Apollinaire et de peser les raisons qui militent en faveur de cette attribution. M. Lietzmann avait à se garder non seulement d'un scepticisme excessif, mais plus encore peut-être des entraî-

nements qui ont porté certains critiques, notamment M. Dräseke, à enrichir l'écrivain, jadis dépouillé, de toute sorte d'écrits auxquels il ne semble pas avoir droit. Il a préféré la prudence à la recherche d'une originalité téméraire : nous ne saurions que l'en louer. Il nous promet d'ajouter, dans un second volume, quelques fragments nouveaux provenant surtout des écrits exégétiques et une étude littéraire générale sur l'écrivain.

Le présent volume comprend : 1° l'histoire d'Apollinaire et des conflits ecclésiastiques ou politiques dans lesquels les Apollinaristes sont impliqués ; 2° les sources et la chronologie ; 3° l'histoire de la tradition relative à Apollinaire ; 4° la détermination de ses écrits ; 5° les textes de ces écrits ou fragments.

Ce n'est pas ici le lieu de reprendre en détail l'argumentation de M. Lietzmann. D'une façon générale elle paraît judicieuse et nous assure un ensemble de textes sur lesquels on peut tabler avec assurance. Le fait n'est pas dénué d'intérêt, car l'Apollinarisme est un chaînon important des grandes controverses d'où est sortie l'orthodoxie chrétienne. Il est, au cours de la controverse proprement trinitaire, l'antécédent du monophysisme dans les controverses christologiques. Pour l'édification de ceux de nos lecteurs qui ne sont pas au courant de ces controverses, nous dirons en deux mots que d'après la doctrine apollinariste arrivée à son plein développement, Jésus-Christ se compose d'un corps humain et d'une âme organique (ψυχή) humaine, mais que le νοῦς chez lui est le Logos, tandis que la doctrine orthodoxe statue pour lui une pleine nature humaine, comprenant le σῶμα, la ψυχή et le νοῦς, unie avec une pleine nature divine. Dans ces conditions ce n'était plus la nature humaine véritable qui était régénérée par l'union avec le Verbe ou la seconde personne de la Trinité ; il n'y avait plus en Jésus-Christ une nature humaine réelle. Le fondement même de la conception orthodoxe était par cela même miné. Il ne faut pas oublier, en lisant cette histoire si étrangère à notre mentalité moderne, que sous ces discussions qui nous paraissent aussi creuses que subtiles, se débattait la grosse question philosophique du mode de l'action du divin ou de l'être infini sur la nature humaine ou finie, le même problème qui, sous d'autres formes, mais d'une façon parallèle, fascinait les esprits dans la philosophie néoplatonicienne. Les empereurs s'en mêlèrent, les intrigues politiques des courtisans politiques et ecclésiastiques compliquèrent la controverse, les différences de constitution spirituelle et d'hérédité mentale des Grecs et des Orientaux ne permirent pas le plus

souvent de se comprendre, parce que par les mêmes termes on n'entendait pas les mêmes choses. Pour l'historien, au-dessous des accidents de la controverse il ne s'en déroule pas moins une grande page de l'histoire de la pensée humaine.

L'ouvrage de M. Lietzmann est dédié à son maître Hermann Usener, pour son 70e anniversaire. Le maître, hélas ! est mort peu après. Il laisse des disciples qui lui font honneur.

Jean Réville.

Paul Allard. — **Dix leçons sur le martyre**. Paris, Lecoffre, 1906, xxxi-371 p.

Durant l'hiver de l'an passé, M. Allard a fait à l'Institut catholique de Paris une série de conférences sur le martyre ; il les a réunies en volume. Sous couleur d'histoire, c'est un livre d'édification chrétienne ; je ne veux pas dire que l'histoire en soit absente, mais elle est évidemment mise au service d'une tendance et presque d'un parti pris. La tendance est celle qu'on retrouve plus ou moins dans tous les autres écrits de M. A., particulièrement dans son *Julien l'Apostat* et l'érudition dont l'auteur l'entoure ne réussit pas à la dissimuler ; le parti pris est ici celui de mettre les martyrs de l'Eglise catholique dans une position historique *unique*, qui donnera *ipso facto* à leur témoignage une valeur pleinement probante ; c'est ce que proclame en sa préface le Recteur de l'Institut catholique, qui félicite M. A. d'avoir bien travaillé « pour la défense de nos saintes croyances » et reconnaît qu'il s'est acquis une des premières places « parmi nos apologistes contemporains ». C'est là un jugement fondé, mais il ne recommandera pas l'ouvrage aux lecteurs qui n'admettent plus qu'un livre d'apologétique se prétende un livre d'histoire. Or celui-ci se donne comme un exposé impartial des résultats aujourd'hui acquis sur les questions dont il traite, et, affirme Mgr Péchenard, « il n'a rien à redouter des traits de la plus rigoureuse critique ».

En effet, à n'y pas regarder de trop près, il peut faire illusion. Il est écrit d'un style simple et d'un ton modéré ; il est pourvu de références considérables et précises ; les noms de Renan, de Harnack et de plusieurs autres critiques indépendants apparaissent assez souvent au bas de ses pages ; il porte la marque de lectures étendues ; il est même incontes-

table qu'il renferme des pages très bien venues et très sages, qui demeureront utiles à tout le monde, alors même que quelques détails en sont contestables (particulièrement sur l'extension géographique du christianisme dans l'Empire et sur le nombre des martyrs). Et cependant, si je voulais suivre l'auteur pas à pas et relever toutes les affirmations, insinuations, interprétations, traductions qui me semblent inadmissibles, en expliquant pourquoi je les juge telles, il me faudrait, je pense, écrire un volume aussi gros que le sien. Je ne l'infligerai pas au lecteur et je me contenterai d'attirer son attention sur les défaillances *essentielles* de la méthode historique de M. *A.* et sur celles de ses thèses fondamentales qui me paraissent erronées.

La science de notre temps, en s'appliquant à l'histoire des origines chrétiennes, a fait surtout œuvre critique ; elle réclame impérieusement de ceux qui la veulent servir, d'abord la pleine indépendance dans l'examen des textes. Il serait exagéré de prétendre que M. *A.* la possède entièrement. Tout le travail accompli depuis un siècle sur le Nouveau Testament ne compte pas pour lui et la tradition la plus étroite demeure intacte en son livre. L'*Apocalypse* reste de S. Jean (p. 6) : le don des langues est accepté sans hésitation dans son sens le plus naïf (p. 10) ; tout ce que rapportent les *Actes* est cru sur parole ; mais, toutefois, les affirmations qui pourraient contrarier la foi catholique sont soigneusement laissées de côté. En voici un exemple : il s'agit des premières conversions opérées après la mort de Jésus. M. *A.* accepte le chiffre de 3.000 pèlerins baptisés par S. Pierre à Jérusalem, mais il oublie de nous dire que ce sont des Juifs (*Actes*, II, 5) et surtout néglige-t-il de nous faire part de ce que leur enseigne l'Apôtre (*Actes*, II, 22 : Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον ἄνδρα ἀποδεδειγμένον ἀπὸ τοῦ θεοῦ).

On ne peut pas tout dire, sans doute ; mais il est des choses qu'on *doit* dire avant d'autres, pour être vraiment exact et dissiper les équivoques. Les épîtres de S. Paul, telles que les accepte le canon, sont, par cela même, reçues sans hésitation et toujours interprétées selon l'esprit qui réjouit légitimement Mgr Péchenard ; j'ai été, je l'avoue, un peu surpris de voir que du ἐν ὅλῳ τῷ πραιτωρίῳ de *Phil.*, I, 13, il faut conclure que « saint Paul a prêché à Rome dans le camp des cohortes prétoriennes ».

Ce ne sont pas seulement les Écritures qui s'imposent à M. *A.*, *vi propria* et sans discussion, ce sont encore tous les textes traditionnels ; ce sont aussi les *histoires* édifiantes recueillies par l'Église, à bien peu d'exceptions près. Il est vrai que la légion thébéenne est réduite à un

détachement : que les circonstances dans lesquelles saint Jean fut plongé dans l'huile bouillante, sans dommage décisif, sont avouées « mal connues » (p. 11) et qu'il est concédé que « tous les Évangiles ne sont pas écrits trente ans après la mort du Christ »; mais il est permis de trouver que ce n'est pas là se compromettre beaucoup. Qu'on veuille bien lire les premiers chapitres du nouveau livre de Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*; on les jugera sans doute trop prudents, mais ils sembleront presque révolutionnaires à côté du *conservantisme* de M. A. et pourtant ils appartiennent, eux aussi, à un ouvrage de vulgarisation. Au vrai, et cette conviction, toute en dehors des faits, enchaîne son esprit critique, M. A. admet que l'Église primitive, c'est déjà l'Église catholique. On n'en croit pas ses yeux quand on lit (p. 11) que saint Pierre parcourt les Églises naissantes pour les *visiter* et les *confirmer*! La période judaïque du christianisme, la fraternité première de la synagogue et de l'église ne semblent pas avoir laissé de souvenirs à M. A. (p. 15). En revanche, son sens critique se met en garde dès qu'il se heurte à une opinion qui ne cadre point avec la sienne; c'est ainsi que, p. 310, il ne reconnaît plus la sagacité ordinaire de M. Boissier, parce que cet auteur a risqué un avis fâcheux sur l'imprudence que pouvait commettre l'Église catholique en attachant trop d'importance à la valeur démonstrative du martyre. De même Duruy est-il vivement pris à partie parce qu'il s'est permis de juger Perpétue en « historien des faits humains » et non en simple hagiographe (p. 228).

Le livre de M. A., qui n'est donc point construit suivant une critique libre et scientifique, présente un second défaut qui achève de le fausser. Il prétend décrire le passé, mais il est écrit en vue du présent; il est orienté vers lui par une suite d'allusions transparentes et de jugements, dont je n'ai pas à apprécier le bien fondé, mais qui, en tout état de cause, ne sont pas à leur place dans un travail d'histoire. Ils y sont cependant si obsédants qu'après avoir lu (p. 321) que « les veines de l'Église sont pleines encore d'un sang généreux qui ne demande qu'à couler », on doute si on n'a point affaire à un simple traité de préparation au martyre. Voici quelques exemples. Dèce (p. 101) est qualifié de *fanatique à froid* et la sévère appréciation que porte sur lui M. A., avec le secours d'une citation de Pascal, atteint tous les hommes politiques qui obéissent à un *faux principe de conscience*. Sauf le respect dû à Pascal, je voudrais bien savoir quelle différence spécifique distingue objectivement un *faux* principe de conscience d'un *vrai*, mais il n'est pas difficile d'entrevoir ceux que guide, aux yeux de M. A., le faux principe

en question; ils sont clairement désignés p. 108 : « De nos jours... n'a-t-on pas vu des gouvernements sectaires, mettre en oubli tout autre intérêt national pour ne plus s'occuper que de faire la guerre à l'Église? ». Et p. 109 : « Quand le fanatisme se joint chez ses représentants (du parti au pouvoir) au souci de conserver leur place, la colère et la cruauté ne connaissent plus de mesure ». En passant, le tribunal révolutionnaire qui « ne lâchait pas sa proie » (p. 142) est apprécié comme il convient et M. A. renonce à compter les fillettes de douze ans qui ont été mises à mort par la Révolution française (p. 218). Quand on lit (p. 183) un éloge tout spécial des martyrs militaires, on n'y prend pas autrement garde, mais l'intention paraît claire lorsqu'on voit, p. 203, que la *passion sectaire* a, en d'*autres temps*, privé l'armée de ses meilleurs officiers, lesquels, tout comme ceux du IVe siècle, n'ont pas hésité à briser leur épée pour demeurer fidèles à la croix. De même se prend-on à penser que si l'éloge de la richesse de famille, que l'on rencontre p. 190, n'est pas tout à fait selon l'esprit de saint Luc, il est certainement selon celui des auditeurs de M. A. Enfin, on ne peut pas s'empêcher de trouver vraiment de circonstance la proclamation qui éclate p. 228 : « Braver les lois de son pays n'est pas un crime quand ces lois sont mauvaises ». Tertullien ne disait guère mieux : *Legis injustae honor nullus*, mais ne nous apprenait pas davantage à quoi, l'intérêt personnel ou la passion mis à part, il est permis de reconnaître qu'une loi s'impose à notre mépris. J'insiste — et je pourrais le faire bien davantage — parce qu'il faut que l'on voie quelle confiance doivent inspirer les jugements d'un homme qu'une telle hantise poursuit. Que de semblables phrases aient été dites devant un auditoire qui les sollicitait peut-être du regard, on le comprend; mais qu'elles aient été imprimées dans un ouvrage qui veut se dire purement historique, voilà qui passe mon entendement.

Entrons au plein des opinions historiques de M. A. A son jugement, la responsabilité des persécutions retombe toute sur l'État romain, qui n'a pas vu et s'est obstiné à ne pas voir jusqu'à quel point étaient vains tous les reproches qu'il croyait pouvoir faire aux chrétiens. Il est rare que dans les conflits où conscience et raison politique se mêlent, les torts soient d'un seul côté; ici, pas de doute, c'est le gouvernement qui les a tous. D'abord les chrétiens sont d'une *loyauté politique* à toute épreuve et c'est pour cela, qu'au témoignage de Tertullien (*Ad Scap.*, 3), les adversaires de Sévère, vaincus dans Byzance, s'écrient : « Chrétiens, réjouissez-vous! » Cette interprétation est singulière et je ne vois

pas trop ce que signifie cette *loyauté politique*, car, si Niger ou Albinus avaient vaincu Sévère, les chrétiens auraient reporté leur fidélité sur le vainqueur voulu par Dieu. C'est d'indifférence et d'abstention qu'il faudrait parler et non de loyalisme et, historiquement, c'est en ce sens qu'il faut interpréter le mot de Tertullien (*Ad Scap.*, 2) : *Nunquam Albiniani, nec Nigriani, nec Cassiani inveniri potuerunt Christiani.* Donc, les adversaires des chrétiens leur veulent du mal, on ne sait pas pourquoi : tantôt on entrevoit des raisons personnelles et inavouables, comme celles qui ont poussé Néron ; tantôt on devine qu'ils sont en butte à la haine d'un parti au pouvoir qui les juge dangereux pour lui (?) et qui les sacrifie à l'unique désir de conserver son autorité ; c'est le cas que nous présente Dioclétien (p. 109) !

En somme (p. 117), M. A. voit trois causes aux persécutions : le préjugé populaire ; le préjugé des hommes d'État ; les mesquines passions personnelles des souverains. Mais d'où pourraient venir ces préjugés ? Étaient-ils sans aucun fondement ? Certaines pratiques hérétiques ou seulement certaines cérémonies orthodoxes mal comprises, ne justifiaient-elles pas en apparence et jusqu'à un certain point les préventions populaires ? Quelques maladresses ou excès de zèle, quelques imprudences de fait ou de langage, n'expliquaient-elles pas l'attitude des pouvoirs publics ? Il aurait fallu le rechercher et le dire ; M. A. sait aussi bien que moi où il aurait trouvé des documents et je ne vois pas en quoi la grandeur morale des martyrs aurait été diminuée si leurs persécuteurs avaient été autre chose que des brutes aveugles. La vérité est que l'État n'a jamais pris en considération sérieuse les calomnies populaires, nonobstant l'opinion contraire de M. A. (p. 120), mais qu'il a eu les raisons les plus graves de croire à un danger chrétien. M. A. donne (p. 126) une explication fort acceptable du fameux *odium generis humani*, en traduisant *genus humanum* par *civilisation romaine* ; or c'est trahir la vérité que de ne pas dire que le christianisme, non encore affadi par les concessions du IVe siècle, était l'adversaire de la civilisation romaine. L'auteur est mal venu à écrire (p. 127) : « Délit d'opinion le plus léger en apparence puisqu'il consistait à s'abstenir », car il y a des abstentions qui peuvent engendrer la mort. Qu'il veuille donc bien songer à ce qu'il est dit dans le *Syllabus* de l'*indifférentisme* et du *latitudinarisme* et il comprendra mieux l'anathème que l'État romain pouvait jeter sur ceux qui se retiraient de sa vie, en un temps où il aurait eu besoin du dévouement de tous ses sujets. Mais, objecte M. A., ils consentaient à servir loyalement l'État ; l'intransigeance d'un Tertullien était désavouée par

l'Église; ils ne demandaient qu'à être dispensés des obligations qui gênaient leur conscience et ils en vinrent même assez vite à une casuistique spéciale, au regard des fonctions publiques, qui allait au-devant de la bonne volonté du gouvernement (p. 198). Sans doute; mais la concession qu'ils réclamaient n'était-elle pas capitale? Qu'on n'invoque pas le précédent constitué par la charte juive : le judaïsme ne fait plus guère de propagande après 70, alors que le christianisme est ouvert à tous les hommes et, si on en croit Spartien, Sévère interdit absolument le prosélytisme juif, affirmant ainsi le caractère restreint et exclusif du privilège concédé à Israël : « A coup sûr, conclut M. A., ils ne portaient atteinte à aucune des bases nécessaire sur lesquelles il (l'État) reposait » (p. 129). Ceux qui pensent aujourd'hui le contraire se laissent prendre à la *piperie des mots*. Il lui plaît à dire et le compliment, qu'il serait trop facile de lui retourner, ne fait de mal à personne; son pire inconvénient est de ne rien prouver et ne pas enfermer peut-être autant de sens qu'il le croit.

Pour appuyer plus solidement sa thèse, il affirme que le christianisme n'était pas dans l'Empire plus dangereux que le mithriacisme. Le mithriacisme refusait donc de s'incliner devant les *sacra* de l'État? Il était isolé du syncrétisme dans lequel fraternisaient au IIe et au IIIe siècle tous les cultes païens? Où trouver dans le mithriacisme, culte de frontières, parce que culte surtout militaire, la faculté d'adaptation et de propagation du christianisme? Et où lire son *De corona militis*, son *De idololatria*, son *De exhortatione castitatis*? Est-ce que la *franc-maçonnerie* (!) des religions orientales a quoi que ce soit de politique ou de social? Il est inexact de dire que la *ferme raison du christianisme* convenait mieux au génie latin que l'exotisme des religions orientales (p. 130); d'abord parce que le christianisme était une religion orientale et la crise gnostique prouve bien qu'il lui a fallu du temps pour l'oublier; en second lieu parce qu'il n'est devenu *latin* ou *grec* que par une adaptation que les autres religions orientales avaient subie tout comme lui. J'imagine qu'entre le Mithra du Zend-Avesta et l'*Invictus* d'Aurélien il y a quelques différences. Il n'y en a pas moins entre le christianisme des Synoptiques et celui du concile de Nicée. Je voudrais bien savoir ce que la ferme raison du génie latin reconnaîtrait pour sien dans le *Symbole* de la célèbre assemblée?

N'est-ce pas aussi exagérer que de donner tant d'importance aux causes personnelles des persécutions (p. 132)? Elles sont souvent sujettes à caution, quand on va les chercher dans le *De mortibus persecutorum*

où le *De vita Constantini* et comment faire une telle place dans un mouvement de résistance aussi long et — c'est l'opinion de M. *A.* — aussi suivi, à la haine de Maximin pour Alexandre Sévère défunt, ou au goût de Valérien pour les sciences occultes, ou aux conseils perfides de la mère de Galère? Tout nous ramène à la même idée : l'innocence du christianisme éclate en face de la sottise des païens, de l'aveuglement de l'État et des passions basses des principaux persécuteurs.

Ne faut-il pas qu'il en soit ainsi pour que le témoignage des martyrs ait, au regard de la vérité catholique, toute la force probante qu'y voit M. *A.*? A son jugement, le christianisme orthodoxe a seul donné de véritables martyrs, dont la constance, jointe à la modération, constitue un phénomène *unique* et miraculeux (p. 307). Naturellement cette affirmation, plus audacieuse que neuve, ne peut reposer que sur une définition personnelle du martyr. On entend d'ordinaire par ce mot un homme qui, mis dans l'obligation de renoncer à ses convictions religieuses ou de souffrir pour elles, préfère librement les supplices et même la mort à l'abjuration. La définition de M. *A.* est plus restreinte; il pense comme saint Cyprien (*De unitate eccles. cathol.*, 14), qu'on ne saurait être martyr quand on n'est pas dans l'Église ; il réédite sans le citer le mot de saint Augustin : *Martyrem non facit poena sed causa*. La *causa* c'est ici la *bonne cause*. Le martyr chrétien orthodoxe porte un témoignage qui n'appartient pas même au martyr juif antérieur à Jésus (p. 3), parce que *seul* il est vrai *témoin*. Il obéit à son maître (*Luc*, XXIV, 48; *Actes*, I, 8) ; c'est déjà une frappante originalité. En second lieu, remarquons que les Apôtres ont pu attester... ce qu'ils avaient vu? Non pas cela seulement, mais ce que M. *A.* appelle le *fait chrétien*, c'est-à-dire la vérité du christianisme enfermée aujourd'hui dans l'Église catholique : ils ont vu les miracles probants. Quant aux autres martyrs, ne sont-ils pas, eux aussi, de vrais *témoins*, tout comme s'ils avaient *vu*, puisqu'ils « connaissent le fait chrétien par une tradition vivante, pour quelques-uns très proche encore des origines et dont tous ont pu compter et vérifier les anneaux ininterrompus? Entre l'attestation qu'ils en donnent par leur sang et la mort d'hérétiques qui refusent de renoncer à une opinion nouvelle, presque toujours étrangère à la tradition et destructive du fait chrétien, il n'y a pas de commune mesure » (p. 311). Voilà qui est clair : depuis vingt siècles le *fait chrétien* n'a pas changé et les martyrs catholiques de la Terreur, ceux que fait la Chine, ceux qui peuvent mourir chaque jour dans le monde sont des *témoins* au même titre que saint Étienne par exemple,

et ils sont *témoins* de la vérité des dogmes ! Un Tatien, un Tertullien, un Origène, mis à mort pour leur foi après leur *chute*, n'auraient pas été des martyrs !

Le désir de singulariser le christianisme arrête encore M. *A.* à une autre opinion que je ne crois pas juste, mais qui, du moins, est historiquement discutable. Il croit à une législation spéciale contre les chrétiens, aussi vieille que les persécutions romaines, puisqu'il la fait remonter jusqu'à Néron. C'est une de ses idées les plus chères et il a sur ce point l'approbation de M. Boissier : il y aurait eu dès lors une loi précise et simple, applicable dans tout l'Empire et dont le *non licet esse vos* de Tertullien donnerait à peu près la formule. Je n'entreprendrai pas de combattre ici par le détail cette thèse reprise à fond par M. Callewaert ces années dernières ; j'espère y revenir ailleurs avec tous les développements nécessaires, je veux seulement signaler les difficultés qu'elle soulève si on la rapproche d'un certain nombre de faits rapportés par M. *A.* lui-même. Bien entendu, il admet sans hésiter et la lettre de Pline avec la réponse de Trajan et l'édit de Marc Aurèle (pas celui du *Digeste*) dont il voit une *citation* (?) dans la *Passio* de sainte Cécile (!) ; et le rescrit de Sévère rapporté par Spartien ; il admet tout. Comment donc tant d'édits successifs ont-ils été nécessaires, sans parler des mesures évidemment plus certaines de Dèce ou de Valérien et des autres, s'il existait une loi si décisive datant du Ier siècle ? D'autre part, les *Actes* les plus sincères en font foi, les chrétiens ont été souvent poursuivis pour des délits de droit commun ; comment ce fait certain peut-il se concilier avec l'existence d'une loi d'exception précise ? M. *A.* a vite fait de dire que les érudits français qui n'acceptent pas son système cèdent simplement à *l'habitude moutonnière d'emboîter le pas derrière un étranger*, lequel en l'espèce est Mommsen, mais il voudra bien m'en croire si je lui affirme, sur un modeste expérience, que c'est là une hypothèse gratuite et que mieux vaudrait convaincre les adversaires que de les déprécier. Il avance un argument qu'il semble croire sans réplique (p. 92) : « Si le fait d'avoir été chrétien eût impliqué celui d'avoir commis un crime de ce genre (de droit commun) ... la négation par le prévenu de ses croyances chrétiennes n'aurait pu, à elle seule, entraîner un acquittement. C'est pourtant ce qui avait lieu ». Il ne niera pas qu'on accusait communément les chrétiens d'être des magiciens, des *ignavi*, de refuser à l'État l'hommage et les services nécessaires, c'est-à-dire de tomber sous le coup de la loi de majesté ; être chrétien supposait donc, dans l'opinion du commun des

païens, qu'on devait avoir commis tous ces crimes ; affirmer qu'on n'était pas chrétien, c'était du même coup établir qu'on était innocent des crimes attachés à la profession, sans lesquels le vulgaire ne la concevait pas. Est-ce à dire qu'on se serait comporté de même avec un accusé ordinaire, que le chrétien n'était pas un accusé d'une espèce spéciale? Personne ne le soutient ; mais il n'y a pas là de quoi faire supposer une loi spéciale dès Néron.

D'ailleurs, pourquoi M. *A.* écrit-il (p. 120) que les Antonins, par exemple, s'efforcèrent de faire passer « par les voies ordinaires de la procédure criminelle les haines contre les chrétiens »? Ils abolirent donc la loi d'exception? Et en fait, s'ils ne les abolirent pas, ils prescrivirent de ne pas l'appliquer (rescrit de Trajan et rescrit d'Hadrien). Pourquoi donc n'en parlent-ils jamais? Et pourquoi tout de même persécutent-ils à cause d'elle (p. 123)? Pour la respecter, pour être obéis en elle, alors qu'ils la désavouent? Pourquoi Pline l'ignore-t-il? Pourquoi Sévère ne la rappelle-t-il pas? Pourquoi les Pères des premiers siècles n'en disent-ils rien de clair et d'évident? Que vaut donc l'*institutum neronianum* de Tertullien, en face de ce concours de silences éloquents? S'il y a de si bonne heure un *délit chrétien*, on ne comprend pas qu'il faille attendre à l'année 250 pour voir éclater une persécution vraiment universelle (p. 99). Et que signifie cette bénévolence de la police qui connaît les chrétiens, mis hors la loi, et les laisse tranquilles ; qui leur permet d'entrer dans la prison, d'assister les confesseurs au tribunal et au champ du supplice? Comment surtout admettre conjointement à l'existence de ce délit chrétien celle de l'Église *légalement* constituée en association (p. 102)?

On ne sortira pas de ces incohérences en arguant des grandes lacunes qui existent dans l'histoire des persécutions. Je ne les crois pas aussi larges que M. *A.* le dit ; elles ne lui paraissent telles que parce qu'il veut absolument retrouver quelque chose d'une législation cohérente et suivie, sous des épisodes qui, pendant deux siècles, ont été très dispersés et n'ont été provoqués que par des mesures personnelles et empiriques. S'il en était autrement, un édit comme celui d'Hadrien, ou celui de Gallien serait la négation de la *Loi*, fait en l'espèce très grave ; ce n'est que l'interruption d'une expérience ou d'un abus.

Plusieurs aperçus indispensables à la pleine intelligence des persécutions manquent dans le livre de M. *A.* : Comment les chrétiens ont-ils interprété la persécution? D'où vient-elle pour eux et quel est son sens? Comment se sont-ils préparés à la supporter? Quel était l'état d'esprit des

persécuteurs et des persécutés face à face ? Quelles indications psychologiques en peut-on tirer ? Sur ce dernier point, je me permets de signaler une petite étude très objective et très suggestive de M. Victor Monod (*Les persécuteurs et les martyrs. Étude de psychologie religieuse*. Mazamet, 1905, in-8° de 75 p.).

Je m'excuse d'avoir été si long et pourtant je ne le regrette pas, car je n'ai dit qu'une partie de ce qu'il aurait fallu dire. Ce n'est pas seulement le petit livre de M. *A.* que j'ai visé ; c'est toute l'école qu'il représente en France et qui, n'ayant pas le courage d'abandonner ses préoccupations confessionnelles avant que d'étudier les faits, finit par ne plus voir en eux que la justification de ses opinions. La sincérité de M. *A.* et de ceux qui conçoivent comme lui l'histoire chrétienne, n'est pas en cause, mais on regrette vraiment qu'ils ne reportent pas sur d'autres sujets leur application, leur patient labeur et quelquefois leur talent.

Ch. Guignebert.

Dom H. Leclercq. — **L'Espagne chrétienne.** — Paris, V. Lecoffre, 1906, un vol. in-12 de xxxv-394 p.

Dom Leclercq est infatigable et il n'y a pas lieu de s'en plaindre, car le nouveau volume qu'il vient d'ajouter à la *collection Lecoffre*, rendra assurément des services. Il y avait du mérite à l'entreprendre ; il est en effet peu d'histoires plus obscures, plus dispersées, plus mal documentées que celle de l'Église d'Espagne. A vrai dire, pas de renseignements jusqu'au milieu du IIIe siècle et, pour la suite même, des textes rares, trop souvent uniques sur les faits qu'ils relatent, presque sans appuis dans l'archéologie et l'épigraphie, — qui sont ici d'une lamentable indigence pour la période antique. Autre chose : « On ne peut se retenir de constater que cette histoire n'est dans son fond que celle d'une médiocrité » (p. XII). C'est bien l'impression qui ressort du tableau patiemment établi par D. *L.* Faits et gens sont d'une si franche banalité que l'auteur et le lecteur se prennent de sympathie pour un Prudence ou un Priscillien, surtout parce qu'eux du moins ne font pas, ne pensent pas comme tout leur monde. Et que dire quand on songe qu'un Paul Orose ou un Isidore de Séville sont des *grands hommes* dans cette Église ?

D. *L.* n'a point conçu son livre suivant la méthode qu'il avait employée pour l'*Afrique chrétienne*. Ici, plus, ou presque plus, d'appareil d'érudition, très peu de notes et toutes courtes : une *Bibliographie générale*, placée en tête du volume et dressée avec le soin que l'auteur apporte à cette sorte de travaux, le dispense de multiplier les références au bas des pages. Tous les lecteurs ne s'en féliciteront pas, mais D. *L.* a pensé que son sujet justifiait cette manière de faire, que les problèmes qu'il soulevait étaient résolus depuis longtemps, qu'il n'y avait pas lieu d'instituer à leur propos de discussions nouvelles et qu'il suffisait d'exposer les résultats acquis. Il a donc raconté cette histoire sans essayer de dissimuler sa trop fréquente incohérence sous une construction artificielle ; il a suivi l'ordre chronologique et divisé sa matière en six chapitres qui mettent en relief les faits et les personnages les plus intéressants :

1. Des origines à la paix de l'Église. — 2. Osius de Cordoue. Prudence. — 3. Priscillien et le Priscillianisme. — 4. Les invasions. — 5. Conversion de l'Espagne visigothique. — 6. Les dernières années. L'invasion arabe. Un *Appendice chronologique* complète le travail, qui porte la marque des qualités ordinaire de D. *L.* : information précise, esprit de décision et indépendance de jugement très remarquable. Pourtant je ne puis m'empêcher de relever une phrase qui ne m'aurait point choqué sous la plume de maint écrivain catholique et qu'il m'a été pénible de trouver sous celle de D. *L.* (p. 93) : « Si comme l'a souvent prétendu *une critique qui prend le doute pour la science*, le dogme de la Trinité chez les chrétiens avait été un produit récent des rêveries philosophiques des Pères grecs étrangers aux enseignements primitifs de l'Évangile... un évêque d'Occident, élevé loin de toute étude et dans la foi traditionnelle, aurait dû pencher en faveur d'Arius. » Je ne dis rien de l'argument, qui pourtant ne me semble pas irrésistible, mais comment D. *L.* peut-il écrire qu'un homme — M. Harnack par exemple — qui a émis des doutes sur le bien fondé de l'interprétation catholique de l'Évangile, et tant d'autres qui ne savent pas voir dans le Nouveau Testament les dogmes du IV[e] siècle, prennent le doute pour la science ? Est-ce que par hasard la foi aveugle serait plus scientifique ? D. *L.* sait bien que non, car ce n'est pas celle qu'il a ; mais je regrette ce mot *tendancieux* chez un homme dont j'ai souvent admiré le courage à écarter les plus séduisantes tendances de son état.

Il en est une cependant à laquelle il a cédé ici comme dans l'*Afrique chrétienne* ; c'est celle qui consiste à attribuer dans les temps les plus reculés une suprématie universellement reconnue à l'Église de Rome, à

faire de son évêque un vrai *Pape*. C'est là une opinion difficile à soutenir et peut-être n'était-il pas nécessaire de les avancer à propos d'Osius. Sa mission en Orient paraît à D. *L.* être « une délégation du siège de Rome » (p. 95). Ce serait également en qualité de délégué du pape qu'il aurait présidé le concile de Nicée (p. 96). Or, les documents n'autorisent nullement cette interprétation et le récit de D. *L.* lui-même incline à penser, qu'en ces deux circonstances, ce fut au nom de l'Empereur, dont il était en ce temps le familier, qu'Osius eut pouvoir d'agir et agit. Et à propos de ce même Osius, peut-on écrire sérieusement (p. 95) : « Par un privilège que partagent les hommes très droits la vérité et le devoir lui apparaissaient de suite et clairement » ? Hélas ! s'il suffisait d'être *droit* pour voir clair dans les dogmes, ou de commettre un brave homme, dont on peut dire que « les raffinements ne sont pas son fait » à l'examen d'une question comme celle que soulevait Arius pour la voir trancher sur l'heure, ce serait vraiment bien commode et il faudrait avouer que, chacun dans son genre, théologiens, philosophes et érudits auraient gaspillé bien du temps depuis qu'ils pensent, cherchent et écrivent. Il est vrai qu'aux yeux de D. *L.* il était dès lors *clair* que l'arianisme était la *négation* du christianisme (p. 97) ; mais j'avoue ne pas le voir tout de suite aussi nettement ; il me semble même que la si redoutable hérésie tenait essentiellement à une question que l'évolution du dogme ne pouvait pas ne pas poser ; je comprends même que les arguments d'Athanase n'aient pas convaincu tout le monde tout d'un coup. Je me place au point de vue de ses contemporains, bien entendu. Mais laissons ces chicanes, qui ne visent que quelques lignes imprudentes ou inutiles dans un livre de 400 pages, où abondent, en revanche, les traits excellents.

En ce qui regarde les origines de l'Église d'Espagne, l'auteur n'affirme pas la réalité de la mission de Paul, mais il la croit *probable* et il s'efforce d'éclairer les témoignages qui nous la relatent ; il établit notamment de son mieux que le fameux τὸ τέρμα τῆς δύσεως de Clément Romain correspond bien aux expressions courantes qui, de son temps, désignaient l'Espagne. En tous cas, si le voyage de l'Apôtre a eu lieu, nous ne savons rien des résultats qu'il a portés. La mission prétendue des sept évêques envoyés par saint Pierre laisse D. *L.* sceptique et il résume fort bien la légende de la prédication de saint Jacques et les discussions auxquelles elle a donné lieu.

En somme, nous ne possédons aucun document certain sur l'existence de la foi en Espagne antérieur aux deux textes — bien vagues — de saint

Irénée (*Adv. omn. haer.*, I, 10) et de Tertullien (*Adv. Jud.*, 7). Le premier épisode connu de la vie de l'Église espagnole se rapporte à la persécution de Dèce en 250 ; c'est une affaire de *lapsi*. Nous avons quelques récits de martyres de la fin du IIIe siècle ; puis, pendant toute la première moitié du IVe siècle, cette Église semble « se dérober systématiquement à l'histoire. » On ne voit assez bien que le personnage d'Osius, dont le rôle connu se joue d'ailleurs hors d'Espagne. Le concile d'Elvire, Prudence et surtout Priscillien ont fourni à D. *L.* l'occasion d'écrire des pages fort intéressantes. L'étude impartiale et pénétrante qu'il a donnée du priscillianisme est même des plus suggestives. Dans la longue et confuse histoire des invasions, l'intérêt se disperse un peu et pourtant l'auteur a mis autant que possible en dehors les documents proprement ecclésiastiques : les canons des synodes espagnols qu'il analyse avec soin ; surtout ceux de ces conciles de Tolède, véritables « assemblées nationales » de la monarchie wisigothique. Il marque, comme il convient, l'importance de la persécution des Juifs (surtout par le roi Ervige à la fin du VIIe siècle) et il fait comprendre comment ils s'en sont vengés en favorisant de leur mieux l'invasion arabe.

Il faut lire ce livre qui, n'ayant pas la prétention de révéler des choses extraordinaires, en dit de fort utiles. L'auteur ne marchande jamais son opinion sur tous les sujets qu'il rencontre d'aventure ; il peut soulever ainsi mainte contradiction de détail, mais, du même coup, il fait réfléchir son lecteur et son exposition reste toujours vivante. Est-il un meilleur éloge pour un livre d'enseignement ?

Ch. Guignebert.

E. Doutté. — **Merrâkech**, ouvrage publié sous le patronage du Gouvernement général de l'Algérie et du Comité du Maroc. — 1er fascicule (gr. in-8 de 408 pages). Paris, 1905. 91 illustrations.

L'ouvrage sur Merrâkech, dont M. Doutté n'a publié que le premier volume, au moment où nous écrivons ces lignes, est peut-être l'étude la plus remarquable qui ait paru sur le Maroc pendant ces derniers mois ; et l'on sait combien la littérature marocaine s'enrichit chaque jour ! Sous le titre modeste et limité de Merrâkech, l'auteur a commencé la publication d'une véritable encyclopédie musulmane maro-

caine. L'importance exceptionnelle de cet écrit justifiera la longueur exceptionnelle aussi de ce compte-rendu.

L'ouvrage est divisé en trois chapitres : I, de Casablanca à Azemmoûr; II, à travers les Doukkâla; III, à travers les Rehâmna. L'auteur, nous racontant les divers voyages qu'il a faits au Maroc, dans ces régions, nous conduit jusqu'aux portes de Merrâkech. Le cadre très élastique des divisions géographiques de l'ouvrage lui permet de traiter les sujets les plus variés et les plus divers à propos de tous les incidents du voyage : de là le caractère encyclopédique de la publication de M. Doutté.

La partie ethnographique a été l'objet d'un soin tout particulier. Comme Robertson Smith, M. Doutté applique à l'Islam l'ethnographie comparée; cette méthode donne à l'ouvrage un intérêt extraordinaire. Tout ce qui concerne l'histoire des religions et le Folk-lore est étudié de très près et avec une haute compétence

On pourrait reprocher à l'ouvrage un certain manque d'ordre, mais cette critique est peu fondée, si l'on considère la forme de récit de voyage adoptée par l'auteur, et le caractère encyclopédique de l'œuvre. Il est regrettable que des cartes locales détaillées n'aient pas été jointes au volume; la grande carte de Flotte de Roquevaire est insuffisante pour l'étude de l'ouvrage de M. Doutté; mais ce déficit sera aisé à combler dans la suite de la publication. Nous exprimerons enfin un dernier regret, l'usage exclusif, par l'auteur, de la transcription pour l'arabe. Les caractères arabes sont, pour moi du moins, beaucoup plus clairs que les meilleurs systèmes de transcription. L'auteur aurait pu user sans inconvénient des deux systèmes : texte arabe et transcription.

L'ouvrage débute par plusieurs remarques très justes. Les noms Châouia, Reḥâmna, etc. qui, sur la carte, semblent indiquer des provinces, sont en arabe des pluriels de collectivité et doivent être traduits en français par le pluriel : les Châouia, les Reḥâmna, etc. Ces noms s'appliquent donc à des groupements sociaux plutôt qu'à des circonscriptions provinciales. Ces groupes sociaux sont divisés en un nombre plus ou moins grand de *cabiles*, c'est-à-dire de tribus. Le mot « *Kbîla* », d'où nous avons tiré Kabyle, désigne en effet, dans l'Afrique du Nord et surtout au Maroc, une tribu très importante. Les mots *Kabile* et *Kabylie* en Algérie sont des expressions géographiques différant absolument du terme usité au Maroc.

M. Doutté donne d'intéressants renseignements sur le voyageur chrétien au Maroc. « Il est certaines villes comme Salé, dit-il, où il est à peu près impossible de se promener sans s'attirer les huées des enfants

et sans voir tomber près de soi quelques petites pierres ». J'ai pu cependant y circuler moi-même sans grande difficulté ; on y a insulté, à voix basse, très grossièrement, mon compagnon de voyage, mais c'est tout. J'étais, je pense et on me l'a dit à Rabat, tombé sur un bon jour. Quant aux idées extraordinaires que les indigènes se font des chrétiens, et dont M. Doutté donne plusieurs exemples, j'en citerait une qui vaut la peine d'être mentionnée. De passage à Safi, j'entendis parler d'une Européenne, Mme X., remarquable écuyère et très habile chasseresse. « C'est une femme du pays de Mescoba (la Russie), disaient les gens du pays ; là-bas les femmes font deux enfants par an ».

L'auteur est quelque peu sceptique sur les déclarations faites à des Européens par des Marocains désirant la venue, au Maroc, des Européens et spécialement des Français ; il a peut-être raison. Et cependant je ne puis m'empêcher de croire à la sincérité de certaines déclarations de ce genre que j'ai moi-même entendues : elles étaient si franches et fondées sur de si judicieuses raisons, que je ne me sens pas le droit de les suspecter. J'ai d'ailleurs, je l'ai dit et écrit à mainte reprise, une opinion très favorable aux Marocains, opinion que je me suis formée dans mes rapports avec eux. Aussi je trouve trop absolu ce que l'auteur raconte au sujet du salut indigène ; le *es-selâm* musulman m'a été plusieurs fois adressé. Quant aux titres donnés aux Européens, il est très exact de dire qu'au Maroc le mot *sîdi* n'est jamais appliqué aux chrétiens ; il est vrai que ce terme a surtout, dans ce pays, un sens religieux. Quant à mon expérience personnelle, j'ai souvent été appelé *kounsoul*, bien que je ne fusse pas un consul, rarement *tâjer* (marchand), terme d'un emploi très fréquent à l'égard d'un Européen, négociant ou non ; j'ai même été, une fois, qualifié de « derviche » par un musulman avec lequel j'avais voyagé et qui avait un grand respect pour moi. Je crois en conséquence, que sur ces questions de saluts et de titres, il ne faut pas établir de règles générales : l'expérience individuelle est variable sur ces points.

Le Maroc a été souvent le théâtre de soulèvements de tribus et pour châtier les rebelles, le Makhzen a souvent usé de la déportation, c'est-à-dire du déplacement des tribus. Aussi l'auteur a-t-il bien raison de dire que ces déplacements, joints aux morcellements de tribus devenues trop grandes pour subsister sur leurs territoires primitifs, ont fait des groupes sociaux de ce pays l'écheveau le plus brouillé que l'on puisse imaginer.

L'auteur consacre de nombreuses pages à la question des saints et à

celle des *kerkoûr*. Ces pages sont parmi les plus intéressantes du volume.

Le Maroc est le pays des saints, qu'on désigne habituellement par le titre de *Sîdi*; les saints dont les noms sont connus sont très nombreux et leurs tombeaux sont visités par une foule de pèlerins, qui viennent leur demander leur intercession souveraine. Mais ces saints authentiques, je veux dire identifiés, ne suffisent point à la piété superstitieuse des Marocains; il leur faut encore des saints anonymes, auxquels on donnera, par exemple, les noms de : « le connu, l'étranger, le caché, le patron du chemin », etc. J'ai gardé de certains de ces tombeaux sacrés un souvenir extraordinaire, surtout de ceux que j'ai rencontrés sur le bord de l'Atlantique; la situation du mausolée, le paysage sauvage ou pittoresque, son isolement sur une plage déserte (Sîdi Bou Mkhaïth) ou près d'une lagune étrange (Sîdi Bou Selham), leur donnaient un charme que rien n'a pu effacer dans mon esprit. Quelles richesses de superstitions attachées à ces tombeaux et à leurs environs! Et avec quel soin et quelle hâte pieuse tout à la fois le musulman, à l'approche de ces sanctuaires vénérés, noue, s'il en rencontre, les branches flexibles du *rtem* ou genêt à fleurs blanches!

L'auteur fait, avec raison, une étude approfondie des *kerkoûr* (ou *karkôr*), tas de pierres, ayant une signification religieuse, qu'on rencontre fréquemment au Maroc. Le mot kerkoûr vient de la racine *kerker*, casser en gros morceaux, amasser, entasser. Le kerkoûr est le tas de cailloux sacré auquel le voyageur ajoute sa pierre en passant. La question de l'origine et de la signification de ces monuments étranges est complexe. M. Doutté expose les diverses explications et théories qui ont été proposées, mais en fait adopte celle de Frazer : le transfert du mal (fatigue du voyage, maladie, etc.) dans une pierre, que l'on jette loin de soi, pour éloigner le mal de soi. Que cette interprétation soit applicable aux kerkoûr, nous le croyons. Mais nous estimons qu'il faut se garder de limiter à une seule théorie l'exégèse du kerkoûr. La théorie de Frazer convient surtout aux origines et aux peuples non-civilisés. Mais la théorie de l'offrande s'applique mieux, à l'époque actuelle, au Maroc, à un grand nombre de cas : la pierre, propriété de celui qui la dépose, par conséquent représentant du fidèle, dans le lieu saint, établit un lien entre celui qui l'offre et le sanctuaire (car le kerkoûr en est un) auquel elle est offerte. Dans d'autres cas, l'explication juridique ou telle autre théorie conviennent mieux. Il faut tenir compte aussi de l'observation que nous avons faite nous-même à mainte reprise au

Maroc, à savoir que les kerkoûr sont souvent placés sur le point d'où l'on aperçoit pour la première fois un tombeau de saint. Le kerkoûr est alors l'entrée du territoire béni où se trouve la tombe sacrée. Ce fait est si fréquent dans la montagne et dans la plaine, qu'il ne saurait être accidentel, ni être confondu avec le jet de la pierre, pour éloigner la fatigue de la route, au col péniblement atteint.

Au sujet d'Azemmoûr, ville interdite aux chrétiens, dit-on, je puis confirmer l'expérience de M. Doutté : comme lui, j'y ai séjourné deux jours dans une maison que le caïd avait mise à ma disposition ; le gouverneur de cette ville a été pour moi d'une *très grande* bonté ; je tiens à le répéter ici.

Les observations de l'auteur sur le peu de pudeur des Marocains et sur la dissolution des mœurs dans ce pays sont très exactes ; c'est un thème que nous pourrions richement illustrer.

Ce que l'auteur dit aussi de la « protection consulaire » est tout à fait vrai. Il l'appelle un « nouveau genre de déprédation » et il n'a pas tort de porter ce jugement sévère sur ce qui constitue une iniquité flagrante commise sous l'égide des puissances européennes. On sait d'ailleurs ce qu'en pensent les indigènes qui en profitent : « J'ai un bon chien de mécréant pour me garder de mon caïd ».

Nous attirons l'attention du lecteur sur les pages que l'auteur consacre au travail des femmes ; les chants de travail qu'il a recueillis sont fort intéressants.

Le géologue trouvera des renseignements très exacts et très spéciaux sur la géologie du plateau marocain, le plateau subatlantique (le *Vorland* de l'Atlas de Th. Fischer), et l'analyse des *tirs*, nom donné à des terres d'une fertilité exceptionnelle, terres très argileuses, d'une couleur noire tirant parfois sur le bleu.

L'archéologue aura beaucoup à apprendre dans le volume de M. Doutté : ruines d'El Mdîna, de Bou l'Aouân, etc.

Le Jbel Lakhdar (la montagne Verte), près de laquelle on passe, en se rendant de Mazagan à Merrâkech, a de tout temps été une montagne sainte. L'auteur, qui n'a pas eu le temps de la visiter, se demande s'il y a encore des ermites sur la montagne, comme l'ont affirmé, sans le vérifier d'ailleurs, plusieurs voyageurs, ou s'il n'y a plus là qu'un souvenir du passé. Cette question intéressante est tranchée par la relation de voyage de Mme G. Auer (*Marokkanische Sittenbilder*, Bern, 1906, p. 73 ss.) qui a vu les saints personnages, « une douzaine de vieillards, hommes et femmes, très sales et en loques », auxquels les musulmans,

qui accompagnaient l'Européenne, témoignèrent les marques du respect le plus profond et le plus superstitieux.

Il faudrait pouvoir tout citer dans l'ouvrage de Doutté, car tout y est intéressant et traité avec une compétence remarquable : ethnographie des Doukkâla, parures et vêtements (étude importante sur le Hâïk), fauconnerie, etc.

En parlant des ruines de Guerrando, l'auteur déclare qu'il ne sait trop pourquoi l'on veut faire venir ce nom du portugais, langue dans laquelle il n'aurait aucun sens applicable, et il propose de l'identifier au nom arabe de localité Kerrânta. Nous ne saurions accepter cette étymologie. La terminaison *ando* est caractéristique du portugais, et Guerrando doit être considéré comme dérivé du verbe *guerrear*, combattre. Guerrando signifie combattant, et cette appellation convient fort bien à un poste avancé en pays ennemi. La difficulté n'est pas, selon nous, dans l'origine du mot, mais dans l'absence, jusqu'à présent du moins, de document établissant la pénétration des Portugais jusqu'en ce point; il ne faut pas oublier d'autre part que Guerrando est une position stratégique de premier ordre sur la route de Merrâkech, et que des envahisseurs n'ont eu garde d'en négliger l'occupation dans une incursion rapide à l'intérieur.

Si nous ne craignions pas de dépasser les justes limites assignées à un compte-rendu, nous étudierions encore avec l'auteur : les jeux marocains, les lamentations funèbres, les Zkara, les fêtes solaires et agraires, les rites de la pluie, etc. Mais cet examen nous mènerait trop loin.

En suivant page après page, comme nous l'avons fait, l'auteur de *Merrâkech*, nous croyons avoir donné une idée exacte de la richesse d'observations et d'études renfermée dans son ouvrage, et par là signalé, comme il le méritait, ce remarquable travail aux lecteurs de cette Revue.

Les dernières lignes du volume nous font entrer dans la capitale de Merrâkech par la porte de Bâb el Khemîs : « La vue de cette porte massive, dit l'auteur, cintrée, basse, obscure, est une des plus fortes impressions que j'ai ressenties; en pénétrant dans son couloir coudé, encombré d'une foule grouillante et de groupes de mendiants, qui implorent le passant d'une voix nasillarde, on a la sensation d'être violemment rejeté en arrière de plusieurs siècles et de pénétrer, comme en un rêve, dans un monde entièrement différent du nôtre ». L'impression que j'ai moi-même ressentie, en décembre 1900, en traversant Bâb el

Khemis, a été identique : aucune ville au monde ne m'a paru aussi extraordinaire que Merrâkech.

ÉDOUARD MONTET.

A. DEBIDOUR. — **L'Eglise catholique et l'Etat sous la troisième République (1870-1906).** — Tome Ier, 1870-1899. Paris, Alcan. *Bibliothèque d'histoire contemporaine*. Un vol. in-8, xi-468 pp. Prix : 7 francs.

Cet ouvrage est la suite et le complément de celui que l'auteur a publié en 1898, sous le titre d'*Histoire des rapports de l'Église et de l'État en France de 1789 à 1870*. Le tome Ier, encore seul paru, se divise en deux parties, caractérisées par des titres empruntés à la langue des amis de l'Eglise : la période de l'ordre moral (1870-1879) et celle des Lois scélérates (1879-1887).

On pourrait croire qu'il est bien tôt pour écrire cette histoire. Mais les communications officielles sont si nombreuses, les différents partis dans leurs incessantes controverses, ont été obligés d'expliquer si souvent leur position et de la justifier par des preuves ; tant de biographies, de correspondances et de mémoires ont été publiés, que ce ne sont pas les informations qui manquent. La difficulté est d'éviter la partialité. Cependant, l'obstacle n'est pas insurmontable. Il suffit, pour le vaincre, de suivre une méthode rigoureusement chronologique ; d'avancer pas à pas en s'efforçant d'expliquer l'enchaînement de tous les faits, et enfin d'alléguer continuellement ses sources. Si, malgré ces précautions, il arrive que l'historien se trompe, le lecteur peut du moins découvrir facilement le motif de son erreur, la corriger et acquérir l'assurance que de nouvelles publications pourront éclairer davantage certains détails du récit, mais ne s'écarteront guère, sur aucun point essentiel, des données qui lui ont été fournies.

C'est précisément le programme que s'est tracé M. Debidour, et son œuvre, dans ses grandes lignes, permet au lecteur de se faire une connaissance très sûre de ce récent passé. On peut seulement regretter que son livre ressemble moins à un livre d'histoire qu'à un réquisitoire.

Comme un parfait réquisitoire l'ouvrage est lumineux, bien divisé, justement équilibré dans ses développements. Il est démonstratif par l'abondance et l'heureux choix des documents. Il est éloquent, d'une éloquence qui rappelle celle de Waldeck-Rousseau et de Paul Bert.

Mais ce n'en est pas moins un réquisitoire. L'auteur poursuit un ennemi et est hanté par la démonstration d'une thèse.

La thèse est ainsi formulée dans la préface : « Si la France a rompu le Concordat, c'est à son corps défendant et parce qu'elle n'a pas pu faire autrement. »

Cela n'est pas sûr. La France aurait pu, semble-t-il, ne pas rompre le Concordat ; elle aurait pu en négocier un nouveau. Si elle a pris une autre voie, c'est peut-être qu'un autre idéal s'est emparé de son esprit : l'idéal de la sécularisation de la société, des consciences complètement et également libres dans un État libre. Il en est résulté qu'en présence de certains incidents, la nation a laissé tomber le traité centenaire avec une profonde indifférence et sans chercher à le moderniser.

La thèse qu'adoptait M. Debidour devait fatalement l'entraîner à ne pas faire valoir les circonstances atténuantes en faveur du clergé. Il y en a eu cependant, et bien que l'auteur ait parfaitement pénétré la psychologie d'un certain nombre d'ecclésiastiques éminents, il ne paraît pas avoir compris la mentalité de la majorité du clergé français. Il a aussi trop négligé de faire la psychologie de certains partis, de certains personnages politiques, et même de mettre dans une juste lumière certains points qui ont leur importance. De ceux-ci, voici un exemple.

M. Debidour ne parle qu'incidemment de la franc-maçonnerie. C'est en raillant l'encyclique *Humanum genus*, dans laquelle Léon XIII « visait tout particulièrement la France, où cette association jouait, à l'en croire, un rôle prépondérant » (p. 342). Cet « à l'en croire », malgré quelques lignes qui se trouvent un peu plus haut (page 150), est tout à fait insuffisant pour raconter et caractériser l'influence politique de la franc-maçonnerie sous la troisième République.

Il n'y a pas eu de groupe de citoyens qui ait autant étudié les moyens de réaliser la sécularisation de la société, qui les ait indiqués plus obligeamment et plus constamment aux gouvernants, et qui ait tenu plus habilement en éveil le fond d'opposition traditionnelle chez le peuple français contre certains corollaires politiques du catholicisme, opposition qui, sous l'ancien régime, produisit les différentes variétés de gallicanisme et qui, dans le régime moderne, a produit l'anticléricalisme.

Ici, le réquisitoire estompe un fait connu. Ailleurs, il choisit l'argument pour renforcer l'acte d'accusation. L'auteur devait évidemment parler de l'érection de la basilique de Montmartre. Mais, s'il était impossible de résumer complètement les débats qu'elle suscita, au lieu de

rapporter le projet de loi qui fut proposé, il eût mieux valu donner le texte de loi qui fut voté. Ce texte aurait été plus utile, et pour montrer la force réelle du parti catholique en 1872, et pour documenter les discussions de l'avenir. Mais le projet prêtait davantage à l'étonnement du lecteur, et l'auteur ne cite que le projet.

Çà et là on se heurte aussi à des assertions qui demanderaient à être immédiatement appuyées d'un texte ou d'un fait péremptoire. Par exemple, p. 49, à propos de la répression de la Commune : « Parmi les vainqueurs, beaucoup regardaient l'exécution des vaincus comme une expiation nécessaire et un *sacrifice agréable à Dieu* »; et, p. 53, à propos du « prisonnier du Vatican » : « On en vint plus tard jusqu'à distribuer et à vendre des brins de la paille sur laquelle on le disait couché. » Pour la description de cette captivité, l'auteur renvoie bien à un ouvrage, mais cet ouvrage ne mentionne pas l'étonnant détail relatif à cette paille sanctifiée.

Enfin on peut regretter de temps en temps des expressions qui contribuent à donner au livre un air de polémique : Léon XIII est appelé « roué pontife », « pieux sophiste »; le comte de Chambord « l'illuminé de Froshdorf »; le cardinal Lavigerie « aigrefin ».

La correction des épreuves a été très soignée. Si quelques noms propres sont estropiés, on les corrige facilement. Une seule erreur paraît avoir besoin d'être notée : p. 132, au lieu de Saint-Aymon, il faut lire Saint-Aymour.

Ces critiques on le voit, portent sur des détails et sur la forme que M. Debidour a voulu donner à son ouvrage. Elles n'en attaquent pas le fond. Les apologistes auront beau tourner, gratter et retourner les innombrables matériaux qu'il a patiemment ordonnés, ils n'arriveront jamais à en faire une brillante page de l'Église.

A. Houtin.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Henri Trabaud. — **La loi mosaïque, ses origines et son développement, son rôle dans le Judaïsme et dans le Christianisme primitif.** *Étude d'histoire religieuse.* — Lausanne, F. Rouge et Cie, libraires de l'Université, et Fischbacher, Paris, 1903 ; 1 vol. in-8 de 214 pages.

En cette intéressante brochure, M. Trabaud nous raconte les origines de la Loi mosaïque et ses vicissitudes jusqu'à l'organisation de l'Église primitive. Quant aux origines, M. T... accepte les résultats acquis de la critique scientifique. A mon avis, il va peut-être un peu loin quand il suggère que Moïse n'a laissé aucune loi à son peuple, pas même l'embryon du Décalogue. Si réduite que soit l'œuvre législative de Moïse, elle est nécessaire à une compréhension vraiment historique du prophétisme hébreu. Il est très difficile de dégager actuellement ce qu'a été la *Thorah* de Moïse ; mais ce n'est pas une raison pour ne pas chercher. Dans les trois premiers chapitres de son livre, M. T... rend très bien compte du développement de la Loi : 1er chap. : *Les origines de la loi* (p. 1-28) ; 2e chap. : *La loi prophétique* (pp. 28-56) ; 3e chap. : *La loi sacerdotale* (pp. 56-81). C'est la première partie de son étude. La seconde partie : *Le rôle de la loi dans le Judaïsme et dans le Christianisme primitif*, se subdivise en 6 chapitres : 1er chap. : *La loi dans le judaïsme pharisaïque* (pp. 83-102) ; 2e chap. : *La loi dans le judaïsme hellénistique* (pp. 102-121) ; 3e chap. : *Jésus et la loi* (pp. 121-144) ; 4e chap. : *La loi dans le judéo-christianisme* (pp. 144-170) ; 5e chap. : *La loi dans le paulinisme* (pp. 170-187) ; 6e chap. : *La loi dans le christianisme hellénistique* (pp. 187-211).

La lecture de ces courts chapitres est fort attrayante. J'aurais cependant quelques critiques à faire, non sur le fond, mais sur la forme. Pourquoi M. T... ne rejette-t-il pas dans le bas des pages les indications de citations, et ses citations elles-mêmes ? Pourquoi ne cite-t-il pas les passages bibliques en entier ? Il sait pourtant bien que fort peu de lecteurs prennent la peine d'aller vérifier dans le texte. Dans la seconde partie, des pages entières sont des citations d'auteurs, tous choisis avec soin parmi les meilleurs, mais l'impression qui ressort de la lecture de ces pages est déconcertante. C'est moins l'opinion de M. T... que nous avons que celle des critiques les plus autorisés, allemands et français. Les lectures de M. T... ont été très variées, nous en avons la preuve ; mais les meilleures citations du monde ne tiennent pas lieu d'une opinion personnelle.

X. Kœnig.

J. Benzinger. — **Geschichte Israels bis auf die griechische Zeit**, *Sammlung Göschen*. — Leipzig, G. J. Göschen'sche Verlagshandlung, 1904. 1 vol. in-32 de 158 p., cartonné, 80 pfg. (1 fr.)

Nous recommandons très volontiers cette petite Histoire du peuple d'Israël, volume d'un format restreint, bien cartonné, d'une typographie très claire, et qui renferme les résultats acquis de la critique relative à l'Ancien Testament. Le nom du Dr Benzinger était déjà suffisant pour nous encourager à lire son dernier ouvrage ; après l'avoir lu d'un seul trait nous sommes convaincu qu'il rendra de très grands services dans les écoles et même dans les Facultés. Il nous tarde de voir un manuel semblable entre les mains de nos écoliers de France.

X. Koenig.

O. Schmiedel. — **Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung**. *Zweite verbesserte und vermehrte Auflage*. — Tübingen, J. C. B. Mohr, 1906. vol. in-8 de viii 124 p. Prix : 1 m. 25.

La première édition de la brochure de M. Schmiedel a paru en 1901 ; elle comptait 71 pages. La seconde édition en compte 121. Ces 50 pages nouvelles sont presque entièrement consacrées à des travaux qui ont paru depuis cinq ans. Rien ne fait ressortir, mieux que ce simple fait, l'activité qui a été déployée pendant ces dernières années dans l'étude de la vie de Jésus. On trouvera dans la brochure de M. Schmiedel un bon exposé de l'état actuel des recherches relatives à l'histoire évangélique. Les parties nouvelles de la brochure sont consacrées à la discussion des théories de Kalthoff sur la non existence de Jésus et à des indications sommaires sur différents travaux récemment parus. L'auteur caractérise d'abord les explications des Synoptiques données par MM. Merx et Wellhausen, puis le beau livre de M. Bousset sur la religion du judaïsme. Viennent ensuite des notices sur différents travaux critiques de MM. Joh. Weiss, Pfleiderer, Osc. Holtzmann, sur la capitale étude que M. Arnold Meyer a consacrée à la Résurrection, enfin sur l'importante littérature populaire relative à Jésus parue dans ces dernières années. Un appendice contient des observations polémiques contre MM. Kalthoff et Albert Schweitzer et deux exemples d'interprétation symbolique. Le premier mérite d'être signalé. Il porte sur le récit de la guérison du démoniaque de Gadara. M. Schmiedel voit dans ce démoniaque une représentation allégorique de l'apôtre Paul. Les observations de l'auteur sur ce point sont subtiles et ingénieuses, peut-être faut-il dire trop subtiles et trop ingénieuses.

Quoi qu'il en soit de cette question, il n'est pas douteux que l'étude de M. Schmiedel, après le rajeunissement et la mise au point qu'elle a subis, ne

soit appelés à rendre de grands services à ceux qui voudront, sans entrer dans l'étude un peu aride des questions techniques, se faire une idée de l'état actuel de recherches relatives à la Vie de Jésus.

MAURICE GOGUEL.

C. CLEMEN. — **Die Apostelgeschichte im Lichte der neueren text-quellen-und historisch-kritischen Forschungen.** *Ferienkurs-Vorträge.* — Giessen, A. Töpelmann, 1905 ; 1 vol. in-8 de 61 p. — Prix : 1 m. 30.

La courte brochure de M. Carl Clemen, l'auteur du beau livre sur l'apôtre Paul dont nous avons parlé ici même, est un utile et très clair résumé de l'état actuel des recherches relatives au livre des *Actes*. Ce travail est divisé en trois parties. La première traite de la critique textuelle : M. C. discute et écarte — avec raison, selon nous — la théorie de Blass sur le texte du codex D. La deuxième est consacrée au problème historique. M. C. ne se prononce pas absolument sur la question de savoir si l'auteur des *Actes* a connu les épîtres de Paul, mais il incline fortement vers une solution négative. Il admet au contraire qu'il a dû connaître, soit les *Antiquités Juives* de Josèphe, soit une source de ce livre.

M. C. aborde ensuite la question des sources des *Actes*. Il expose d'abord quelques-unes des théories qui ont été développées à ce sujet, puis résume celle qu'il a lui-même adoptée et qui ne distingue dans le livre des *Actes* que deux sources dont l'une — celle qui est consacrée à Paul — proviendrait de Luc. Un dernier paragraphe traite de la valeur du livre des *Actes*. M. C. rappelle l'opinion défavorable de Blass et montre comment, depuis, s'est dessiné un mouvement de réaction — peut être excessive — qui se continue encore puisqu'une étude sensationnelle de M. Harnack vient de revendiquer pour le médecin Luc la composition du livre des *Actes* et en même temps du 3e Évangile.

A la fin de la brochure de M. C., on trouve un utile répertoire des principales études relatives aux *Actes*. Nous signalerons une lacune dans cette liste : elle ne mentionne pas l'ouvrage classique de Zeller.

MAURICE GOGUEL.

J. BELSER. — **Beitraege zur Erklaerung der Apostelgeschichte**. — Fribourg en Brisgau, Herder. 1 vol. in-8 de 169 p.

Ce volume de « contributions à l'explication du livre des *Actes* » est approuvé par l'autorité ecclésiastique. La liberté critique qu'on y trouve est d'autant plus intéressante.

M. Belser, professeur de théologie catholique à l'Université de Tubingue adopte et défend le point de vue de Blass sur le livre des *Actes*. Il le fait sien.

Luc aurait écrit deux fois le livre des *Actes*. Il l'aurait dédié, chaque fois, à Théophile. La première édition se trouverait dans le manuscrit D regardé comme primitif, comme plus vivant et plus concret. Cette édition (toujours suivant Belser), aurait été faite surtout pour les coreligionnaires romains de Luc.

La deuxième édition se trouverait dans la grande masse des manuscrits des *Actes*, notamment dans B qui est le meilleur, et elle aurait été envoyée, cette fois, à Théophile, à Antioche. Écrite dans un grec plus pur, elle serait par endroits moins claire, à cause des remaniements.

M. Belser après avoir développé cette théorie, à la suite de Blass, cherche à l'établir par un examen qui s'étend, en quatre chapitres, à travers tout le livre des *Actes*.

Tout ceci est du roman. On ne voit pas Luc écrivant deux fois son livre dans des styles différents, le dédiant au même personnage, mais le destinant à des milieux différents.

L'existence du manuscrit D s'explique assez comme témoin d'un temps et d'une façon de transcrire qui s'attachait moins à l'exactitude littérale qu'à la reproduction essentielle des idées et des faits.

Et il est fort inexact que B et la masse des manuscrits des *Actes* donnent un texte altéré par rapport à D. Notamment à la page 135 Belser reconnaît le caractère primitif et nécessaire d'un passage important de B.

Tel quel, le travail de Belser est — du moins sur ce point particulier — un témoignage intéressant du développement et de la liberté croissante des études critiques chez les théologiens catholiques.

Jean Monnier

Adalbert Merx. — **Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte. II, 2. Die Evangelien des Markus und Lucas.** — Berlin, Reimer, 1905, 1 vol. gr. in-8° de x et 545 p. Prix : 16 m.

J'ai déjà signalé aux lecteurs de la *Revue* les deux premiers volumes de cet ouvrage. Je ne pourrais que répéter ici ce que j'ai déjà dit sur l'importance capitale de ce commentaire du texte syriaque sinaïtique des évangiles pour la reconstitution de leur teneur primitive. Il est possible que M. Merx s'exagère parfois l'autorité de ce texte et surtout des inductions qu'il fonde sur lui. Mais il ne prétend pas faire œuvre définitive. Ses observations sont sujettes à discussion. L'essentiel, c'est que sa comparaison des divers textes syriaques et spécialement du Sinaïtique avec les textes des anciennes versions orientales et spécialement avec les représentants des plus anciens textes latins, nous permet de retrouver dans bien des cas des lectures antérieures à celles des manuscrits grecs qui passaient jusqu'à présent pour les plus autorisés. Il a ouvert ainsi une phase toute nouvelle de l'étude critique des évangiles et, alors

même qu'il y aurait à prendre et à laisser dans son argumentation, il n'en reste pas moins que sur beaucoup de points il éclaire d'un jour nouveau ces textes capitaux et que sur beaucoup d'autres il soulève des questions qui ne peuvent plus être étouffées sous de simples considérations générales.

Dans la préface M. Merx se défend contre quelques-unes des attaques dont il a été l'objet. Il explique, en particulier, pourquoi il n'a pas tenu plus largement compte du texte du *Diatessaron* de Tatien. Son principal motif, c'est que ce texte du *Diatessaron*, tel qu'on peut le reconstituer, n'est à chaque instant rien moins que sûr et que, d'ailleurs, nous ne savons pas exactement dans quelles conditions il a vu le jour. M. Merx n'a pas voulu compliquer une enquête déjà suffisamment embrouillée, en y introduisant des éléments de valeur fort problématique. Il n'est même pas certain que Tatien ait composé son Harmonie des évangiles directement en syriaque. Le témoignage d'Eusèbe semble comporter plutôt une rédaction première en grec; le syriaque ne serait alors qu'une traduction, faite sous la direction de Tatien lui-même ou par un autre que lui. M. Merx en appelle ici aux travaux de son confrère anglais, M. Burkitt, qui a montré dans son *Evangelion da-Mepharreshe* (Cambridge, 1904, II, p. 186 et suiv., p. 191 et 196) que les évangiles syriaques séparés étaient connus des commentateurs par lesquels nous connaissons le *Diatessaron*, que le texte grec sur lequel ont été traduits les évangiles séparés n'était pas le même que celui qui a servi pour le *Diatessaron* et que les deux versions n'emploient pas les mêmes termes syriaques pour rendre certaines expressions grecques caractéristiques. Il se croit donc autorisé à user des textes syriaques du Sinaï et de Cureton sans se préoccuper du *Diatessaron*, quitte à user de celui-ci lorsqu'on sera parvenu à en avoir une connaissance plus précise.

M. Merx n'a pas borné son commentaire à la critique littéraire. Il y a de grands morceaux destinés à corriger, d'après les indications textuelles qu'il croit pouvoir rétablir, certaines notions courantes sur l'enseignement de Jésus et sur l'histoire évangélique, p. ex. pour montrer que Jésus n'a pas prétendu être le Messie ou bien que le nom de Pierre a été introduit ultérieurement dans le texte des évangiles, ou bien pour justifier les deux coupes du récit de la Cène chez Luc par une longue dissertation sur les usages de la Pâque juive à l'époque de Jésus. Peut-être eût-il été préférable de réserver ces dissertations pour un ouvrage spécial et de se borner ici à la pure critique du texte. Cela aurait allégé l'ouvrage actuel et soustrait l'auteur à l'accusation de se laisser guider mainte fois par des considérations d'ordre théologique dans un débat qui a tout à gagner à rester sur le terrain de la critique textuelle. Le péché, s'il y en a un, est véniel, puisque chacun peut contrôler les assertions de l'auteur.

L'abondance de ces digressions a donné une telle extension au commentaire sur Marc et Luc, qu'il a fallu renvoyer à un quatrième volume (II, 3) celui sur l'Évangile de Jean. M. Merx promet de joindre à ce volume un index détaillé dont le besoin se fait grandement sentir. L'ouvrage, en effet, est rédigé sous

forme de notes jointes à la traduction du texte du Syrsin (Syriacus Sinaiticus), en sorte qu'il n'est pas facile de retrouver les divers passages où les questions importantes ont été traitées.

Entre les p. 512 et 513 il y a deux planches représentant des tombeaux de Jérusalem.

Avant de terminer cette notice je me fais un devoir de remercier M. Merx pour le beau travail qu'il accomplit. M. Nestle (*Theologische Literaturzeitung*, 20 janvier 1906) lui a reproché avec raison un certain nombre de négligences dénotant une révision trop rapide des épreuves. L'auteur lui-même en a fait l'aveu dans sa préface. Mais qu'est-ce que ces peccadilles en comparaison de l'immense apport d'érudition paléographique et philologique fourni par une œuvre aussi considérable! Je ne me représente pas que l'on puisse désormais expliquer les Evangiles sans avoir constamment sous la main l'ouvrage de M. Merx.

Jean Réville.

Pierre Batiffol. — **Études d'histoire et de théologie positive.** Deuxième série : *L'Eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation.* — Paris, Lecoffre, 1905 ; 1 vol. in-12 de 388 p. Prix : 3 fr. 50.

Dans la première série des *Études d'histoire et de théologie positive*, dont nous avons rendu compte en son temps, M. Pierre Batiffol, recteur de l'Institut catholique de Toulouse, avait étudié : La discipline de l'arcane. Les origines de la pénitence, La hiérarchie primitive et l'Agape. De l'Agape à la Cène la transition est aisée. Le présent volume est tout entier consacré à l'Eucharistie. Nous y retrouvons la même méthode, la même clarté, le même sens aiguisé des exigences de la critique historique moderne et, à un plus haut degré encore, l'idée directrice qui préside à ces Études, à savoir que les institutions de la primitive Église, tout en n'étant pas encore celles de l'Église arrivée à son plein développement, renferment néanmoins en germe tout ce que l'Église en a dégagé plus tard. C'est cette préoccupation, latente ou exprimée, mais toujours sensible pour le lecteur expérimenté, qui donne à ces études d'allure exclusivement historique un caractère théologique. L'auteur lui-même nous en avertit dans le titre : Études d'*histoire* et de *théologie positive*, deux termes dont l'accouplement paraît étrange, puisque la première condition de l'histoire est d'être indépendante de la théologie « positive. »

Il est superflu de dire que M. Batiffol opère avec une parfaite connaissance des textes et qu'il est au courant des travaux récents sur l'Eucharistie. A peine y en a-t-il quelques-uns qu'il passe sous silence et, parmi ceux-là, nous avons regretté de trouver l'un des rares ouvrages en français sur le sujet, celui du professeur Lobstein sur la Sainte-Cène, d'autant plus que sur beaucoup de points les opinions de M. Batiffol se rapprochent de celles du professeur de l'Université de Strasbourg.

L'auteur a divisé son étude en cinq parties : 1° L'Eucharistie dans le Nouveau Testament (en y comprenant la *Didaché* et les Épîtres d'Ignace); 2° Le réalisme au second siècle (Justin, Irénée, Abercius, les gnostiques); 3° Premières théories du réalisme (Alexandrins et Orientaux jusqu'à saint Athanase et saint Cyrille de Jérusalem; Africains, y compris saint Augustin); 4° Élaboration de la notion de conversion, soit chez les Grecs, soit en Occident (par conversion il faut entendre la transformation des espèces en corps du Verbe); 5° Conversion et transsubstantiation (conversion et monophysisme chez les Grecs; saint Ambroise contre saint Augustin chez les Latins).

M. Batiffol résume lui-même en maint endroit les résultats des divers paragraphes de son enquête. Pour ce qui concerne la doctrine de l'apôtre Paul, il dit, p. 20 : elle fait de l'Eucharistie l'institution même du Christ; elle procure la κοινωνία au corps et au sang immolés sur la croix, en une manière que saint Paul ne définit pas. En ce qui concerne les évangiles, il se prononce en faveur de l'interprétation qui refuse à la Cène tout caractère pascal et, non sans faire violence aux textes des synoptiques, il tend à y voir un *kiddûsch*, c.-à-d. le repas familial célébré par les Juifs le vendredi soir ou à la veille des grandes fêtes (p. 44 et suiv.), mais un kiddûsch d'une nature spéciale, où Jésus fonde une institution, que l'Église de son premier mouvement a saisie dans le sens réaliste et par laquelle il scelle une alliance nouvelle des siens et de Dieu (p. 52-55). Or une alliance implique un sacrifice, quoique le mot ne soit pas prononcé (p. 56). C'est ici que la théologie positive rejoint l'histoire.

M. Batiffol ne veut pas entendre parler d'interprétation symbolique (Weizsäcker, Jülicher, Holtzmann) ni d'influence exercée par les idées helléniques sur la communion avec les dieux par un repas mystique (Percy Gardner, Heitmüller). Il y a cependant deux courants bien marqués dans les textes anciens, l'un qui permet une interprétation réaliste sans l'imposer, et l'autre qui l'exclut absolument. Il me paraît difficile, dans ces conditions, d'accepter l'interprétation réaliste proposée par M. Batiffol, et dont son livre même nous a permis de relire la lente élaboration à travers plus de dix siècles. Les questions soulevées par les textes primitifs sont extrêmement délicates; mais s'il y a une chose qui apparaisse nettement, c'est qu'il faut, pour essayer de les résoudre, se placer au point de vue et dans la mentalité des anciens chrétiens, soit juifs, soit grecs, et non pas au point de vue de la théologie qui a été construite sur ces textes beaucoup plus tard par des gens dont la mentalité et les préoccupations étaient toutes différentes.

M. Batiffol garde toujours le ton de l'historien, mais il me semble parfois se débarrasser trop aisément des thèses qui ne lui conviennent pas. Il est vrai que, s'il les avait toutes discutées à fond, il n'aurait pas pu offrir à ses lecteurs l'élégant et substantiel récit dans lequel il expose l'évolution dogmatique de dix siècles sur la question, essentielle pour un catholique, de la messe. Curieuse histoire où l'on voit l'Église, la masse des simples, toujours plus portée à matérialiser ce que ses grands théologiens spiritualistes ont cherché à saisir

dans le sens de l'union et de la communion mystiques ; puis, lorsque la conception matérialiste a définitivement triomphé dans l'Église catholique occidentale, cette même Église s'efforçant, par l'organe de ses représentants les plus distingués, de réintroduire dans l'interprétation du dogme la valeur mystique dont elle n'a pas su se contenter jadis ! Cette seconde partie de l'évolution, M. Batiffol ne l'expose pas ; mais son livre contribue à la justifier en montrant pendant combien de temps la chrétienté s'est passée d'une conception réaliste clairement élaborée.

Jean Réville.

G. Diettrich. — **Ein apparatus criticus zur Pesitto zum Propheten Jesaia.** Giessen, Töpelmann ; 1905, pp. xxxii-222.

Nous manquons encore d'une édition critique de la version syriaque de l'Ancien Testament connue sous le nom de Peshittha, qui est en quelque sorte la Vulgate des Églises syriennes, aussi bien des Jacobites monophysites que des Nestoriens : indice évident que la recension actuelle est antérieure aux grandes luttes christologiques du v[e] siècle, et à la séparation des deux Églises. Une telle édition permettrait peut-être de résoudre quelques problèmes encore en discussion parmi les Orientalistes, par exemple quels sont les livres traduits par un même auteur, ou dans quelle mesure la version des Septante a été mise à contribution à côté de l'hébreu qui servait de base aux traducteurs, etc.

Mais une édition semblable s'étendant à tous les livres de l'A. T. exigerait plus que la vie d'un homme et il y a peu de chances de la voir entreprendre, encore moins de la voir menée à bonne fin, tant que le travail n'aura pas été préparé et le terrain déblayé par des monographies, si je puis ainsi parler.

L'exemple a été donné par M. Barnes, qui a publié en 1897 un *Apparatus criticus* des deux livres des Chroniques. Le travail de M. Diettrich conçu sur le même plan n'est pas moins méritoire. L'auteur a comparé les cinq éditions du texte syriaque (Paris, 1645 ; Londres, Walton, 1657, Lee, 1823 ; Urmia, 1852 ; Mossoul, 1888), onze mss. nestoriens et dix-sept mss. jacobites ; les citations d'Aphraat, de S. Éphrem et les scholies de Bar Hébréus ; l'hébreu, le Targum et les Septante. A la vérité, si l'on laisse de côté les variantes purement orthographiques et si l'on retranche celles qui sont dues à des fautes évidentes d'impression dans les éditions ou de copiste dans les mss., le nombre des leçons qui méritent d'être retenues est peu considérable : ce qui s'explique facilement par les soins qu'apportaient les copistes à transcrire les textes bibliques. Mais M. D., a tout noté, il a eu raison. Dans son introduction, il a groupé et réuni les principales divergences, et les leçons propres à chaque ms. Il est intéressant de constater que les écrits des Pères (S. Éphrem, en particulier) ont fourni un certain nombre de variantes qui s'écartent de la leçon uniforme des éditions et de tous les mss.

Un travail comme celui-ci échappe presque nécessairement à la critique, puisque sa valeur réside dans la fidélité avec laquelle il reproduit les leçons que nous n'avons point sous les yeux.

La méthode adoptée par l'éditeur consiste à reproduire chaque mot qui offre la moindre variante et à indiquer d'abord tous les documents qui présentent la leçon commune ; ce travail paraît superflu. Il aurait été préférable, croyons-nous, de donner le texte in-extenso, d'après une des éditions, et de marquer en note les seules divergences. Loin de grossir le volume, ce procédé l'aurait diminué de moitié : deux ou trois lignes auraient suffi pour placer toutes les variantes relevées à chaque page.

Nous ne doutons pas que l'éditeur ait apporté tous ses soins et toute son application à nous donner un travail irréprochable. Il est à souhaiter que son exemple soit suivi par d'autres savants. Si nous avions une série de semblables monographies sur les différents livre bibliques, on pourrait enfin espérer voir paraître une bonne édition critique de la Peshitha de l'Ancien Testament.

J.-B. Chabot.

J. Labourt. — **Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide** (224-632). Paris, V. Lecoffre, 1904; 1 vol. in-12 de xix-372 pages.

Ce nouveau volume de la « Bibliothèque de l'Enseignement de l'histoire ecclésiastique » publiée par la maison Lecoffre fait également honneur à l'éditeur et à l'auteur.

On possède toute une littérature sur l'origine et la destinée du christianisme dans l'Orient romain ; les textes ont été publiés, les commentaires ont été examinés et critiqués avec un soin tout méticuleux et l'on a déjà pu écrire l'histoire des chrétientés orientales de l'empire romain. Mais si l'on franchit ses frontières, et que l'on pénètre dans ce qui fut jadis Babylone, Ninive, la Susiane, l'Iran persique, il n'en va plus de même ; le nom de Nestoriens est bien connu de quelques spécialistes; on a vaguement entendu parler d'une cruelle persécution que les chrétiens de ces régions eurent à souffrir de la part de Sapor II, et c'est à peu près tout. Il fallait, pour plus amples renseignements, consulter le dernier volume de la *Bibliotheca Orientalis*, publiée au xviii[e] siècle par Joseph Simon Assemani.

M. Labourt se propose de reprendre et de mettre au point, de corriger lorsque cela sera nécessaire, et de compléter les résultats auxquels était arrivé Assemani dans son mémoire relatif aux Syriens nestoriens. Il a à sa disposition un nombre fort respectable de textes syriaques publiés dans ces dix dernières années, et qui lui permettront, en faisant la part de l'histoire et celle de la légende hagiographique, d'arriver à des conclusions historiques sensiblement opposées à celles que l'on était accoutumé d'admettre jusqu'à ce jour.

M. L. a du reste la bonne grâce d'indiquer sommairement (p. XIII) le plan qu'il a suivi dans son ouvrage. « Dans notre première partie, nous avons rapporté, en ordre chronologique, les événements saillants qui ont marqué l'histoire de l'Église syrienne orientale depuis la chute des Arsacides jusqu'à l'invasion de la Chaldée par les Arabes. Dans une seconde partie, nous nous sommes appliqué à décrire, avec plus de détails, la constitution intime de l'Église de Perse, et tout particulièrement, le développement de la dogmatique nestorienne, si mal connu et si peu étudié jusqu'à présent ».

L'ouvrage est divisé en douze chapitres, où l'auteur expose successivement : I, les origines du christianisme en Perse ; II, l'organisation de l'Église de Perse au commencement du IVe siècle ; III, la persécution de Sapor II (339/40-379) ; IV, la réorganisation de l'Église de Perse ; V, les persécutions du Ve siècle ; VI, le triomphe de la doctrine nestorienne ; VII, la réforme du VIe siècle ; VIII, Chosrau II et les chrétiens ; IX, le développement de la théologie nestorienne ; X, les écoles nestoriennes ; XI, l'institution monastique ; XII, le droit canonique de l'Église de Perse.

Le volume se termine par une table synchronique des rois de Perse et des patriarches persans, et par un index des noms propres. Enfin l'éditeur y a intercalé la carte, empruntée à la *Littérature syriaque* de M. Duval, et sur laquelle ne figurent pas tous les noms géographiques mentionnés dans le livre de M. Labourt.

F. Macler.

J. Michalcescu. — **Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche.** — Leipzig, Hinrichs, 1904 ; 1 vol. gr. in-8° de II et 314 p. Prix : 5 m.

Ce recueil de documents relatifs à l'Église grecque pourra rendre des services. On y trouve réunis un certain nombre de textes qu'il est parfois difficile de se procurer, si l'on n'a pas une grande bibliothèque à sa disposition : d'abord les canons dogmatiques des sept conciles œcuméniques ; ensuite les principales confessions de foi de l'Église grecque, chacune avec une introduction (la confession de Gennadius ; celle de Pierre Mogilas ; celles du Synode de Jérusalem de 1672 et de Dosithée ; celle de Mètrophanes Kritopoulos) ; en troisième lieu, en appendice : le dialogue de Gennadius ; la profession de Cyrille Lukar ; la liturgie de Jean Chrysostome ; les règles monastiques de Basile de Césarée ; des prières liturgiques en usage dans l'Église grecque dans certaines cérémonies (catéchuménat, baptême, mariage, etc.) ; des litanies funéraires, le tout dans le texte original. Seules les introductions et les notes sont en allemand.

L'auteur, M. Jon Michalcescu, licencié en théologie de l'Université de Bucarest et docteur en philosophie de Leipzig, n'a pas prétendu faire œuvre scien-

tilique, mais simplement combler une lacune dont il avait ressenti les inconvénients au cours de ses études, en mettant à la disposition des historiens et des théologiens un recueil, à bon marché, de textes qui font autorité dans son Église et qui manquait depuis que les *Monumenta fidei ecclesiae orientalis* de Kimmel-Weissenborn (1844 et 1850) étaient épuisés. Le professeur Hauck, de Leipzig, a mis en tête de cette publication quelques lignes de recommandation.

L'ouvrage analogue de Brightman sur les Liturgies des Églises Orientales a une valeur et une portée plus grandes, puisqu'il concerne l'ensemble des Églises orientales, tandis que celui-ci concerne uniquement l'Église grecque orthodoxe. Mais comme instrument de travail, à très bas prix, le recueil de M. Michalcescu conviendra à un plus grand nombre de personnes.

A un point de vue plus élevé il y a grand intérêt à réunir dans sa bibliothèque tous les recueils de professions de foi qui ont la prétention d'être orthodoxes, c'est-à-dire seules vraies. Rien n'est plus propre à nous édifier sur la valeur de l'orthodoxie.

JEAN RÉVILLE.

Le livre de Zoroastre (Zarâtusht nâma) de ZARTUSHT-I BAHRÂM BEN PAJDÛ, publié et traduit par FRÉDÉRIC ROZENBERG. — Saint-Pétersbourg, 1904, in-8, xxxiv-82 pages et 103 pages de texte persan.

Le texte qu'édite, traduit et commente M. Rozenberg, d'après cinq manuscrits, est un exposé en vers de la légende de Zoroastre, rédigé au XIIIe siècle par un prêtre guèbre. L'édition est soignée, et la traduction, quoique écrite par un étranger, se lit assez aisément. Une brève introduction décrit les manuscrits, donne les renseignements — très rares — qu'on possède sur l'auteur et fournit quelques indications sur le caractère de sa langue, qui n'a d'ailleurs rien de singulier. L'intérêt principal de l'ouvrage est de montrer comment était conçu Zoroastre au XIIIe siècle ; il n'y a pas à y chercher de témoignage authentique sur le prophète : déjà, dans les textes avestiques autres que les gâthâs, Zoroastre est un personnage entièrement mythique, et ce sont des récits purement légendaires qu'a mis en vers le poète guèbre.

A. MEILLET.

A. GIRAUD-TEULON. — **Les origines de la Papauté.** — Paris, Alcan, 1905. 1 vol. in-12 de VI-286 pages.

Ce livre est un abrégé du grand ouvrage d'Ignace de Dœllinger *Das Papsthum* (1892) fait par le même auteur, qui avait déjà traduit ce dernier en français[1]. M. Giraud-Teulon, professeur à l'Université de Genève. C'est un

1) *La Papauté. Son origine au moyen âge et son développement jusqu'à 1870.* Paris, 1904, chez Alcan ; in-8 de XIV-445 pages.

des réquisitoires, les plus fortement motivés, contre les prétentions du Siège de Rome à la suprématie sur les rois et à l'infaillibilité doctrinale. On sait que la première édition du livre allemand parut en 1854, à la veille du Concile, où fut proclamée l'infaillibilité du Pape sous le titre de *Janus*. Le savant professeur de Munich, qui avait été longtemps l'oracle des écoles de théologie catholique, y démontrait que le fameux *Décret de Gratien* (XIIe siècle), sur lequel repose le Droit romain n'était qu'un recueil de documents apocryphes, fabriqués du Ve au IXe siècle dans l'intérêt de la cause de la suprématie et du pouvoir temporel du pape. Le livre du *Pseudo-Isidore* ne fit que couronner cet édifice de « pieux mensonges », le jésuite Bellarmin, dans un moment d'oubli, en fit un jour l'aveu. — C'est dans ce même Décret de Gratien qu'est inscrit le droit de contraindre les hérétiques par la force, qui a servi de base à l'établissement de l'inquisition. Les agents de celle-ci étaient des délégués du Pape, en général Dominicains; or jamais les pontifes n'ont rien fait pour réfréner leurs excès meurtriers. Le *Syllabus* de Pie IX a repris à son compte les maximes du moyen âge et, si la Papauté disposait de la force armée, elle n'hésiterait pas à les appliquer avec rigueur aux non Catholiques.

A. Bonet-Maury.

Amédée Matagrin. **Histoire de la tolérance religieuse**. *Évolution d'un principe social*. — Paris, Fischbacher, 1 vol. de 447 pages.

Rien ne me paraît moins exact que le titre de cet ouvrage; car il expose plutôt l'histoire de l'intolérance, dans laquelle il ne voit pas autre chose qu'une « forme de cet individualisme qui fut, sous ses modes les plus simples, la tendance fondamentale de l'homme à ses origines ». Les religions, dit-il, ont encouragé et aggravé cette tendance, en formulant des dogmes, imposés sous peine de mort et de damnation; de là toutes les guerres de religion et tous les crimes de l'intolérance.

L'auteur étudie tour à tour les manifestations de ce principe dans l'antiquité et le christianisme (ch. I); au Moyen Âge (ch. II); au XVIe siècle (ch. III); au XVIIe siècle (ch. IV); au XVIIIe siècle (ch. V); s'arrêtant à la Révolution, et donne enfin ses conclusions. M. Matagrin, qui ne cache pas sa méfiance à l'endroit du sentiment religieux, rend pourtant hommage au rôle bienfaisant de la réforme tentée par Jésus. « Il s'agissait, dit-il, à la fois de séparer la religion de la politique, d'élargir et simplifier le dogme afin de développer le côté moral dans l'idée religieuse » (p. 436). Mais, un peu plus loin, il confond le christianisme avec l'Église et rend les fondateurs du premier, qu'il confond avec les évêques romains ou byzantins, responsables de tous les crimes de l'intolérance qui ont suivi (p. 438). Il y a là une erreur fâcheuse et qui n'est que trop commune chez les écrivains d'origine catholique.

Par contre, il faut louer les portraits que l'auteur a tracés de plusieurs pré-

curseurs de la tolérance : S. Castellion, Marguerite de Navarre, La Noue, Bayle et la minorité de l'Église wallonne des Pays-Bas (fin XVII[e] et XVIII[e] siècle), Vauban, d'Argenson, Turgot et Voltaire. Il s'inscrit en faux, dans sa conclusion, contre la thèse de M. N. Weiss, qui est aussi la mienne[1], à savoir que « la liberté a eu pour berceau, non les abstractions des philosophes, mais la conscience religieuse ». Il pense que les « *religions diviseront toujours les hommes* » et, *s'il faut que l'homme dégénère* (lisez : abolisse le sentiment religieux pour être tolérant), *il serait à souhaiter qu'il dégénérât* (p. 442).

G. Bonet-Maury.

Joseph Mac Kabe : **The religion of Woman.** London, 1905, in-12 de 45 pages.

Cette brochure est accompagnée d'une préface de Lady Dixie, qui l'approuve. L'auteur soutient la thèse agnostique et rationaliste contre le dogmatisme de l'orthodoxie anglaise. Il voudrait émanciper les femmes de ce joug, qui paralyse toutes leurs facultés. « La plupart des femmes, dit-il de ses compatriotes, acceptent, aveuglément et sans recherche sincère de la vérité, les formes et formules religieuses qu'elles ont reçues de leur église particulière. La Religion est pour elles, non pas une croyance réfléchie, mais une chose à laquelle elles s'attachent par l'habitude, la superstition, par un sentiment de respectabilité et la conscience d'être en sûreté sous ses ailes. L'auteur en conclut qu'il faut remplacer la religion par l'agnosticisme et le sentiment humanitaire. Il ne semble même pas se douter qu'il y a d'autres formes de la religion que celles auxquelles s'appliquent ses observations et qu'il en est de très réfléchies, pures et bienfaisantes, dont le doyen Stanley et tant d'autres ont laissé l'exemple éclatant.

G. Bonet-Maury.

André Jundt. — **Le développement de la pensée religieuse de Luther jusqu'en 1517,** *d'après des documents inédits.* — Paris, Fischbacher, 1905.

M. Jundt en consacrant une étude spéciale à Luther avant 1517, a comblé une lacune dans notre littérature historique. Sans doute les origines de la pensée de Luther avaient été étudiées par M. Kuhn dans son bel ouvrage sur la vie et les œuvres du réformateur allemand, mais elles n'avaient encore été, parmi nous, l'objet d'aucune monographie.

M. Jundt s'est acquitté de sa tâche d'une manière fort consciencieuse. Il a obtenu communication d'un texte des épîtres aux Romains, aux Galates et aux

1) V. Bonet-Maury, *Histoire de la liberté de conscience en France*, Paris, 1900.

Hébreux, annoté par un auditeur de Luther et récemment découvert, ainsi que d'une copie du manuscrit, trouvé il y a peu d'années au Vatican et qui contient des commentaires encore inédits des épîtres aux Romains, aux Hébreux et à Tite. Il a donc pu traiter la question des sources avec une parfaite compétence. Avec M. Denifle il exclut du nombre de celles-ci un prétendu cours de Luther sur le livre des Juges qui n'est qu'une compilation de passages tirés de saint Augustin.

M. Jundt est également bien orienté sur la bibliographie de son sujet. L'originalité de son travail consiste précisément dans un essai de synthèse des divers points de vue qui ont prévalu jusqu'à présent. Il lui semble également faux de dire que Luther, avant 1517, a été nominaliste, ou mystique, ou paulinien. La vérité est qu'il a évolué, et qu'il a été dominé successivement par les principes du nominalisme, par ceux de la théologie mystique et enfin par le paulinisme. C'est ainsi que l'auteur est amené à distinguer trois phases dans l'évolution de Luther, pendant la période dont il s'occupe : la première est marquée par les notes sur Augustin et le cours sur les Sentences de Pierre Lombard (1509-1512), la seconde par le commentaire sur les psaumes (1513-1515), la troisième par les cours sur les épîtres pauliniennes (1515-1517). Luther appartient d'abord aux scolastiques, il puise ensuite aux sources les plus pures du mysticisme, enfin il trouve le repos de l'esprit et la paix du cœur dans la doctrine de l'apôtre Paul sur la justification par la foi.

Telle est, considérée dans ses grandes lignes, la thèse exposée par M. Jundt. Elle renferme assurément une grande part de vérité. Il est certain que Luther a varié au cours des années dont l'auteur nous retrace l'histoire, mais il nous semble impossible de séparer, comme il le fait, les trois phases qu'il distingue. Les trois facteurs qu'il relève ont toujours agi simultanément sur l'esprit du réformateur saxon, même après 1517, et son développement jusqu'à cette année n'a pas été cette marche rectiligne vers le paulinisme que M. Jundt croit pouvoir discerner. Il aurait peut-être modifié ses vues, s'il avait connu l'excellente étude que vient de publier M. Hunzinger (V. Hunzinger, *Lutherstudien*, I Heft, Luthers Neuplatonismus in der Psalmenvorlesung von 1513-1516, Leipzig, 1906) et dans laquelle il nous montre que Luther, dans son commentaire sur les psaumes, est encore tout dominé par la métaphysique néoplatonicienne dont il a puisé la connaissance dans saint Augustin.

Le chapitre de M. Jundt sur l'humanisme est fort intéressant, il y aurait cependant lieu de comparer à ses développements ceux de M. Troeltsch (V. Troeltsch, *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit*, dans P. Hinneberg, *Die Kultur der Gegenwart*, 1re partie, 4e division) qui voit dans Erasme et dans le groupe des humanistes de la Réforme, les véritables précurseurs du protestantisme moderne.

Le livre de M. Jundt n'en mérite pas moins la plus sérieuse attention. Le lecteur français y trouvera des analyses et des renseignements qu'aucun ouvrage écrit dans notre langue ne lui offrait jusqu'à présent, et tous ceux qui étudient

les origines de la Réforme feront bien de méditer cette étude consciencieuse et bien informée.

Eug. Ehrhardt.

W. Ralph Inge. — **Studies of English mystics.** — Londres, John Murray, 1906.

Le petit livre du Rév. Inge réunit six conférences prononcées à l'église de Sainte-Marguerite, Westminster. Il ne prétend pas nous apporter une étude approfondie et complète des mystiques anglo-saxons, au point de vue historique ou psychologique, mais abordant ce sujet encore assez mal connu avec un esprit sympathique et éclairé, il nous présente quelques essais littéraires, parfois discutables, mais toujours suggestifs et intéressants.

L'auteur entend le mysticisme au sens le plus large et le plus vague. Dans le cadre de ses études il ne craint pas de faire rentrer Wordsworth et Robert Browning, dont le mysticisme se réduit à quelques intuitions morales ou poétiques; ainsi qu'un petit traité moral du xiiie siècle, *Ancren Riwle*, qui offre seulement un intérêt historique et littéraire.

William Law, un écrivain religieux remarquable du xviiie siècle, mérite davantage d'être rangé parmi les mystiques. Il a subi fortement l'influence de Jacob Böhme, dont il s'avouait le disciple. Ses ouvrages antérieurs à cette influence, comme le *Sérieux Appel à la vie sainte et dévote*, ont un caractère surtout moral; ses œuvres postérieures, au contraire, et plus particulièrement *L'Esprit de prière* et *L'Esprit d'amour*, sont animées d'un véritable souffle mystique, tempéré, mais pénétrant.

M. Inge attire enfin notre attention sur deux livres trop peu connus. Le premier, *Les Degrés de la perfection*, est un traité du xive siècle sur la vie monastique par Walter Hylton; cet auteur ne semble guère avoir eu d'idées ou d'expériences bien originales; il se méfie des phénomènes mystiques proprement dits et ne leur accorde qu'une petite place dans son ouvrage, qui est d'ailleurs intéressant. L'autre livre, les *Révélations de Lady Julian*, édité par Miss Warrack, offre un plus vif intérêt; une anachorète nous y raconte elle-même les visions qu'elle a eues à l'âge de trente ans en mai 1373. Bien que ce récit ait été rédigé quinze ans après l'événement, il présente tous les caractères de la sincérité et de l'exactitude; et il peut être considéré comme un précieux document de plus pour la psychologie religieuse.

H. Norero.

Herder Stephan. — **Herder in Bückeburg.** — Tubingen, Mohr, 1905. 1 vol. in-8 de 254 pages.

M. H. S., licencié en théologie et professeur dans un Gymnase de Leipzig,

s'est consacré jusqu'ici à l'étude de la pensée religieuse en Allemagne à la fin xviiie siècle et au commencement du xixe.

Il a écrit en 1901 un livre sur Schleiermacher (sur sa doctrine de la Rédemption), et en 1902 sur Hamann (sur son Christianisme et sa théologie). En 1905, sur Herder, et c'est le livre dont nous rendons compte.

Il a choisi un point particulier dans ce vaste sujet : les cinq années passées par Herder à Bückebourg ; mais il ne s'en est pas tenu étroitement à ces cinq ans : le 1er chapitre caractérise d'abord le monde de la pensée allemande où Herder devait vivre. C'est le second chapitre ou plutôt la 2e partie divisée en 4 chapitres (ces divisions sont peu nettes) qui traite de Herder à Bückebourg, mais de façon à donner un exposé suffisant de la pensée du maître, à propos de ce séjour. C'était assurément possible. Qu'est-ce en effet que ce séjour? Après avoir fait ses études de théologie à Königsberg et subi l'influence de Kant et de Hamann, après avoir enseigné et écrit à Königsberg et à Riga, Herder vient en France et se lie avec Diderot, puis il revient en Allemagne et rencontre Lessing, puis à Strasbourg où il est intime avec Goethe. Et c'est alors seulement que pendant cinq ans il est prédicateur de la petite Cour de Bückebourg où résidait le comte de Schaumbourg-Lippe (de 1771 à 1776).

Là, Herder est relativement isolé. M. *H. S.* le montre se promenant dans une nature paisible, en lisant Ossian, ou chevauchant à travers bois. C'est le temps où il s'assimile profondément les données si riches, si variées qu'il a recueillies. C'est un temps d'incubation d'où il sortira devenu lui-même.

Évidemment, pour faire une étude détaillée et féconde de sa pensée, il vaudrait mieux le prendre à Weimar, dans son épanouissement complet.

Mais les années de Bückebourg restent caractéristiques et instructives. Ce sont déjà des années de production vigoureuse. Herder y manifeste avec autant de sérieux que d'enthousiasme son point de vue personnel, unissant la raison et la religion, s'élevant contre les tendances destructives ou utilitaires, exprimant avec une véritable inspiration son amour de la Bible et son sens du ministère pastoral. C'est en particulier de 1774 que datent ses « feuilles provinciales » adressées aux prédicateurs, qu'il compare aux prophètes d'Israël.

M. *H.* S. traite son sujet avec une véritable compétence. Il met une précision extrême à déterminer sur tous les points la pensée exacte de Herder au moment où il l'étudie. Mais il est forcé, naturellement, de déborder dans tous les sens. Ajoutons que ce livre, découpé en sujets variés n'a pas d'unité suffisante, et que M. *H. S.* apporte à son sujet plus d'exactitude que d'originalité. Tel quel, ce livre sera précieux aux lecteurs qui voudront se faire une idée du développement de Herder, et de sa pensée sur les principaux points de la théologie chrétienne.

Jean Monnier.

R. C. Moberly. — **Ministerial Priesthood.** — Londres, Murray ; 1 vol. in-8 de 360 p.

Ce volume a paru il y a longtemps, comme la date l'indique. Et l'auteur lui-même est mort depuis cette publication. M. Moberly tenait une place considérable dans l'Église anglicane. Il devait cette place à son savoir qui était solide. Il la devait plus encore à son caractère. C'était une belle et noble figure d'homme d'église, au sens le plus élevé du terme.

L'ouvrage que nous indiquons ici n'est pas précisément un livre. Il provient de leçons professées à *Christ Church* et mises ensuite au point pour former ce volume. Et ce volume même ne fait pas un ensemble : ce n'était dans l'esprit de l'auteur qu'une introduction à une étude beaucoup plus complète sur le ministère dans l'Église anglicane.

M. *M.* traite successivement deux séries de sujets : d'abord il examine la notion même du ministère, puis le ministère au temps apostolique et dans la période suivante.

Il soutient avec élévation, mais avec peu de rigueur le point de vue anglican sur le ministère, à la fois pastorat et prêtrise. Il polémise contre Lightfoot et Hatch qui lui paraissent trop exclusivement historiens et critiques. Il insiste sur la « vérité théologique », inséparable à ses yeux de la vérité exégétique. Il ne voit pas qu'elle risque fort de la fausser !

C'est en somme le point de vue dogmatique qui se retrouve ici. Ce livre est donc un document intéressant de l'état d'esprit d'un théologien anglican autorisé. Ce n'est pas un livre d'histoire ni de pensée indépendante.

Jean Monnier.

J.-L. de Lanessan. — **L'État et les Églises en France depuis les origines jusqu'à la Séparation.** — Paris, Alcan, *Bibliothèque d'histoire contemporaine.* 1 vol. in-12 de vii-304 pp. Prix : 3 fr. 50.

Dans ce résumé succinct des rapports qui ont existé entre les deux pouvoirs, on ne devra chercher aucun nouveau résultat d'érudition ou d'étude directe et de première main. L'intérêt du tableau consiste en ce qu'il est tracé par un homme d'État qui s'exprime et juge en véritable homme d'État. Voici quelques-unes de ses conclusions :

« Quant aux membres du clergé catholique français, ils ont entre leurs mains l'avenir de leur religion.

« La papauté n'a jamais admis ni la liberté de la conscience individuelle ni la neutralité religieuse des États. L'encyclique de Pie X peut le répéter ; elle peut jeter l'anathème à ceux qui repoussent sa doctrine ; elle n'empêchera pas que la France ne fasse désormais de la liberté et de la neutralité le fondement

de sa politique ; la foi n'est plus assez vive en notre pays pour que la voix de la papauté y puisse dominer celles de la conscience et de la foi.

« Si la papauté n'était pas assez clairvoyante pour se rendre compte de cette situation ou si elle n'avait pas la sagesse nécessaire pour s'en inspirer dans sa conduite, elle assumerait la responsabilité d'une ruine prompte et complète du catholicisme en France.

« La séparation ne sera réellement opérée entre l'État et les Églises que le jour où les Églises n'auront aucun prétexte pour tenter de remplir les devoirs politiques, économiques ou sociaux qui incombent à l'État.

« Ce n'est pas sans difficulté que cette dernière partie de l'œuvre de séparation pourra être accomplie. Il faudra que les Églises aient la sagesse de s'en tenir à leur rôle religieux, tandis que l'État aura celle de leur assurer, en vue de ce rôle, la plus entière liberté. »

A. Houtin.

CHRONIQUE

FRANCE

La littérature religieuse d'avant-hier et d'aujourd'hui, par *Henri Brémond*, qui forme le n° 397 des Études pour le temps présent intitulées « Science et Religion » et dont nous avons reçu la 6e édition (Paris, Bloud), est une esquisse destinée à servir d'introduction et de recommandation à la collection intitulée *La Pensée chrétienne*, publiée par le même éditeur. Il s'agit de mettre à la portée du public qui ne sait ni le grec, ni les langues étrangères modernes, ou bien qui recule devant la fatigue de lectures graves prolongées, des extraits des auteurs chrétiens du passé. « Notre ambition, est-il dit dans le programme rédigé par M. Albert Dufourcq, professeur à l'Université de Bordeaux, est de faire comparaître et d'appeler à rendre témoignage de ce qu'il a vu et aimé dans la doctrine du Christ, quiconque a voulu et su faire coexister dans sa conscience une foi et une pensée également ardentes. Nous estimons qu'un *exposé purement descriptif* de cette doctrine constitue la plus efficace des apologies. Des extraits traduits et reliés entre eux par de brèves analyses permettront au lecteur d'entendre chacun exposer lui-même la synthèse intégrale ou les théories particulières que lui a inspirées sa foi » (p. 62).

Les éditeurs ne cachent pas qu'il s'agit ici d'une œuvre d'apologétique. Libre à eux, et l'on accordera volontiers que certains des volumes publiés témoignent d'un effort sincère pour reporter le lecteur dans le cadre vraiment historique où vécurent et écrivirent les auteurs qu'on leur présente. Mais il est étrange que dans certains milieux on ne puisse pas arriver à se pénétrer de cette idée, pourtant bien simple, que les publications dont le but et la raison d'être sont apologétiques, perdent par cela même leur valeur historique pour tout esprit libre qui n'est pas en situation de contrôler par lui-même ce qu'elles lui apportent. Il est bien clair, en effet, que l'auteur de chacun de ces volumes n'est pas libre de mettre en évidence pour ses lecteurs tout ce qui ne cadre pas avec la doctrine ou l'institution dont il a pour mission de prendre la défense.

Quand on parcourt la brochure de M. Henri Brémond on est frappé de la prodigieuse abondance des entreprises de ce genre qui existent dans notre littérature française moderne. Et quand on se demande ce que tout cela a produit, on est bien forcé de reconnaître que les résultats sont très minces, en dehors de toute proportion avec la grandeur de l'effort. La raison en est sans

doute qu'une bien faible partie de ces nombreux écrits ont été inspirés par le souci désintéressé de la recherche historique pour elle-même. Si l'on met à part les *Analecta Bollandiana*, la *Revue biblique* et la *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, dont tous les hommes compétents apprécient la haute valeur, quels sont les travaux des autres collections ou publications périodiques mentionnées par M. Henri Brémond, qui aient réellement fait avancer la connaissance de l'histoire religieuse? C'est qu'en réalité tel n'est pas le but véritable de la plupart des collaborateurs. Ils ne servent pas la cause de l'histoire, mais se servent de l'histoire pour défendre des doctrines ou des institutions, pour rendre témoignage à leur foi. Rien de plus légitime en soi et nous nous garderons bien de le leur reprocher. Mais il faut cependant relever le fait, ne fût-ce que pour expliquer pourquoi la part contributive des écrivains de langue française à l'histoire religieuse et spécialement à l'histoire du Christianisme, a été si restreinte dans les temps modernes après avoir été si brillante aux XVIe et XVIIe siècles.

J. R.

*
* *

Périodiques. — Nous avons, plusieurs fois déjà, signalé dans cette Chronique, la contribution précieuse et relativement considérable qu'apporte à l'Histoire des Religions la *Revue des Études anciennes* publiée par l'Université de Bordeaux : cette remarque se trouve encore justifiée par le sommaire des fascicules déjà parus du tome VIII (1906). Dès le n° 1, nous notons un article de M. *G. Gassies* sur les *Déesses-mères* à propos d'un monument inédit découvert à Meaux. Le n° 2 renferme la suite de l'importante étude de M. *de la Ville de Mirmont* sur l'*Astrologie chez les Gallo-Romains*. Dans le n° 3, une note intéressante de M. *Chauvet* appelle l'attention sur la découverte de *deux statuettes gallo-romaines* à la Terne, commune de Luxé, arrondissement de Ruffec (Charente), station antique à environ 15 kilomètres du poste militaire romain de *Germanicomagus*. Ce sont deux personnages dont le premier est très probablement un Apollon ; le culte de ce dieu était très en honneur en Gaule au début de la conquête et ne fit que croître sous le principat d'Auguste. La figure n° 2 est particulièrement intéressante. Elle a de grandes analogies avec le dieu accroupi de l'autel de Reims ; comme lui, le personnage ici représenté tient dans la main gauche un sac ou une bourse, qui laisse échapper des objets discoïdaux (probablement des monnaies) et la main droite de la divinité les recueille pour les distribuer sur le côté. « Nous avons là, dit M. Chauvet, une divinité distributrice de richesses, dont l'identification est difficile à établir, mais qui répond assez bien à l'idée que M. C. Jullian se fait des Gaulois après l'invasion : « Ils avaient fini, dit-il, par préférer à leur Mars, ce détrousseur de grands chemins, le Mercure, ce bon gardien des routes, au dieu qui tue celui qui amasse. » (*Vercingétorix* p. 22). Notre personnage féminin n'est pas Mercure, mais il semble exprimer la même idée. »

Dans ce même n°, une spirituelle notule de M. *Jullian* sur *La chute du ciel sur les Gaulois*. Cette chute, dit M. Jullian, et avec elle la fin du monde étaient, pour les Gaulois, annoncées par le grondement du tonnerre, l'éclat de la foudre, la grêle et la tempête, et si les Gaulois affirmèrent orgueilleusement à Alexandre qu'ils ne redoutaient que la chute du ciel, « ils ne lui avouèrent pas qu'ils la redoutaient à la moindre occasion ».

Le *Journal de Psychologie normale et pathologique* (juillet-août 1906) rend compte en ces termes d'un récent ouvrage de M. Aug. Poulain sur *les Grâces d'oraison, Traité de théologie mystique* (Paris, Rétaux, 1906) : « L'auteur s'est proposé de dissiper autant que possible les obscurités de la théologie mystique. Ancien professeur de mathématiques, il a donné à son exposition une forme quasi-géométrique, procédant par définitions très précises et propositions bien accusées. Le tout est appuyé de citations longues et nombreuses. M. l'abbé Poulain s'adresse surtout aux directeurs de conscience ; mais son livre servira aux psychologues. Ils y trouveront un tableau très net des idées et des interprétations des mystiques catholiques. En pareille matière, il est fort important de se procurer des documents exacts. Certains auteurs ne s'en sont pas assez préoccupés. Dans son cours à la Sorbonne (1906), M. le Dr Bernard Leroy a consacré des leçons à relever de nombreuses inexactitudes dans les ouvrages bien connus de MM. Murisier et Godfernaux. Dans la *Revue philosophique*, M. de Montmorand a fait une constatation semblable pour M. Leuba. M. Darlu attirait aussi l'attention sur ce défaut, dans une séance récente de la *Société française de Philosophie* : « L'histoire du mysticisme, disait-il, est une partie notable de l'histoire des idées... Mais c'est à la condition d'être de l'histoire, de *rapporter impartialement ce que disent les mystiques*, ce qu'ils éprouvent ou croient éprouver. Au contraire la psychologie du mysticisme se substitue au mystique ; elle analyse, *elle prétend modifier les états intérieurs qu'il atteste*, les classer dans tel ou tel de ses compartiments. Elle est courte, elle est superficielle, elle est exposée par les partis pris de sa méthode à *déformer*, voire à *rabaisser* ce qu'elle prétend expliquer. » M. Blondel se plaignit aussi de ce que parfois « la description des faits est altérée. » — V. le *Bull. de la Soc. franç. de Philosophie*, janvier 1906, chez Colin. Ce numéro est rempli uniquement par une discussion sur la marche des états extraordinaires dans sainte Thérèse. MM. E. Boutroux et Sorel exposèrent leur manière de comprendre la pensée des mystiques. C'est précisément cette manière que présente M. Poulain dans ce qu'il appelle les deux caractères fondamentaux.

M. Poulain distingue en effet avec soin deux sortes d'états d'âme que sainte Thérèse appelle surnaturels : ceux qui mettent en rapport avec Dieu tout pur, et qu'on désigne sous le nom d'unions mystiques ; puis les révélations ou visions. Avec beaucoup de franchise, il énumère les nombreuses illusions auxquelles ces révélations sont sujettes, même chez de très saints personnages ; tandis que les unions mystiques ne poussent pas à des actions déterminées,

mais inspirant seulement la tendance à la générosité, sont inoffensives.

L'ouvrage se termine par des *questions complémentaires* qui sont intéressantes : le quiétisme (avec documentation abondante), la terminologie des mystiques, les méthodes dans la mystique descriptive, etc., et finalement un index bibliographique de cent cinquante-quatre auteurs mystiques ».

*
* *

L'Histoire des Religions à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

Séance du 25 *mai* 1906. M. *Clermont-Ganneau* communique à l'Académie, d'après un rapport qu'il a reçu du R. P. Lagrange, les résultats d'une exploration archéologique et géographique entreprise, en mars dernier, par une caravane de l'école des Dominicains de Jérusalem sous la direction des PP. Janssen et Savignac. Durant son séjour à Pétra, cette expédition a pu vérifier le texte de l'inscription nabatéenne *Corp. Inse. Semit.* *II*, 393 *bis*. La restitution conjecturale des éditeurs pour la dernière ligne se trouve pleinement confirmée : c'est bien « devant (le dieu) Dusarès » qu'il faut lire.

M. *Chavannes* entretient l'Académie des recherches auxquelles il s'est livré avec M. Sylvain Lévi au sujet de trois fragments de manuscrit chinois actuellement en la possession de M. Rudolf Hœrnle, d'Oxford, et qui proviennent du Turkestan oriental. Ils appartenaient, concluent MM. Chavannes et Sylvain Lévi, à la version chinoise de l'ouvrage bouddhique intitulé « Prajñâpâramitâ ». La copie a dû en être exécutée entre le VIIe et le Xe siècle après J.-C.

Séance du 1er *juin*. M. *Cagnat*, président, donne lecture d'une lettre de M. Alfred Merlin, directeur des antiquités et arts de Tunisie, relative aux fouilles de M. le capitaine Benet à Bulla Regia. M. Benet s'occupe de dégager un monument très voisin de l'endroit où M. Lafon a exhumé une tête colossale de l'empereur Vespasien et une base honorifique à Plautien. Dans ce monument M. Benet a découvert un certain nombre de statues, au nombre desquelles : une statue de femme, peut-être une Cérès ; une petite statue, malheureusement acéphale, portant sur la poitrine une égide et la tête de la Gorgone ; enfin, deux autres statues, l'une de Jupiter, portant encore quelques traces de peinture et l'autre de Minerve ailée. Ce monument semble avoir été public et ouvert sur le Forum. Les statues ont été transportées au camp de Souk-el-Aba d'où elles seront bientôt expédiées au musée du Bardo.

M. *Ph. Lauer* communique à l'Académie des photographies des reliquaires composant le trésor de la chapelle pontificale du *Sancta Sanctorum* au Latran. Ces objets dont plusieurs remontent aux IVe, V^e, IXe et Xe siècles, n'avaient été ni vus ni décrits depuis le moyen âge.

M. *Paul Monceaux* présente les principaux résultats de ses travaux sur la

littérature donatiste. Il a plus ou moins complètement reconstitué les ouvrages de Pétilianus, évêque donatiste de Constantine au temps de saint Augustin. Ces ouvrages présentent pour l'étude du donatisme un vif intérêt historique; leur intérêt psychologique et littéraire n'est pas moindre puisqu'ils nous font connaître la personnalité de Pétilianus et nous renseignent sur le sens exact des polémiques d'Augustin.

Séance du 8 juin. M. *Pottier* lit un mémoire de M. G. Radet, correspondant de l'Académie, où ce savant étudie le type de l'Artémis persique d'après une plaque de terre cuite qui a été retrouvée à Sardes et que le Louvre a récemment acquise. M. Radet montre que l'origine de ce type est nettement orientale, mais que le nom d'Artémis persique est impropre et qu'il faudrait lui substituer celui de la déesse lydienne Kybébé.

P. A.

*
* *

Nouvelles du Musée Guimet. — Pendant le premier semestre de 1906 le *Musée Guimet* a fait quelques acquisitions importantes.

1° Provenant des fouilles de M. Amélineau à Abydos : un lot de coupes, vases, assiettes en marbres, granits, pierres dures, présentant une grande variété de formes et de matières ; un lot de bouchons de jarre estampés ; un lot de poteries, vases, jarres. Beaucoup de ces monuments portent des légendes aux noms des rois archaïques Ahâ (Menès), Qâ, Perabsen, ou aux noms de fonctionnaires de ces pharaons. M. Amélineau a mis la plus grande complaisance à céder à M. Guimet ces objets à un prix bien au-dessous de leur valeur réelle, pour permettre la constitution au Musée Guimet d'une salle réservée aux monuments de l'époque archaïque égyptienne.

2° Provenant d'achats faits en Égypte par M. A. Moret, conservateur-adjoint du Musée, au cours d'une mission scientifique : une stèle de la XIX° dynastie, trouvée au Fayoum, présentant une scène rare d'adoration à Sobkou-crocodile, coiffé du diadème solaire ; une stèle datée de Nekao II concernant une donation de terrain à un Osiris ; une stèle d'époque gréco-romaine où un Pharaon anonyme donne un terrain à un type curieux d'Osiris-Shou à forme de bélier ; enfin différents fragments intéressants pour l'histoire du culte, parmi lesquels une porteuse d'offrandes provenant d'un mastaba de Gizeh (IV° dynastie) et présentant ses pots à fard dans une attitude guindée et assez originale.

3° Don de M. le Dr Valentino : 16 bas-reliefs en bois sculpté provenant d'un char sacré des environs de Pondichéry, représentant des divinités hindouistes et des motifs décoratifs (lions, éléphants, chevaux, etc.).

Don posthume du lieutenant Grillières : 82 pièces : objets de culte en cuivre, bijoux en argent, turquoises, cauries, etc., provenant du Tibet oriental.

Legs de M. Charles-Jean Demarçay : 43 pièces : statuettes religieuses, ustensiles du culte, bijoux provenant de l'Inde, du Sikhim et du Tibet.

A. M.

BELGIQUE

Notre collaborateur, le comte *Goblet d'Alviella*, a fait, le 9 mai, dans la séance publique de la classe des Lettres de l'Académie royale de Belgique, une lecture, publiée ensuite chez l'éditeur Hayez (112, rue de Louvain, à Bruxelles), sur ce sujet : *Y a-t-il une religion japonaise? La « Voie des Dieux. »* L'auteur n'a pas de peine à montrer que le Shin-to est bien positivement une religion. S'inspirant des articles publiés ici même par M. Michel Revon — dont nous allons bientôt reprendre la suite — et de la récente publication de M. W.-G. Aston : *Shinto, the way of the gods*, M. Goblet d'Alviella décrit les éléments caractéristiques du Shintoïsme. Ses connaissances très étendues en histoire religieuse générale lui permettent, au cours de cet exposé, une série de rapprochements fort instructifs avec d'autres religions.

J. R.

M. *A. Guerinot*, qui a donné ici d'intéressants documents sur la liturgie jaina, commence, dans les n°s 1-2 de 1906 du *Muséon*, la publication d'une traduction des « *Origine et premiers développements du jaïnisme* » de F. R. Hœrnle. Cette étude constitue la première partie de l'*Annual Address* de M. Hœrnle à la Société asiatique du Bengale, en 1898. Elle a été publiée dans les *Proceedings* de cette société, 1898, p. 39-53 et aussi dans la *Calcutta Review*, avril 1898, p. 314 et suiv. Elle a surtout des qualités de sérieuse vulgarisation et résume sous une forme très claire des travaux dont les conclusions sont aujourd'hui généralement admises par la science. La thèse favorite de l'auteur porte sur l'antinomie du Bouddhisme et du Jaïnisme, l'un animé d'un esprit pratique et actif, l'autre d'un caractère spéculatif et en quelque sorte rebelle à l'action.

A la date du 7 mai 1906, M. *Fernand Mayence* écrit au « *Musée Belge* » une lettre renfermant un certain nombre de nouvelles archéologiques. Nous en extrayons celle-ci : « Les Anglais viennent de découvrir à Sparte les ruines d'un temple qui, d'après les inscriptions et les ex-voto (on parle de plus de 5.000 figurines en plomb et en ivoire) est certainement le sanctuaire fameux d'Artémis Orthia. » (*Musée Belge*, Bulletin bibliographique, n° 6 (1906), p. 266).

SUISSE

Pour fêter le trentième anniversaire de son professorat, les collègues et les amis de M. *J. Nicole*, professeur à l'Université de Genève, lui ont offert, il y a quelques mois, un recueil de mémoires de philologie classique et d'archéologie

intitulé : *Mélanges Jules Nicole* (Genève, W. Kundig et fils). Ce beau volume de 672 pages contient un portrait de M. Nicole, 19 vignettes et 20 planches. Cinquante-sept auteurs, de tous les pays de l'Europe et des États-Unis y ont collaboré. L'histoire des religions y peut faire un choix fructueux : A. Bauer : Die Chronik des Hippolytos. — F. C. Conybeare : Pseudo-Hieronymus : De Christianitate. — Crusius et Gerhardt : Mythologische Epigramme aus einem Heidelberg. Papyrus. — M[gr] L. Duchesne : L'Arménie chrétienne dans l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe. — Th. Homolle : Une inscription liturgique de Delphes. — E. Naville : Un temple de la XI[e] dynastie à Thèbes. — Th. Reinach : Les Juifs d'Alexandronèse. — K. Robert : Zu Hesiods Theogonie. — A. Rzach : Zu A. von Gutschmids Sibyllinenstudien. — Tsountas : Περὶ τῶν ἐν Ἐλευσῖνι θησαυρῶν. — U. Wilcken : Der Traum des Königs Nektonabos, etc.

P. A.

— Dans une brochure intitulée *Was heisst biblisches Christentum* (Berne, A. Francke ; gr. in-8 de 35 p. ; prix : 60 pf.), M. *Hermann Lüdemann*, professeur à l'Université de Berne, cherche à montrer combien il est abusif de qualifier exclusivement de « christianisme biblique » une profession de foi qui reproduit servilement ou dont les adhérents s'imaginent accepter d'une façon intégrale toutes les doctrines ou les notions énoncées dans la Bible. Ce que les écrivains bibliques d'il y a dix-neuf siècles ont exprimé conformément à la mentalité et aux connaissances de leur temps, les chrétiens modernes l'expriment conformément à la mentalité et aux connaissances de notre temps. C'est à l'histoire scientifique à apprendre aux contemporains à comprendre la Bible. On reconnaît dans ce discours prononcé au « Kirchlicher Reformverein » de Berne la thèse évolutionniste du protestantisme libéral et de l'école néo-catholique de l'abbé Loisy.

HOLLANDE

M. A. *Noordtzij* a publié en 1905, chez l'éditeur Kok, à Kampen, un ouvrage intitulé *De Filistijnen, hun afkomst en geschiedenis* (in-8° de 246 p.), où il a groupé utilement tous les renseignements, malheureusement épars et bien incomplets, que nous possédons sur les Philistins. Il leur atribue une origine indogermanique complexe ; l'élément principal serait venu de Crète. Ces envahisseurs auraient été fortement sémitisés avec le temps, notamment pour ce qui concerne leur religion, et cependant jusqu'à la fin ils restèrent plus accessibles que les populations entièrement sémitiques à l'esprit et à la civilisation helléniques, dont ils furent dans ces régions les derniers défenseurs contre le christianisme.

ANGLETERRE

1° M. *James Hope Moulton* a publié chez l'éditeur Clark, à Edimbourg, le premier volume d'une grammaire du grec du N. T. (*A grammar of New Testament greek*, I. *Prolegomena*, in-8° de xx et 274 p.; prix : 8 sh.). Son travail est basé sur celui de son père, W. F. Moulton, lequel avait lui-même réédité en anglais la grammaire de l'Allemand Winer, l'ouvrage fondamental en ces matières. M. Moulton fils ne s'est pas borné à réviser l'œuvre paternelle ; il l'a complétée et enrichie. Ce premier volume est tout entier une sorte d'introduction à l'étude du grec de N. T., dans ses relations avec la κοινή ou grec vulgaire en usage courant comme langue internationale dans l'Empire romain. Comme le dit fort justement M. Ad. Deissmann dans un article de la « Theologische Literaturzeitung » (14 avril), « tandis que l'étude grammaticale antérieure du livre sacré était dominée surtout par le sentiment de son contraste avec le monde ambiant, la nouvelle méthode, conçue et suivie avec plus d'énergie par M Moulton que par ses prédécesseurs allemands, accentue plutôt le contact avec le monde ambiant ». L'épigraphie et la langue des papyrus ont été largement mises à contribution par l'auteur. Ses Prolégomènes sont d'une clarté parfaite et se prêtent admirablement à l'initiation des étudiants à toutes les questions essentielles que soulève l'étude scientifique de la langue du Nouveau Testament.

— 2° M. *J. K. Frotingham* a publié à la Clarendon Press, à Oxford, une magnifique reproduction photographique du ms. O de la version de la *Chronique* d'Eusèbe par S. Jérôme (*The Bodleian manuscript of Jerome's version of the Chronicle of Eusebius*; in-4° de 50 sh.). Une excellente introduction de 122 pages élucide les questions critiques soulevées par la comparaison des manuscrits.

— 3° M. *L. R. Farnell* a publié chez Williams et Norgate à Londres, *The evolution of religion* (1 vol. in-8° de ix et 234 p. ; prix : 5 sh. ; forme le XII° vol. de la « Crown theological library »). Ce sont quatre conférences données sous les auspices de la fondation Hibbert. Il ne faut donc pas s'attendre à trouver ici beaucoup de choses nouvelles : c'est de la forte vulgarisation, très recommandable pour ceux qui, sans être spécialistes, désireraient se rendre compte de la profonde transformation que l'étude des religions des non civilisés, entreprise par les historiens de l'école dite anthropologiste, a introduite dans nos représentations sur l'évolution de la religion. Les deux premières conférences font connaître les éléments de la conception du monde chez les non-civilisés : animisme, association des choses d'après des analogies extérieures, explications des choses par analogie avec les actes des hommes etc. L'auteur montre ensuite comment se forment les conceptions religieuses supérieures, spirituelles et morales, de la philosophie grecque et du prophétisme

hébreu et à quelle transformation elles correspondent dans les représentations du monde. Les deux conférences suivantes sont destinées à illustrer ces thèses générales par leur application aux rites de purification et à la prière.

ALLEMAGNE

Annonce de publications nouvelles : — 1° M. G. *Graf* a publié dans les « Strassburger theologische Studien », dirigées par les professeurs A. Ehrhard et E. Müller (1er fasc. du t. VII) et en tirage à part chez Herder, à Fribourg en Brisgau, une esquisse historique de la littérature arabe chrétienne jusqu'à la fin du XIe siècle : *Die christlich arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit* (in-8° de XII et 74 p. ; prix : 2 m.). On y a laissé de côté les nombreux chrétiens d'origine syriaque qui se sont bornés à traduire en arabe des écrits chrétiens grecs ou syriaques.

— 2° M. A. *Berendts* publie dans le 14e vol. (4e fasc.) de la nouvelle série des « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur » une série de passages relatifs à Jean Baptiste et à Jésus qu'il a trouvés dans une traduction slave du *Bellum Judaicum* de Josèphe (*Die Zeugnisse vom Christentum im slavischen « De bello Judaico » des Josephus* ; in-8 de 79 p. ; Leipzig, Hinrichs ; prix : 2 m. 50). Cette traduction en dialecte slave septentrional doit dater du XIIIe siècle ; elle est extrêmement libre : tantôt elle donne un texte abrégé, tantôt des morceaux entiers qui ne se trouvent pas dans le grec. Elle doit avoir été faite sur un original byzantin. M. Berendts prétend que les passages, reproduits par lui en traduction allemande, sont authentiques et qu'ils proviendraient de la première rédaction araméenne de l'histoire de Josèphe. Un commentaire assez détaillé est destiné à prouver cette thèse, surtout en montrant qu'un interpolateur chrétien ne se serait pas contenté de parler du Christ en termes aussi modérés et qu'un interpolateur juif l'aurait traité d'une autre manière. Cependant l'inauthenticité de ces passages saute aux yeux ; sur plusieurs points ils sont en contradiction avec les renseignements fournis ailleurs par Josèphe lui-même. Leur principal intérêt nous paraît être justement de pouvoir servir d'exemple de la facilité avec laquelle des auteurs chrétiens se sont permis d'interpoler le texte de l'historien juif.

— 3° Nous signalons aussi à l'attention particulière de nos lecteurs le deuxième fascicule du même volume de cette collection de « Texte und Untersuchungen », qui contient un excellent travail de E. *von der Goltz*, *Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und in der griechischen Kirche* (Leipzig, Hinrichs ; in-8° de 67 p. ; prix : 2 m.). L'auteur part du fait que les antiques prières eucharistiques de la Didachè ne sont qu'une adaptation chrétienne de prières usuelles dans les banquets des Juifs. Il s'occupe ensuite de la Sainte-Cène dans l'âge apostolique, soit comme repas, soit comme cérémonie terminant le culte. Il s'efforce de suivre les traces des primitives prières de

bénédiction et d'actions de grâces dans l'eucharistie telle que la célébraient les églises grecques, ainsi que dans les agapes privées qui se maintinrent, d'après lui, assez longtemps à côté de l'eucharistie cultuelle et dans les prières usitées au repas dans les anciens monastères. L'auteur a peut-être un peu forcé la valeur de certaines pratiques considérées comme survivances, mais dans l'ensemble il met en lumière beaucoup de faits négligés ou ignorés.

— 4° Le Manuel d'histoire des religions de M. *Chantepie de la Saussaye* bénéficie du succès croissant des études d'histoire religieuse générale. Il reste, en effet, l'instrument de travail indispensable pour les étudiants. La troisième édition de l'original allemand, qui a paru en 1905 (*Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 2 vol. ; Tubingue, Mohr; prix : broché, 24 m. ; relié 29 m.) atteste le soin avec lequel l'auteur s'efforce de tenir ce Manuel au courant des progrès rapides de nos connaissances. Déjà dans la seconde édition M. Chantepie de la Saussaye avait renoncé à rédiger lui-même toutes les parties de cette vaste histoire. Il avait appelé à son aide comme collaborateurs six spécialistes et, tout en gardant pour lui la composition de certains chapitres, il s'était borné à exercer sur le reste une surveillance générale qui assurât l'unité d'esprit de l'ensemble. Dans la troisième édition la coopération a été encore étendue à d'autres chapitres. Au lieu de six collaborateurs il y en a maintenant neuf, dont quatre nouveaux : MM. Th. Achelis, J. J. M. de Groot, M. E. Holwerda, R. Lange (l'un des anciens collaborateurs, M. Buckley, ne figure plus sur la liste). Les chapitres relatifs aux religions de l'Égypte, par M. H. O. Lange, d'Israël, par M. Valeton, de l'Inde et de la Perse, par M. E. Lehmann, ont été mis au courant des travaux récents par leurs auteurs, sans subir de modifications essentielles. Le chapitre sur la religion des Germains, le seul qui soit encore de M. Chantepie lui-même, a été enrichi de deux paragraphes nouveaux sur les Esprits et les Démons et sur les Mythes cosmiques. La partie relative aux non civilisés a été fort heureusement accrue, avec le concours de M. Achelis. Les religions de la Chine et du Japon, par contre, sont traitées d'une façon complètement nouvelle par MM. de Groot et R. Lange. Les religions de la Grèce et de Rome, confiées à M. Holwerda, ont été, elles aussi, l'objet d'une rédaction, tantôt entièrement, tantôt partiellement nouvelle. Enfin M. Jeremias a singulièrement enrichi et renouvelé son exposé des religions sémitiques, d'après les travaux des dernières années.

La troisième édition du Manuel de M. Chantepie de la Saussaye est ainsi, pour une part, un ouvrage nouveau. Grâce à ce perpétuel rajeunissement il se maintient au niveau des besoins et des exigences des étudiants et garde, comme par le passé, la place d'honneur parmi les manuels d'histoire des religions.

— 5° Le même éditeur Paul Siebeck (Maison Mohr), à Tubingue, qui a déjà publié le « Handcommentar zum N. T. » vient d'entreprendre l'édition d'un nouveau *Handbuch zum Neuen Testament*, dont l'esprit répond singulièrement aux principes depuis longtemps soutenus par notre Revue. Les collaborateurs

de cette publication, en effet, se proposent de donner une traduction avec commentaire des différents livres du N. T., sans se perdre dans de longues discussions exégétiques, sur lesquelles tout a été dit et peut se trouver dans les nombreux commentaires déjà existants, mais en éclairant l'exégèse proprement dite à la lumière des travaux historiques et philologiques les plus récents sur la littérature gréco-romaine, sur les religions pratiquées dans l'Empire romain, sur la civilisation de l'époque et sur les découvertes archéologiques. La direction de l'entreprise est confiée à M. *Hans Lietzmann*, le même dont nous recommandons plus haut la judicieuse publication sur Apollinaire de Laodicée. Lui-même ouvre le feu par un très intéressant commentaire, succinct et riche en renseignements qui ne se trouvent pas ailleurs, sur l'*Epître aux Romains*. C'est le 1er fascicule du IIIe volume. Voici, en effet, quel est le plan de l'ensemble : 1° Une grammaire du N. T. par M. Radermacher ; 2° Une étude de P. Wendland sur les genres littéraires du Christianisme primitif ; 3° Une étude du même sur la civilisation gréco-romaine au temps de Jésus ; ces trois fascicules formeront le premier volume. Le commentaire de MM. Gressmann et Klostermann sur les Synoptiques et celui de M. Klostermann sur le IVe Évangile formeront le second volume. Le troisième volume sera consacré aux quatre grandes épîtres pauliniennes, par M. Lietzmann, et aux neuf autres Épîtres de Paul ou de son école par MM. Klostermann et Lietzmann. Le quatrième, confié aux mêmes auteurs, aura pour objet les autres livres du N. T. Enfin M. Niebergall traitera dans le cinquième volume de l'interprétation pratique.

— 6° L'éditeur Hinrichs vient de publier une nouvelle édition de *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten Jahrhunderten*, par *Ad. Harnack*, l'ouvrage magistral dont nous avons rendu compte dans cette Revue après sa première publication. La nouvelle édition a été sensiblement accrue ; elle est désormais en deux volumes. Le premier, *Die Mission in Wort und Tat* (XIV et 421 p.) décrit les modes et les raisons de la propagation du Christianisme dans le monde antique. On y remarque particulièrement un nouveau chapitre sur la mission paulinienne. Le second volume est tout entier consacré à l'étude géographique de la propagation du Christianisme (*Die Verbreitung*, en 312 p.). Un grand avantage de cette seconde édition sur la première, c'est l'addition de onze cartes qui permettent de suivre plus commodément l'étude des témoignages réunis par M. Harnack. Ce volume est parmi les nombreux et brillants travaux de l'éminent professeur de Berlin, celui pour lequel on lui doit peut-être le plus de reconnaissance ; car ici il a véritablement été le premier à reconnaître le terrain et il l'a fait avec une maîtrise et une richesse d'information admirables.

— 7° Autre réédition, celle des *Antilegomena*, de *E. Preuschen* (Giessen, Töpelmann ; in-8° de VI et 216 p. ; prix : 4 m. 40), recueil commode des textes conservés des évangiles non canoniques et d'autres textes épars relatifs au christianisme primitif, accompagnés d'une traduction allemande. L'auteur a ajouté les textes publiés par Grenfell et Hunt dans les derniers fascicules des Oxyrynchus Papyri et les citations d'évangiles fournies par la Didaskalia syriaque,

ainsi que des fragments de littérature évangélique retrouvés en copte. — 8° Voici, après les rééditions, une résurrection tout au moins partielle, dans les *Nestoriana*, par le professeur *F. Loofs* (1 vol. gr. in-8° de x et 407 p. Halle, Niemeyer, 1905 ; prix : 15 m.). C'est celle du patriarche de Constantinople, Nestorius, la célèbre victime du Concile œcuménique d'Éphèse, qui a donné son nom à l'un des grands schismes orientaux. Avec une patience de bénédictin et avec une prudence qui donne une autorité singulière à ses conclusions, M. Loofs a réuni 314 fragments ou passages d'écrits de Nestorius, qui ont été pour une bonne partie retrouvés par lui. Un privat docent de l'Université de Halle, M. G. *Kampffmeyer*, lui a prêté son concours pour la restitution des fragments conservés en syriaque. Des index détaillés facilitent l'utilisation de l'ouvrage. M. Loofs ne croit pas pouvoir admettre comme œuvres assurées de Nestorius les 52 sermons que M. Batiffol a proposé de lui attribuer, dans une étude publiée par la « Revue Biblique » de 1900. Par contre, il croit à l'authenticité du *Liber Heraclidis*, retrouvé en syriaque par l'abbé Goussen et qui doit être publié par le P. Bedjan. Lui-même ne publie comme textes complètement conservés que dix Lettres, les 12 Anathématismes et quatre sermons de Nestorius.

— 9° *Der Wunderglaube bei Römern und Griechen. I. Das Wunder bei den römischen Historikern* (Augsbourg, Literarisches Institut ; in-8° de 63 p.), par M. *R. Lembert*, n'apporte aucune donnée nouvelle sur la question. C'est un recueil commode de citations destinées à montrer l'universalité de la croyance au miracle chez les Romains et dans le monde gréco-romain. L'auteur a cherché à distinguer des phases successives dans la manière d'interpréter les miracles.

— 10° L'éditeur Hinrichs, à Leipzig, annonce la publication d'un grand ouvrage sur la Chronologie des divers peuples, qui pourra rendre des services, notamment aux historiens des religions, obligés à chaque instant de travailler sur des documents qui impliquent des computs divers : *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie, Das Zeitrechnungswesen der Völker*, par *F. K. Ginzel*. Le premier volume (gr. in-8 de xii et 584 p. ; prix : 19 m.) vient de paraître. Il contient la manière de compter le temps chez les Babyloniens, les Égyptiens, les Mahométans, les Perses, les Indiens, les Asiatiques du sud-est, les Chinois, les Japonais et les populations de l'Amérique centrale.



Nous signalerons encore parmi les publications récentes :

1° La seconde édition de l'ouvrage déjà connu de *Alfred Jeremias*, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, dont la première partie vient de paraître, revue et notablement augmentée, chez Hinrichs, à Leipzig (prix : 3 m. 60), avec illustrations et cartes.

2° Les 5° et 6° éditions de la *Einleitung in das Neue Testament* du professeur *Jülicher* (Tubingue, Mohr ; prix : 9 m.), revue et considérablement augmentée

en proportion des travaux récents qu'il fallait discuter. L'éloge de cet excellent manuel n'est plus à faire.

3° L'ouvrage du professeur *Völter*, d'Amsterdam, *Paulus und seine Briefe* (Strasburg, Heitz, 1905; in-8 de VII et 331 p.; prix : 7 m.), qui découpe dans les épîtres pauliniennes un si grand nombre d'interpolations qu'il n'en reste presque plus rien.

4° *Quellen zur Geschichte des kirchlichen Unterrichts in der evangelischen Kirche Deutschlands zwischen* 1530 *und* 1600, 2e partie (Gütersloh, Bertelsmann; in-8° de CXXIV et 804 p.; prix : 16 m.), excellente collection des catéchismes et livres d'instruction biblique populaire en usage en Allemagne pendant le XVIe siècle.

Nous avons reçu des éditeurs un certain nombre de petites publications, qui concernent moins l'histoire religieuse que la crise religieuse dans les diverses églises modernes. Ce genre de travaux n'est pas du ressort de la Revue. Nous nous bornerons donc à les mentionner :

1° *Martin Rade. Unbewusztes Christentum* (Tubingue, Mohr, 1905; in-8, de 23 p.; prix : 30 pf.). C'est le 53e fascicule des « Hefte zur christlichen Welt » destiné à montrer de quelle manière les Églises peuvent réconcilier avec elles les masses qui se tiennent à l'écart, mais qui ne sont cependant pas hostiles à l'esprit de l'Évangile. L'auteur réclame une entière liberté doctrinale pour l'individu.

2° La brochure de M. *Erich Foerster*, *Weshalb wir in der Kirche bleiben* (Tubingue, Mohr, 1905; in-8 de IV et 38 p.; prix : 40 pf.) est une éloquente défense du caractère chrétien des partisans de la théologie moderne et libérale contre les attaques des orthodoxes autoritaires en Prusse.

3° Quant à M. *J. Eger* prédicateur à Erfurt, il a publié chez Paul Eger, à Leipzig, une brochure de 23 p. (25 pf.) sous ce titre : *Was hat die Kirche vor den Sekten voraus?* où, tout en rendant pleine justice à certains avantages des petites communautés sectaires, il montre cependant la nécessité du maintien des grandes églises nationales.

J. R.

*
* *

Le professeur *L. K. Götz*, qui s'est déjà fait connaître par des études très neuves et très complètes sur l'histoire du Christianisme russe (*Geschichte der Slavenapostel Konstantinus (Kyrillus) und Methodius* (1897), *Das Kiever Hohlenkloster als Kulturzentrum des vormongolischen Russlands* (1904), etc.) vient de rendre aux historiens qui pénétreront désormais sur ce champ d'études encore trop rarement abordé un service de premier ordre en publiant un volume de *kirchenrechtliche und kulturgeschichtliche Denkmäler Altrusslands* (*eingeleitet, übersetzt und erklärt* von Prof. Dr L. K. G.) dans les *kirchenrechtliche Abhandlungen* hgg. v. W. Stutz (18 und 19 Heft, Stuttgart, F. Enke, 1905).

La première partie de ce recueil comprend une précieuse « Histoire du droit ecclésiastique russe » qui résume l'œuvre entière du grand canoniste slave A. S. Pavlov, mort il y a quatre ans. Le reste du volume est occupé par une série de consultations canoniques et de décisions doctrinales rendues par des prélats russes et notamment par des métropolites de Novgorod pendant la fin du XI[e] et tout le XII[e] siècle.

La librairie Meininger, à Mulhouse, annonce la publication, en deux éditions, l'une allemande, l'autre française, d'un livre intéressant pour l'histoire des idées religieuses et l'iconographie chrétienne, savoir une édition, par MM. Lutz et Perdrizet, du *Speculum humanae salvationis*. Cet ouvrage a été composé en 1324 par un moine de l'ordre des Frères Prêcheurs. D'après la conception de l'auteur, qui fut celle de la plupart des théologiens du moyen âge et qui a sa source dans les écrits des Pères de l'Église, les événements de l'histoire du monde antérieurement à la venue du Sauveur n'auraient été que des images préfiguratives des principaux faits de la vie du Christ. Spécialement les faits de l'Ancien et du Nouveau Testament répondent les uns aux autres... Chaque chapitre du *Speculum* comprend un fait de l'histoire du Christ et trois préfigurations, illustrées de quatre images. Au total, 192 miniatures qui ont servi de modèles aux gravures des éditions imprimées. Le texte est écrit en vers latins. La popularité de l'ouvrage est affirmée par les nombreux manuscrits et les traductions françaises, allemandes et anglaises, comme aussi par les impressions qu'on en a faites dès le XV[e] siècle.

Les nouveaux éditeurs se proposent de donner une édition critique du texte d'après les meilleurs manuscrits de Paris et de Munich, avec la reproduction photographique, en cent planches, du manuscrit de Munich qui a appartenu au couvent des chevaliers de Saint-Jean à Schlettstadt. Ils rechercheront les sources auxquelles a puisé l'auteur du *Speculum humanae salvationis*, comme aussi les modèles qu'il a suivis et étudieront l'influence des miniatures sur le développement de l'art.

Il est à souhaiter que la collection dirigée par M. Cornelius Gurlitt et éditée par la maison Bard et Marquardt, de Berlin, sous le titre *Die Kultur. Sammlung illustrierter Einzeldarstellungen*, fasse une large place à l'histoire des religions, car les premiers volumes de cette série, bien que d'inégal intérêt, présentent des qualités de très sérieuse vulgarisation et leur format commode et attrayant, leur curieuse documentation graphique, leur prix des plus modiques (1 m. 25 le vol. cartonné) leur assurent un public très étendu et attentif. M. *H. Stewart Chamberlain* y a publié une étude originale, mais, cela va sans dire, fortement systématique, intitulée : *Arische Weltanschauung*. Les admirateurs français et allemands du comte de Gobineau y prendront peut-être plus de plaisir que les historiens et les curieux d'ethnographie critique. Le petit livre de M. *G. Z. Wolf* sur *Ulrich de Hutten*, n° 5 de cette même collec-

tion, a de moindres prétentions synthétiques, mais sera d'un plus sûr profit pour le lecteur bénévole. La difficulté était grande de placer Ulrich de Hutten dans son milieu complexe, humaniste, batailleur, religieux, en un exposé d'une soixantaine de pages, sans se voir forcé de procéder par constantes allusions à des faits supposés connus. M. G. J. Wolf y est souvent parvenu. Des deux volumes compacts de D. Frederic Strauss il a habilement extrait le pittoresque essentiel de la vie du chevalier errant de la Renaissance allemande. Le ton de cette plaquette est sans violences polémiques et sans emphase dans l'apologie. L'illustration comprend quelques-unes des planches de Dürer les plus caractéristiques de la pensée des hommes de son époque.

*
* *

A l'occasion du soixante-dixième anniversaire de M. *Nöldeke*, quatre-vingt-six des amis ou anciens élèves de ce très éminent orientaliste lui ont offert un recueil de mémoires touchant à des sujets de philologie et d'histoire (*Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag* (2 mars 1906) *gewidmet*, hgg. v. Karl Bezold. Töpelman, Giessen, 1906). M. *J. de Goeje*, l'un des participants, en a donné, dans le *Journal Asiatique* (mars-avril 1906) un résumé auquel nous empruntons l'analyse de ceux de ces travaux qui intéressent le plus directement nos études :

Le premier mémoire est dû à M. de Goeje lui-même ; il contient une hypothèse sur la vocation du Prophète. — M. *Buhl* a soumis à un examen critique excellent les traditions sur les préliminaires de la bataille de Bedr, et celles sur l'émigration des Musulmans en Abyssinie. — M. *Nicholson* décrit le fragment d'une biographie de Mohammed par al Moltawwi'i (ve siècle de l'Hég.) qui n'a pas encore été consultée par les savants européens et dont le seul manuscrit connu se trouve dans sa bibliothèque. — M. *Fischer* tâche de démontrer que les versets 7 et 8 de la sourate 101 sont une interpolation exégétique et non pas des paroles coraniques mal placées. — M. *Geyer* traite des vers anciens où la vitesse de la chamelle est attribuée à sa frayeur, causée par un chat qui s'est attaché à ses flancs, doublé parfois d'un coq ou d'un porc. Il croit qu'on ne saurait penser à ces animaux mêmes, mais qu'ils figurent des êtres démoniaques, des djinn. — M. *Schulthess* a fourni un très bon mémoire sur le poète ancien Omaya ibn abi'ç-Çalt. Ce poète était *hanif* et devait ses connaissances bibliques aux Juifs du Yémen. — M. *G. Rothstein* a trouvé dans le livre de Shâboshti († 300) sur les monastères un épisode intéressant sur les Tâhirides dont il donne un aperçu. — M. *Friedlaender* fait ressortir les hautes qualités du « Livre des religions et des sectes » par Ibn Hazm et en analyse la composition. — M. *Derenbourg* redresse un passage tronqué du Fakhri, en insérant un en-tête qui manque dans le manuscrit. — M. *de Boer* expose la polémique d'Al-Kindî contre le dogme de la Trinité. — M. *Cheikho* publie un petit traité religieux et philosophique de Honein. — M. *Goldziher* fournit une étude

très intéressante sur les éléments magiques de la prière musulmane. — M. *Becker* donne un article remarquable sur l'usage du *mimbar* (chaire) aux premiers temps de l'islamisme. — M. *Schwally* fait la description de certaines coutumes superstitieuses qu'il a observées au Caire. — M. *Grimme* croit avoir découvert l'existence de la doctrine du « Logos », à part de la doctrine chrétienne, en Arabie méridionale et en trouve des traces dans le Coran.

M. *Braun* publie, en tête de la seconde partie du recueil, des textes syriens qui ont rapport au premier synode de Constantinople. — M. *Chabot* décrit un ouvrage syriaque d'origine nestorienne intitulé le *Jardin des Délices* et qui explique le texte des leçons des dimanches et fêtes du cycle liturgique annuel. — M. *Zetterstéen* publie un dialogue en vers entre le diable et la pécheresse dans le dialecte araméen fellihi. — M. *Landauer* donne des notes critiques sur l'édition de Lagarde du Targoum des Lamentations. — M. *Lidzbarski* explique les noms d'anges mandéens Uthra et Malakha. — M. *Witton Davies* présente des notes critiques et explicatives sur divers psaumes. — M. *Eerdmans* traite de la fête israélite des *mazzoth* (pain azyme) qu'il considère comme étant originellement indépendante de la fête de Pâques. — M. *Marti* trace le tableau des événements du Temps suprême selon l'Ancien Testament. — M. Sellin étudie la question très discutée de l'éphod des prêtres israélites qu'il croit avoir toujours été une espèce de tablier. — M. *Westphal* étudie la signification originelle de l'expression « armée céleste » chez les Hébreux. — M. *Baudissin* tâche d'éclaircir la question de l'identification du dieu phénicien Eshmoun avec Esculape. — MM. *Seybold et Moore* expliquent différents termes bibliques. — M. *Toy* a intitulé son mémoire : *La conception sémitique d'une loi absolue*. Il entend par là la loi divine comme elle a été révélée à Moïse et à Mohammed. — M. *Soltau* s'occupe des légendes sur saint Pierre dans les *Actes des Apôtres* et de la composition de cet écrit. — M. *Niese* a pris pour sujet de son mémoire la lettre du consul Gaius Fannius à l'archonte de Kos en faveur d'une ambassade des Juifs (XIVe l. des *Antiquités* de Josèphe). — M. *Neumann* parle des causes de la persécution des chrétiens par Décius et montre, par l'analyse de la lettre pseudo-clémentine sur la virginité, qu'au temps de cet empereur l'ascétisme chrétien n'avait pas encore pris beaucoup de développement. — M. *Domaszewski* donne des renseignements sur le culte de Julia Domna, l'épouse de Septime Sévère, comme « virgo cœlestis ». — M. *Œstrup* démontre que l'épithète homérique d'Apollon « *Smintheus* » dérive bien de *Sminthos* « souris champêtre », mais que ce nom et les idées qu'il exprime sont d'origine orientale. — M. *Deissmann* prouve que le nom de Panthera que certaines traditions mentionnent dans la généalogie de Jésus-Christ n'est nullement rare au temps des premiers empereurs romains. — M. *Pereira* publie la version éthiopienne d'un sermon de Jacques de Nisibe à l'occasion de l'expédition du roi des Perses contre cette ville. — M. *Bezold* communique une pièce curieuse dénommée le Testament d'Adam, qui s'est conservée en arabe et en éthiopien. — M. *Zimmern* pense que le Pehtâ et Mambûhâ des Mandéens ont leur origine dans le

culte babylonien et en conclut que le mandéisme est au fond la continuation de l'ancienne religion des Babyloniens. — M. *Jensen* cherche des traces du Noë babylonien Xisutros dans la Bible et les trouve fréquemment. — M. *Jastrow* expose le caractère composé du poème babylonien de la Création. — M. *Williams Jackson* donne quelques notes additionnelles sur son livre « *Zoroaster the Prophet.* ».

On le voit : les mémoires qui ont directement trait aux études d'histoire religieuse sont extrêmement nombreux. Encore n'avons-nous pas signalé tous ceux qui, bien qu'ayant un caractère exégétique ou philologique plus prononcé, sont loin cependant d'être dépourvus d'intérêt pour les disciplines auxquelles est consacrée notre Revue.

GRÈCE

Le *Syllogue littéraire grec*, de Constantinople, publie dans son dernier bulletin la conférence intégrale, faite dernièrement dans la grande salle de la Société par le docteur Mordtmann, professeur d'archéologie à l'Université Impériale Ottomane. Cette conférence, dont la revue française *l'Art et les Artistes* (nº 17) donne un résumé, pose, pour l'histoire des religions, les termes d'un problème délicat. Prenant pour point de départ la célèbre statue de l'Hercule Cypriote, placée à l'entrée de Tchinili-kiosk, dans le musée Impérial Ottoman (côté gauche), et connue en Turquie sous le nom de *Baal-Merkat* (Melkart?) le professeur Mordtmann a longuement exposé l'influence exercée par l'art phénicien sur toute la côte méridionale de la Propontide, le détroit de l'Hellespont, le Bosphore de la Calcédoine. D'après M. Mordtmann cette statue remonterait au dixième siècle avant J.-C., c'est-à-dire à l'époque où la Phénicie vaincue par les Assyriens se trouvait sous la domination d'un peuple qui, en même temps que ses mœurs et coutumes, cherchait à lui imposer ses arts. Cette statue, en effet, découverte en 1873 à Amathonte, ville de l'île de Chypre dédiée à Amathus, fils d'Hercule, est un assemblage bizarre des deux arts phénicien et assyrien. C'est là un des très rares spécimens de cette fusion. Taillé dans de la pierre calcaire poreuse, le *Baal-Merkat* est la plus grande des idoles cypriotes connues. Le corps du demi-dieu est entièrement couvert de poils. Son front est orné de cornes et sa barbe très curieusement bouclée à la mode assyrienne. Il tient dans chaque main une patte de derrière d'une lionne dont les pattes de devant sont enserrées, comme dans un étau, par les jambes du colosse et traînent à terre. La tête de la lionne est remplacée par un trou quadrangulaire. Cette ouverture, jointe au fait que ce groupe est en creux, permet de supposer que la statue a primitivement orné une fontaine.

ITALIE

L'histoire des Eglises d'Orient va se trouver grandement facilitée par la récente création de vastes recueils destinés à centraliser des documents qu'on avait jusqu'à ce jour négligé de grouper de façon vraiment méthodique. Le P. *Beccari*, S. J., vient de publier sous le titre *Rerum Æthiopicarum Scriptores Occidentales inediti a saeculo* XVI *ad* XIX[m] une série de pièces jusqu'ici presque oubliées qui se trouvent dans les archives de la Compagnie de Jésus à Rome. Les missionnaires qui, de 1560 à 1650, s'efforcèrent de ramener à l'unité les Abyssins ont consigné dans ces pages ignorées de précieux renseignements sur les populations de l'Afrique orientale. Le premier volume de cette publication a paru déjà : il comprend une introduction générale au cours de laquelle sont donnés un certain nombre de documents choisis de manière à montrer l'importance de ces textes pour l'histoire politique et religieuse, la géographie, le folk-lore, etc.

Une collection analogue — bien qu'entreprise selon un plan plus étendu — a été inaugurée il y a quelques mois par un substantiel premier volume paru à la librairie Picard, de Paris. Ce sont les *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient depuis le* XVI[e] *siècle*, que publie le P. *Ant. Rabbath*. Le but de ce recueil est de réunir des pièces tirées des archives de la Compagnie de Jésus, du Vatican, de notre ministère des Affaires étrangères et des bibliothèques de Paris, Rome, Londres et autres villes, des lettres et relations de missionnaires, et des rapports officiels sur les missions, notamment sur celles de Syrie. Le premier tome comprend une trentaine de pièces, très diverses d'époques et de matières : de ces pièces les unes sont en français ou en italien, les autres en arabe et sont accompagnées d'une analyse et d'une traduction. (Cf. à ce sujet *Revue Crit.*, 1906, n° 21.)

P. A.

∴

M. *L. A. Milani* a publié dans la revue « Studi Religiosi » (vol. VII, fasc. I, 1906) une étude intitulée : *La Bibbia prebabelica e la liturgia dei Preelleni*, reproduisant une communication qu'il a faite au Congrès international d'archéologie d'Athènes. M. Milani est l'auteur d'un grand ouvrage dont trois volumes ont déjà paru : *Studi e Materiali di archeologia e numismatica*. Il étudie depuis de longues années les sépulcres et monuments funéraires préhistoriques. Les découvertes de Schliemann, de Evans, de Halbherr et d'autres sur la première civilisation du bassin de la Méditerranée orientale, lui ont permis de rattacher ses observations sur les monuments étrusques à celles que lui ont fournies l'examen des antiquités cypriotes et mycéniennes. Il a été

amené ainsi à reconnaître une religion, appelée par lui *dattilica*, qui serait le fond primitif des diverses religions de l'Orient et de l'Occident. Les Hétéens en auraient été les héritiers les plus directs. C'était une religion à base astronomique et cosmogonique, polythéiste ou panthéiste dans les formes, mais monothéiste pour le fond, que les Romains, les Étrusques et même les Grecs ne reçurent qu'à une phase déjà assez tardive de son développement.

L'auteur accorde une grande importance à un objet trouvé par Schliemann, où il voit une représentation du *mundus* et du temple hiératique des anciens Troyens. Des comparaisons avec le templum chaldéen et étrusque, le Hérôon grec, les bétyles, les stèles sépulcrales lui permettent des identifications hardies. D'autre part, les Pénates, d'origine troyenne, des Romains ne sont autre chose que les Dattili phrygiens. Tous les peuples du bassin méditerranéen sont successivement rattachés à la religion primitive. Moïse la ramène à sa première pureté. La Bible est donc fondée, non comme le veut Delitzsch sur Babel, mais sur la religion prébabylonienne.

Quelle belle imagination que celle de M. Milani !

J. R.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

LE SHINNTOÏSME

(*Suite*[1])

---

3. *La Synthèse mythique.*

Nous avons achevé le long dénombrement des divinités shinntoïstes, dieux de la nature et dieux-esprits ; nous avons parcouru le monde surnaturel tout entier, depuis la déesse solaire jusqu'au plus humble fétiche ; et nous connaissons aussi les mythes qui se rattachent aux principales figures de ce tableau immense, puisque, pour éclairer leur véritable nature, il nous a fallu recourir sans cesse à la lumière du récit sacré. Nous pouvons maintenant embrasser du regard tout ce panthéon japonais, pour en reconstituer la synthèse vivante ; et après avoir vu défiler sous nos yeux ces mille personnages divins, avec leur histoire individuelle, nous pouvons ramener les légendes qui les touchent à quelques groupes typiques d'abord, puis à l'unité organique où se fondent ces groupes eux-mêmes, au plan général de la mythologie du Shinntô.

Le premier groupe de mythes qui appelle notre attention, parce qu'il est de beaucoup le plus important et le plus intéressant tout ensemble, c'est celui des mythes explicatifs. Nos vieux Japonais, en effet, se sentent enveloppés de mystères dont leur curiosité veut savoir les raisons ; comme tous les primitifs, ils se fatiguent vite de chercher ces causes[2], en même temps d'ailleurs que l'étendue restreinte de leurs

1) Voy. t. XLIX, pp. 1-33 ; 127-153 ; 306-325 ; t. L, pp. 149-199 ; 319-359 ; t. LI, pp. 377-392 ; t. LII, pp. 33-77.
2) Voir plus haut, t. XLIX, p. 31 seq.

connaissances pose d'étroites limites à cet effort[1]; ils s'arrêtent donc bientôt à des explications qui nous semblent enfantines, mais qui leur paraissent suffisantes, et qui constituent en somme, chez eux comme partout, le premier commencement de la science[2]. Ces naïfs essais intellectuels, qui prennent surtout la forme de mythes étiologiques, représentent sans contredit la partie la plus attachante de nos légendes, et nous allons y observer, à travers les choses de la nature, de l'homme, de la société même, toute une théorie de l'univers[3].

Ce que nos Japonais primitifs veulent s'expliquer tout d'abord, c'est le pourquoi des grands phénomènes physiques, à commencer par les phénomènes lumineux[4]. Par exemple,

1) Cf. Lang, *op. cit.*, p. 33, n. 2, et appendice B.

2) Nombre d'idées primitives nous paraissent absurdes, qui sont très logiques au fond, et dont le seul défaut est de n'avoir pu s'appuyer sur l'ensemble de nos données modernes. « Un aveugle-né demanda un jour : « Comment le soleil est-il fait? » Quelqu'un lui répondit : « Il est rond comme ce gong »; et ce disant, il frappait le bronze sonore. « Oh! il a une voix! » pensa l'aveugle. Un autre ajouta : « Il donne de la lumière », et il lui présentait une chandelle. L'aveugle la toucha, et conclut : « Le soleil est long et mince. » (Parabole du lettré chinois Sotôba : T, XX, part. 1, p. 37). Cet aveugle ne raisonnait pas trop mal, pour un aveugle, et nous devons nous mettre à sa place, abstraction faite de nos connaissances présentes, pour juger d'une manière équitable les déductions bizarres de l'homme primitif. — Cf. sur ce point, Lang, 48, 148, etc.

3) Est-il besoin de constater que cette philosophie se retrouve dans n'importe quelle religion? L'orgueil occidental s'est longtemps imaginé le contraire. Comme exemple de cet ancien état d'esprit, prenons une page fameuse de Jouffroy : « Demandez au chrétien d'où vient l'espèce humaine, il le sait; où elle va, il le sait; comment elle va, il le sait... Demandez-lui comment le monde a été créé, et à quelle fin; pourquoi Dieu y a mis des animaux, des plantes; comment la terre a été peuplée... : il le sait. Voilà ce que j'appelle une grande religion : je la reconnais à ce signe qu'elle ne laisse sans réponse aucune des questions qui intéressent l'humanité. » L'ethnographie nous montre que ce trait est commun à toutes les religions, même les plus primitives (voy. par ex. H. Spencer, I, 584 seq.), et la seule chose qui aurait pu nous surprendre, c'eût été l'absence, dans le shintoïsme, d'un tel système d'explications.

4) Ces phénomènes sont ceux qui frappent le plus l'enfant comme l'homme inculte; et tous deux les expliquent volontiers par les mêmes raisons. S'agit-il

pourquoi le soleil et la lune ne brillent-ils pas en même temps ? Nous connaissons déjà la solution du problème : c'est parce que la déesse du Soleil, irritée d'un crime commis par le dieu de la Lune, a décidé de ne plus le revoir[1]. Comment se fait-il qu'un jour la clarté du soleil se soit totalement obscurcie ? C'est parce que la même déesse du Soleil, persécutée par son terrible frère Szannoô et indignée de ses mauvais procédés, s'était cachée dans une caverne céleste[2]. Pour quelle raison, à une époque plus récente, le ciel est-il resté sombre pendant des jours entiers ? C'est parce qu'on a enseveli deux prêtres dans la même tombe ; en séparant leurs cercueils, on voit reparaître la division du jour et de la nuit[3]. Dans la première légende, il s'agit d'une loi fondamentale de l'univers ; dans la seconde, d'un phénomène

des phases de la lune ? Une petite fille de cinq ans pensait « qu'un méchant homme l'avait coupée avec un couteau » (Lang, *op. cit.*, p. 124). Mais la même réflexion, ou à peu près, viendra aux lèvres d'un guerrier ignare, en plein XVIIe siècle : « C'est un morceau coupé de quelque chose ? quelle épaisseur peut-il bien avoir ? » (Mouro Kiousô), *Shounndaï Zatsouwa*, T. XX, part. 1, p. 126).

1) Cf. t. XLIX, p. 32-33.

2) T. XLIX, p. 314 seq.

3) « En ce temps-là (sous l'impératrice Djinnghô, en l'an 201 après J.-C., d'après la chronologie légendaire, et à une époque où justement l' « âme rude » d'Amatérasu venait de réclamer un culte particulier), il advint que le jour était aussi sombre que la nuit. Bien des jours s'écoulèrent ainsi, et les hommes disaient : « C'est la nuit éternelle. » L'impératrice interrogea Toyoumimi : « Que veut dire ce présage ? » Et il se trouvait là un vieillard qui répondit : « J'ai appris par la tradition que c'est ce qu'on appelle la Calamité de l'absence du soleil (*Atsounahi no tsoumi*). Elle demanda : « Qu'est-ce que cela signifie ? » Il répondit : « Les prêtres des deux temples ont été ensevelis dans le même tombeau. » L'impératrice fit donc une enquête sévère dans le village. Un homme déclara : « Le prêtre de Shinou et le prêtre d'Amano étaient bons amis. Le prêtre de Shinou tomba malade et mourut. Le prêtre d'Amano pleurait et se lamentait, disant : « Nous avons été amis dès notre naissance. Pourquoi n'aurions-nous pas le même tombeau après notre mort ? » Sur quoi, il se coucha auprès du cadavre, et il mourut. On les enterra ensemble. Peut-être est-ce la raison cherchée. » Ayant ouvert la tombe, on constata que l'homme avait dit la vérité. On changea donc de place les cercueils des deux prêtres et on les ensevelit séparément. Alors la clarté du soleil brilla, et il y eut une différence entre le jour et la nuit. » (N, I, 238).

anormal, mais de nature à frapper pour longtemps les imaginations ; dans la troisième, d'un fait bien moins important et où l'on n'aperçoit plus guère qu'un présage. Le premier mystère est expliqué par un grave événement du drame qui se joue entre les dieux ; le second, par un incident analogue, où cependant l'intervention humaine se fait déjà sentir davantage ; le dernier, par l'effet d'une simple faute rituelle. Mais dans les trois cas, un même procédé psychologique apparaît, qui explique par les passions humaines du Soleil l'ordre normal ou les désordres exceptionnels de la lumière. Et l'histoire des autres dieux nous donnerait de pareils motifs pour tous les phénomènes physiques qui tentèrent l'intelligence primitive, depuis la stabilité du ciel solide[1] jusqu'à l'instabilité du sol qu'ébranlent les tremblements de terre[2], en passant par les jeux mouvants de l'atmosphère[3] ou les accidents curieux de la contrée[4], et pour ne s'arrêter qu'au point où, chose étrange, « il n'y a nul passage de la terre à la mer[5] ».

Après ces essais d'explication relatifs aux grands aspects de la nature, nos vieux Japonais portent leur attention sur de moindres objets : pierres, plantes, animaux. Ce qui les frappe le plus dans la pierre, c'est l'étincelle qu'ils en peu-

1) Soutenu par les Vents (voy. t. L, p. 169, et cf. t. XLIX, p. 307).

2) Voir t. L, p. 197-198.

3) Par ex., t. L, p. 167-168, 171, etc.

4) *Ibid.*, p. 191, 193-194, etc. Cf. aussi la fameuse légende, (sans doute très ancienne, bien qu'elle n'ait été recueillie qu'au XVII[e] siècle), d'après laquelle, vers l'an 300 avant notre ère, le mont Fouji aurait surgi en une seule nuit de la plaine où il se dresse, tandis que l'immense lac Biwa se creusait à 225 kilomètres de là. (Voir *Things Japanese*, p. 177.)

5) Ho-ouori, malgré la prière de Toyo-tama-himé (voir ci-dessus, t. L, p. 187, n. 3, 340, n. 2, 341, n. 1), l'a regardée pendant sa délivrance. « Toyo-tama-himé fut grandement irritée, et dit : « Tu n'as pas écouté mes paroles, et tu m'as remplie de honte. C'est pourquoi, désormais, ne renvoie aucune des femmes de ta servante qui pourraient aller dans ton domaine ; et je ne renverrai pas ceux d'entre tes serviteurs qui pourraient venir dans le mien. » Elle prit alors la couverture de l'auguste couche et les joncs, en enveloppa son enfant et le déposa sur la plage ; puis elle entra dans la mer et s'éloigna. C'est la raison pour laquelle il n'y a point de communication entre la terre et la mer. » (N, I, 107.)

vent faire jaillir, et les mythes du Feu nous donnent bien vite la raison de cette propriété mystérieuse[1]. Même question, résolue de semblable manière, pour le principe igné que recèlent l'arbre ou l'herbe[2]. Pour les plantes encore, on veut savoir comment elles ont été créées[3], pour quel motif elles portent tel ou tel nom[4]. Mais ce sont surtout les animaux qui vont éveiller cette faculté mythique. Pourquoi la bêche-de-mer a-t-elle une bouche bizarre? Parce que jadis cette bouche a été fendue[5], en vertu d'un châtiment di-

1) Ci-dessus, t. I., p. 181, n. 3.

2) *Ibid.* (Cf. aussi Lang, 429-430, 605, etc...)

3) *Ibid.*, p. 320 seq.

4) « L'empereur fit un voyage au palais de Tchinou. Et Sotohori Iratsoumé improvisa ce chant : « Oh! que toujours je puisse rencontrer mon seigneur! aussi souvent que sont poussées à la plage les herbes du rivage de l'océan! » Alors l'empereur parla à Sotohori Iratsoumé : « Que personne n'entende ce chant! Car si l'impératrice l'entendait, elle ne manquerait pas d'être grandement irritée. » C'est pourquoi les hommes de ce temps-là donnèrent un nom à la littorelle et l'appelèrent *Na-nori-ahi-mo* (*Mo*, plante marine; *na-nori-ahi*, se dire mutuellement son nom.) » (*N*, I, 322).

5) Voir t. I., p. 352. Le mythe japonais se retrouve, à l'autre bout du monde, dans cette légende du pays de Tréguier : « On sait que les gens du littoral connaissent l'heure par les mouvements de la marée. Un jour, une étrangère passait sur la grève, et elle allait très vite, car elle avait beaucoup de chemin à faire. Elle aperçut une petite plie qui se chauffait au soleil dans un ruisseau clair. « Petite plie, la mer monte-t-elle? » demanda la femme. La petite plie, au lieu de répondre, se mit à railler l'étrangère en répétant avec des grimaces : Petite plie, la mer monte-t-elle! Petite plie, la mer monte-t-elle? » Mais à l'instant le flux commence, et l'étrangère, qui était la Sainte Vierge, dit à la petite plie : « Petite plie à la bouche de travers, une autre fois vous serez plus sage. » La petite plie garda sa bouche de travers, et depuis ce temps, les plies l'ont toujours ainsi. » (Paul Sébillot, *Légendes, croyances et superstitions de la mer*, 1re série, p. 130). — Dans le même ordre d'idées, une légende populaire que connaissent tous les enfants japonais, et qui est sans doute fort ancienne, nous apprend pourquoi la méduse offre l'aspect d'une masse gélatineuse. Autrefois, la méduse avait une ossature régulière, des nageoires et une queue comme tous les poissons. Un jour, le roi des Mers l'envoya chercher sur terre un singe vivant, dont le foie devait guérir une maladie de la reine; mais la naïve bête, ayant avoué au singe lui-même le but secret de sa mission, dut revenir sans la victime attendue. Le roi des Mers, furieux de sa stupidité, la fit aussitôt rouer de coups jusqu'à ce qu'elle fût réduite en gelée; et c'est pourquoi, aujourd'hui même, les méduses n'ont point d'os pour soutenir leur substance informe. (*The silly Jelly-fish*, par B. H. Chamberlain, dans *Japanese Fairy Tale Series*,

vin[1]. Comment s'explique le cri particulier du faisan? Par le fait qu'il répète sans cesse son propre nom[2]. Pourquoi observe-t-on qu'au sixième mois de l'année, les poissons du détroit de Nouta flottent le ventre en l'air? C'est parce qu'un certain jour du sixième mois, en l'an 193 de notre ère, l'impératrice Djinnghô les enivra de saké[3]. D'où vient le nom de tel ou tel animal? Du rôle qu'il a joué dans tel mythe célèbre[4]. C'est ainsi qu'au Japon, comme partout ailleurs, l'apparence des animaux, leur cri, leurs habitudes, leur nom, tous leurs traits caractéristiques se rattachent à d'antiques récits où ils

nº 13, Kobunsha, Tokyo; trad. française par J. Destrée, *Revue des traditions populaires*, vol. VII, p. 511 seq.) — Enfin, une légende océanienne vient combiner dans leurs éléments essentiels l'histoire de la bêche-de-mer et celle de la méduse : c'est parce qu'elle avait refusé de chanter que la sole, foulée par les poissons mécontents, s'est trouvée aplatie. (Waitz-Gerland, *Anthrop.*, VI, 607; Gill, *Myths and Songs from the South Pacific*, 88 seq.)

1) Pour des malédictions analogues, voy. Lang, *op. cit.*, 130 seq., 163, 509, *etc.* Dans toutes ces légendes, le châtiment se perpétue chez les descendants de l'animal frappé; comme le dit M. Albert Réville, à propos du serpent biblique, condamné à ramper, « la race entière des serpents doit subir la punition que s'est attirée son premier ancêtre » (*Prolég.*, p. 62); et ce résultat semble assez naturel, puisque la forme éternelle de l'animal constitue précisément la raison d'être du mythe. (Pour une explication japonaise, plus terre-à-terre, de l'apparence des serpents, cf. ci-dessus, t. LII, p. 44, n. 3.)

2) Voy. t. L, p. 343, n. 3. On dénomme un oiseau par onomatopée; puis, on constate qu'il crie son propre nom. (Cf. un cas analogue dans Lang, p. 131.)

3) « Été, 6ᵉ mois, 10ᵉ jour. — L'impératrice... arriva au détroit de Nouta et prit son repas à bord. De nombreux *taï* (voy. t. L, p. 352, n. 6) s'assemblèrent autour du navire. L'impératrice répandit du saké sur ces poissons, qui aussitôt furent enivrés et flottèrent à la surface. Et les pêcheurs, qui en capturèrent un grand nombre, se réjouissaient, disant : « Voilà le poisson que nous donne notre sage souveraine. » C'est pourquoi, quand vient le sixième mois, les poissons de cet endroit ont coutume de flotter le ventre en l'air comme s'ils étaient ivres. Ceci fut l'origine de cela. » (N, I, 219.)

4) Voir plus haut, t. L, p. 353, n. 10, et cf. n. 12. — Autre exemple analogue : un crocodile long d'une brasse a conduit, dans l'espace d'un jour, Ho-ouori au monde supérieur (voy. t. L, p. 187, n. 3). « Lorsque le crocodile fut sur le point de revenir, Ho-ouori détacha le stylet dont il était ceint, et, le mettant au cou de l'animal, lui donna congé. C'est pourquoi le crocodile long d'une brasse est aujourd'hui appelé *Sahi-motchi no Kami*, le dieu maître de la lame. » (K, 125; et cf. Lang, 136.)

trouvent leur explication présente après les avoir eux-mêmes inspirés.

A plus forte raison allons-nous découvrir de semblables mythes en ce qui touche l'homme lui-même : sa nature physique, sa vie morale, sa mort surtout, dont s'étonne son instinct de conservation. Comme tous les primitifs[1], nos anciens Japonais voient dans la mort un phénomène anormal. La mort naturelle n'existe pas : un tel accident doit être l'œuvre de quelque agent surnaturel. Il faut que la fièvre mortelle d'Izanami soit une manifestation du dieu du Feu[2], ou que le dernier refroidissement de Yamato-dakè soit l'effet d'une vengeance divine[3]. D'une manière plus générale, de même qu'aujourd'hui la plupart des civilisés s'accordent l'immortalité spirituelle qu'ils refusent aux animaux, de même l'homme primitif aime à croire qu'une immortalité physique l'eût distingué entre tous les êtres si la mort n'avait été introduite dans le monde par quelque erreur ou quelque châtiment mystérieux[4]. La dernière hypothèse est celle du mythe shinntoïste. « L'auguste prince Ninighi[5] rencontra une belle personne à l'auguste cap de Kasasa, et lui demanda de qui elle

1) Voy. Lang, *op. cit.*, p. 48.

2) T. L, p. 176-177.

3) « L'auguste Yamato-dakè... partit pour saisir le dieu du mont Ibouki. Et il dit : « Quant au dieu de cette montagne, je le prendrai avec les mains nues (sans armes) ». Or, comme il faisait l'ascension, voici que lui apparut, sur la pente, un sanglier blanc dont la grandeur était pareille à celle d'un taureau. Yamato-dakè éleva des paroles, et dit : « Cet être qui est transformé en un sanglier blanc doit être un messager du dieu. Je ne le tue pas maintenant, mais je le tuerai à mon retour » ; et il monta encore. Mais alors, le dieu fit tomber une lourde pluie glacée, frappant et égarant l'auguste Yamato-dakè. Etc. » (K, 216-217, et cf. 218-220.)

4) Cette conception se retrouve chez les Hébreux comme chez les Grecs, chez les Cafres et les Hottentots comme chez les Fidjiens, les Néo-Zélandais, etc. (voy. Waitz, II, 110; A. Réville, I, 140, 171, 375, II, 39, 129, 139; H. Spencer, I, 236-237; Lang, 348, 582, etc.) Dans le mythe des Fidjiens, c'est justement sur une réclamation égalitaire du rat que l'homme fut déclaré mortel (voir A. Réville, II, 129).

5) J'abrège son nom complet : Ame-nighishi-kouni-nighishi-ama-tsou-hidaka-hiko-ho-no-ni-nighi no mikoto (cf. K, 105).

était la fille. Elle répondit : « Je suis la fille du dieu maître « de la Grande montagne[1] ; mon nom est Kamou-Ata-tsou-« himé (la divine princesse d'Ata) ; et un autre nom dont je suis « appelée est Ko-no-hana-sakou-ya-himé (la Princesse fleuris-« sant brillamment comme les fleurs des arbres[2]). » Il demanda encore : « As-tu des frères ? » Elle répondit : « Il y a ma « sœur aînée, Iha-naga-himé (la Princesse longue comme les « rochers) »[3]. Il lui dit : « Je voudrais m'unir à toi. Qu'en « penses-tu ? » Elle répondit : « Votre servante ne peut vous le « dire : le père de votre servante, le dieu maître de la Grande « montagne, le dira. » Il envoya donc une requête au père, le dieu maître de la Grande montagne, qui, grandement réjoui, lui envoya respectueusement la jeune fille, en lui adjoignant sa sœur aînée la Princesse longue-comme-les-rochers, et en faisant porter sur des tables des centaines de présents. Mais, comme la sœur aînée était très hideuse, le prince fut alarmé à sa vue, et il la renvoya, ne gardant que la sœur cadette, qu'il épousa pour une nuit. Le dieu maître de la Grande montagne, couvert de honte par le renvoi de la Princesse-longue-comme-les-rochers, adressa alors au prince ce message : « Ma raison pour offrir respectueusement mes deux « filles ensemble était, en envoyant la Princesse-longue-« comme-les-rochers, que les augustes rejetons de la Céleste « divinité, bien que la neige tombe et que le vent souffle, « pussent vivre éternellement immuables comme les durs « rochers, et de plus, en envoyant la Princesse-fleurissant-« brillamment-comme-les-fleurs-des-arbres, qu'ils pussent « vivre d'une manière florissante comme l'épanouissement des « fleurs des arbres. C'est pour assurer tout cela que je les

1) Voir ci-dessus, t. L, p. 194, n. 5.

2) *Ibid.*, p. 182, n. 1. C'est aujourd'hui la déesse du mont Fouji. Cf. le nom d'une de ses sœurs : Ko-no-hana-tchirou-himé, la Princesse tombant comme les fleurs des arbres (K, 66).

3) C.-à-d., durable comme le roc. Elle sera plus tard adorée comme déesse de la longévité (voy. T, III, app., p. 78). Cf., en Polynésie, O-té-Pépé, la femme-rocher de Tangaroa (A. Réville, II, 45).

« avais offertes. Mais puisque tu as ainsi renvoyé la Princesse-« longue-comme-les-rochers, et que tu n'as gardé que la Prin-« cesse-fleurissant-brillamment-comme-les-fleurs-des-ar-« bres, l'auguste postérité de la Céleste divinité sera aussi fra-« gile que les fleurs des arbres[1] ». C'est pourquoi, depuis lors et jusqu'au jour présent, les augustes vies des augustes souverains célestes ne sont pas longues[2] ». Malédiction qui, de prime abord, semble ne s'adresser qu'à la lignée impériale[3], mais qui sans aucun doute, dans l'idée primitive, voulait expliquer pourquoi tout homme est mortel[4].

A côté de la mort, la vie aussi a sa place, surtout chez un peuple au cœur joyeux comme ces anciens Japonais que le Bouddhisme lui-même aura tant de peine à attrister. S'ils cherchent à sonder l'origine de la mort, ils n'en comprennent pas moins que ce n'est pas le seul problème de leur destinée. Ils admirent la vie, avec sa fécondité[5]; et un autre

1) On peut observer une ressemblance assez frappante entre notre mythe et une légende des Indiens de l'Amérique du Nord : le Caillou et le Buisson accouchèrent en même temps, mais les enfants du Buisson naquirent les premiers; c'est pour cela que l'homme est sujet à la mort (voy. A. van Gennep, dans *Rev. d'hist. des religions*, t. L, p. 407).

2) K, 115-117; N, I, 70-71, 84-85, 88. Cette dernière affirmation semble étrange, lorsqu'on songe au bel âge que la légende accorde aux empereurs primitifs. La vie moyenne des dix-sept premiers aurait été de près de 96 ans d'après le K, d'environ 98 ans d'après le N, de plus de 100 ans d'après la chronologie officielle; certains auraient vécu plus de 120 ans; et c'est ainsi que l'un d'eux, Soudjinn, dont le N, I, 177 nous donne la mort comme prématurée, serait pourtant arrivé, d'après le N lui-même (I, 164), à l'âge de 120 ans. J'ajoute que le fils même de Ninigui, première victime de la malédiction, aurait atteint, d'après le K, 128, sa 580e année.

3) Pour l'étendre à tout le peuple, Hirata croira nécessaire de faire observer que les sujets ne pouvaient pas espérer vivre plus longtemps que leurs souverains (voy. T, III, app., p. 79).

4) J'en trouve la preuve dans cette variante du N : « Iha-naga-himé, pleine de honte et de colère, cracha, pleura et dit : « La race des hommes visibles changera aussi rapidement que les fleurs des arbres, dépérira et passera. » C'est la raison pour laquelle la vie de l'homme est si brève. » (N, I, 84-85.)

5) Le N nous signale même sans faire aucune réserve (I, 14, 17) les naissances de jumeaux, qui cependant, au Japon comme chez bien d'autres peuples (Lubbock, *op. cit.*, p. 29-30), finiront par être regardées avec une certaine défaveur.

mythe important va nous dire pourquoi, malgré les appels de la région des ténèbres, l'humanité se développe et triomphe dans l'immortalité de son rajeunissement perpétuel[1]. Izanaghi, le père des hommes et des îles, s'enfuit plein de terreur du royaume souterrain, poursuivi par les Furies, les Foudres et toute l'horrible armée des Enfers. « Alors, en dernier lieu, sa jeune sœur (c.-à.-d., épouse) l'auguste Izanami s'élança sur ses pas. Mais il souleva un rocher qui n'aurait pu être porté que par mille hommes, et le plaçant au milieu de la Pente unie des Enfers, il la bloqua. Et ils se tenaient en face l'un de l'autre, échangeant leurs adieux[2]. Et l'auguste Izanami s'écria : « O mon aimable et auguste frère « aîné ! si tu agis ainsi, j'étranglerai et ferai mourir, en « un seul jour, un millier de gens de ta terre ! » L'auguste Izanaghi répondit : « O mon aimable et auguste sœur cadette ! « si tu fais cela, je dresserai, en un seul jour, quinze cents maisons d'accouchement[3] ! Ainsi, chaque jour, mille personnes mourront sûrement, et, chaque jour aussi, quinze cents personnes naîtront sûrement[4]. » Izanami est donc vaincue. La grande divinité des ténèbres[5], celle qui atteignit la route qui conduit au monde supérieur[6], a été arrêtée par le rocher divin qui l'a contrainte à retourner en arrière[7], par le Grand-dieu-qui-bloque-la-Porte-des-Enfers[8]. Izanaghi l'emporte : il émerge à la lumière, à cette terre des vivants

1) Nombre de Japonais modernes pensent que la seule vie future que puisse espérer l'homme est la continuation de son être dans sa postérité. Voy. par ex. *Japan Weekly Mail*, vol. XLV (1906), p. 362.

2) Il s'agit là d'une sorte de divorce. Cf. N, I, 25, 30-31.

3) C.-à-d. : je rendrai mères quinze cents femmes. Cf. plus haut, t. L, p. 182, n. 1.

4) K, 37-38; N, I, 25.

5) Yomo-tsou-oh-kami. (K, 38.)

6) Mitchi-shiki-no-oh-kami, la Grande divinité atteignant la route (ou « atteignant sur la route », où elle rejoignit Izanaghi). K, 38.

7) Mitchi-gaheshi-no-oh-kami, la Grande divinité qui fait rebrousser chemin (K, 38; et cf. N, I, 26).

8) Yomi-do ni sayarimasou (ou fousagarimasou) oh-kami. (K, 39; cf. N, I, 26.)

où il va bientôt reprendre sa belle mission de créateur; et c'est en souvenir de sa victoire que les fidèles du Shinntô se nommeront eux-mêmes désormais « le peuple toujours croissant de la race céleste »[1].

Enfin, après cette glorification éclatante de sa puissance physique, la vie morale de l'homme ne sera pas oubliée. Certains mythes viseront à nous donner le motif de nos sentiments, quelque naturels qu'ils soient. Par exemple, pour quelle raison n'aime-t-on pas à être pris pour un mort? Une erreur de ce genre doit éveiller, d'instinct, une impression désagréable; mais on en cherchera la première origine, qu'on trouvera bien vite dans quelque vieille tradition[2]. De même, en d'autres mythes, les événements s'expliqueront par l'intervention constante de certains dieux qui personnifient diverses qualités, à commencer par le dieu, si admiré, de la Ruse[3], en attendant que plus tard toute une série de divinités moins primitives et plus abstraites[4] viennent représenter les ressorts cachés de tous les actes humains.

Mais ce groupe de légendes est bien loin d'épuiser le trésor mythique du shinntoïsme. En effet, si l'homme primitif s'attache d'abord à sonder les mystères qui l'enveloppent et qui offrent pour lui un intérêt direct, il n'en arrive pas moins,

1) Amé-no-masou-hito-ra, m. à m. « le surcroît de population du ciel », c.-à-d., de la race céleste (cf. plus haut, t. LII, p. 36, n. 7, 37, n. 1). L'expression se trouve déjà dans le rituel de la Grande Purification (R X, 60).

2) Le dieu Adji-shiki, victime de cette méprise (voir ci-dessus t. XLIX, p. 148, n. 5), invective les parents qui ont cru reconnaître en lui leur fils mort. « C'est, dit-il, parce qu'il était pour moi un ami cher que je suis venu faire mes condoléances. Pourquoi serais-je assimilé à une sale personne morte? » Et à ces mots, il tira le sabre de dix largeurs de main dont il était augustement ceint, et tailla en pièces la hutte de deuil, et, de ses pieds, en dispersa les fragments. » (K, 98.) « C'est pour cette raison, conclut la version correspondante du N, qu'on n'aime pas à être pris pour un mort. » (N, I, 74).

3) Voir ci-dessus, t. XLIX, p. 315, et *pass.* — De même, rôle perpétuel du dieu Takaghi (*ibid.*, p. 318) dans la direction des affaires célestes.

4) Exemple : les dieux de la Sagesse, de la Vérité, de la Science, tels qu'ils seront conçus par un shinntoïste moderne comme Hirata (voy. T, III, app. p. 78, 84).

au bout d'un certain temps, à vouloir s'expliquer des questions plus lointaines. Lorsqu'il croit avoir compris l'alternance des deux luminaires célestes ou le jaillissement du feu au choc d'un caillou, l'existence de la mort ou la fécondité de la vie, la réflexion le pousse à vouloir résoudre des problèmes qu'il ne se posait même pas au début, et qui se distinguent des précédents en ce qu'ils sont à la fois plus intellectuels et moins utilitaires. Après avoir constitué, tant bien que mal, une physique et une anthropologie rudimentaires, il étend sa curiosité aux origines mêmes du monde et de l'homme ; il veut remonter jusqu'aux causes premières[1], à la genèse de l'univers ; et des mythes naturistes que nous avons étudiés, il passe à l'invention de mythes cosmogoniques.

C'est d'abord la page un peu sèche, mais d'une authenticité bien nette, par où s'ouvre le vieux Kodjiki. « Au temps où commencèrent le Ciel et la Terre, des divinités se formèrent[2] dans la Plaine des hauts cieux[3], dont les noms étaient : le dieu Amé-no-mi-naka-noushi[4], puis le dieu Taka-mi-mousoubi[5], enfin le dieu Kami-mousoubi[6]. Ces trois divinités se

1) Cette recherche des causes est si instinctive qu'on peut l'observer sans cesse chez l'enfant. Sans sortir du Japon, en voici un exemple. « Lorsque j'avais huit ans, écrit le bonze Kennkô (xive siècle), je demandai un jour à mon père : « Qu'est-ce qu'un bouddha? » Il me répondit : « Un bouddha est quelque chose qu'un homme devient. — Alors, dis-je, comment devient-on un bouddha? — Par les enseignements d'un bouddha. — Mais qui a instruit ce bouddha lui-même? — Un autre bouddha qui existait avant lui. — Mais alors, quelle espèce de bouddha était-ce que le tout premier bouddha qui a commencé l'enseignement? » Mon père était à bout de réponses, et il me dit en riant : « Je suppose qu'il a dû descendre du ciel ou sortir de terre! » (Aston, *Hist. of Jap. Literature*, p. 189). Le père se contente lui-même de donner une explication enfantine, qui correspond précisément à la double conception des mythes primitifs japonais.

2) M. à m. : devinrent. M. Chamberlain traduit par « naquirent », Motoori définissant ce devenir comme « la naissance de ce qui n'existait pas auparavant ». (K. 15, n. 2.)

3) Voir t. XLIX, p. 307, n. 1 et 2.

4) Maître de l'auguste centre du Ciel.

5) Haut-auguste-Producteur. Voy. ci-dessus, t. LI, p. 377, n. 1. Cf. N, 1, 5 ; R X, 59.

6) Divin Producteur.

formèrent spontanément[1], puis cachèrent leurs personnes[2]. Ensuite, lorsque la terre[3], jeune et pareille à de l'huile flottante, se mouvait ainsi qu'une méduse, d'une chose qui surgit, telle une pousse de roseau[4], naquirent : le dieu Oumashi-ashi-kabi-hiko-dji[5], puis le dieu Amé-no-toko-tatchi[6]. Ces deux divinités se formèrent aussi spontanément, puis cachèrent leurs personnes[7]. (Les cinq divinités ci-dessus sont des divinités célestes séparées[8].) Les divinités qui se formèrent ensuite s'appelèrent : le dieu Kouni-no-toko-tatchi[9], puis le dieu Toyo-koumo-nou[10]. Ces deux divinités se formèrent aussi

1) C.-à-d. : ne furent pas engendrées par un couple.

2) On peut entendre par là, soit qu'elles moururent (Chamberlain, K. 15, n. 7), soit qu'elles demeurèrent invisibles (Dooman, *The Beginning of Japanese history, civilization and art*, dans T. XXV, p. 67-68), soit qu'elles devinrent invisibles, c'est-à-dire qu'elles disparurent de la scène, on ne sait comment, ce qui serait peut-être l'interprétation la plus naturelle de ce texte obscur.

3) *Kouni*. M. Chamberlain fait observer que ce mot, qui aujourd'hui a le sens restreint de pays, était employé dans la langue archaïque d'une manière plus large et quelque peu ambiguë, comme notre mot terre lui-même (*ibid.*, n. 8) ; mais il ne faut pas perdre de vue qu'un vieux Japonais, racontant la création du monde, ne voyait en imagination que son propre pays, l'archipel sacré, seul digne de l'attention des dieux et de la sienne, de même qu'en essayant d'expliquer l'origine de l'homme, il ne songeait qu'à celle de sa tribu.

4) Voy. t. I, p. 320, n. 1.

5) Charmant-pousse de roseau-prince-ancien. Cf. N. I, 4, 5.

6) Le dieu qui se tient éternellement dans le Ciel. Cf. N, I, 5.

7) Cf. le mythe zoulou : « Ounkoulonkoulou est né et il est mort; c'est là tout ce que nous disons. » (Lang, 165 ; et cf. ci-dessous, p. 176, n. 11.)

8) Cette glose du texte original semble vouloir dire tout simplement que les cinq premières divinités forment un groupe distinct des sept générations suivantes. Cf. cependant Chamberlain, K. 16, n. 11.

9) Le dieu qui se tient éternellement sur la Terre. Cf. N. I, 3, 4, 5. (C'est le premier dieu mentionné dans la version du N.) M. Aston prend ce nom dans un autre sens : le dieu de la Terre éternellement stable (*Shinto*, p. 175). Mais la traduction précédente répond mieux à l'interprétation normale des caractères, et d'ailleurs, elle n'a rien d'étrange : cf. en effet le nom du dieu Amé no mi-naka-noushi, ci-dessus, p. 174, n. 4.

10) Maître-intégrant (car *koumo*, nuage, et *nou*, plaine, semblent devoir être pris plutôt dans un sens phonétique, pour *koumou*, compléter, parfaire, intégrer, et *nou*, forme apocopée de *noushi*, maître) - luxuriant. Cf. N. I, 3, 4.

spontanément, et cachèrent leurs personnes. Les noms des divinités qui se formèrent ensuite furent : le dieu Ou-hidji-ni[1], et sa jeune sœur (épouse) la déesse Sou-hidji-ni[2] ; puis le dieu Tsounou-gouhi[3], et sa jeune sœur la déesse Ikou-gouhi[4] ; puis le dieu Oh-to-no-dji[5], et sa jeune sœur la déesse Oh-to-no-bé[6] ; puis le dieu Omo-darou[7], et sa jeune sœur la déesse Aya-kashiko-né[8] ; puis le dieu Izanaghi, et sa jeune sœur Izanami[9]. (Ce sont les sept générations divines[10]). » Dès ces premières lignes du récit sacré, nous sommes en face d'une genèse qui ne manque pas de grandeur. Le monde apparaît comme un chaos mouvant, nébuleux ; des êtres divins s'y développent par une génération spontanée, les uns nés au sein de l'espace, les autres sortant d'une pousse de roseau qui a surgi de la boue[11] ; et d'autres enfin s'élèvent, isolés

1) Seigneur du limon de la terre (d'après Motoori, dont l'opinion a pour elle les caractères employés dans le passage correspondant du N : « boue-terre » pour le nom de ce dieu, et « sable-terre » pour celui de la déesse suivante). D'autres interprétations ont été proposées par Maboutchi et Hirata ; mais toutes se ramènent en somme à l'idée essentielle du limon terrestre. Cf. N, I, 6, 8.

2) Dame du limon de la terre. Cf. N, I, 6, 9.

3) Le dieu qui intègre les Germes. Ici, les commentateurs sont à peu près d'accord. Cf. N, I, 9.

4) La déesse qui intègre la Vie. Même observation. Cf. N, I, 9.

5) L'Ancien de la Grande région. N, I, 6. Cf. encore Ounkoulonkoulou, « le très vieux » (Lang, 164).

6) L'Aïeule de la Grande région. Cf. N, I, 6.

7) Le dieu Parfaitement beau (parfait-extérieur, ou parfait-visage). Cf. N, I, 6, 10.

8) La déesse « Ah! terrible! » (ou vénérable). Cf. N, I, 6, 10. Le nom de cette déesse exprimerait, d'après les commentateurs, le sentiment qu'elle éprouva à la vue du dieu mâle (T, III, app. p. 58).

9) Voy. t. LI, p. 377, n. 3. M. Aston voit ici un nom de lieu : Iza ou Isa (N, I, 6, n. 4), ce qui donnerait au nom de ces deux fameuses divinités un sens nouveau : le Mâle d'Isa et la Femme d'Isa. Je pense plutôt, avec les commentateurs japonais, que ces noms ont une signification symbolique comme ceux des divinités précédentes, étant donné surtout le rôle mythique que joue le premier couple et qui répond si bien à cette interprétation.

10) En effet, ce groupe comprend d'abord deux dieux isolés, puis cinq couples, qui sont comptés chacun pour une génération (cf. K, 18 et N, I, 7).

11) L'idée que les dieux ou les hommes seraient issus de certains végétaux,

d'abord[1], puis unis par couples[2], suivant un progrès et avec des noms qui évoquent d'étrange manière notre théorie de l'évolution[3].

De cette sobre esquisse, rapprochons le tableau du Nihonnghi, moins naïf et tout bariolé d'idées chinoises que nous devrons effacer, mais d'autre part plus riche aussi en

ou sortis du sol comme eux, se retrouve assez souvent dans les mythes. En Grèce, par exemple, on croyait volontiers qu'ils avaient poussé de terre comme des choux (Lang, *op. cit.*, 296) ou qu'ils étaient nés de certains arbres (Bouché-Leclercq, *De Origine generis humani*). D'autres pensaient qu'ils avaient surgi d'un marais : légende qui se répète chez divers peuples sauvages (Lang, 154, 297). Nous arrivons ainsi à l'histoire d'Oukouloukoulou venu d'un lit de roseaux, ou même d'une pousse de roseau (références au t. LII, p. 44, n. 4), ce qui correspond exactement à la notion japonaise.

1) Comme il se trouve que le récit fait apparaître d'abord trois dieux (cf. K. 4), et que les deux autres dieux qui viennent ensuite ne naissent pas de la même façon, certains commentateurs ont cru apercevoir là une trinité métaphysique, qui serait alors d'origine hindoue. (Par ex., Dooman, *op. cit.*, 69-70.) Mais, outre qu'on ne nous donne pas la moindre preuve d'une semblable importation, il suffit de comparer cette liste des dieux du Kodjiki à la série correspondante du Kioudjiki et surtout à celle du Nihonnghi, avec ses nombreuses variantes, pour se rendre compte que tous ces documents se contredisent et que, loin de témoigner d'une conception trinitaire définie, ils ne mettent en lumière que la parfaite confusion des anciens mythes indigènes. J'ajoute que le nombre trois n'est ni un nombre sacré, ni même un chiffre rond pour les Japonais : lorsqu'ils font un présent, ils n'offriront pas trois choses, parce que ce serait justement, à leurs yeux, un nombre médiocre et imparfait.

2) Cf. les dieux finnois et leurs doublures féminines (A. Réville, II, 201-202).

3) Les philosophes de l'ancien Japon avaient l'instinct profond de cette théorie, et par suite découvraient tout naturellement un sens rationnel dans leur vieux mythe national. « Le dieu Seigneur du limon de la terre et la déesse Dame du limon de la terre, dit Hirata, sont ainsi appelés parce qu'ils contenaient les germes de ce qui allait devenir la terre elle-même. Le dieu Ancien de la grande région et la déesse Aïeule de la grande région sont ainsi appelés d'après l'apparence primitive de cette terre. Le dieu qui Intègre les Germes et la déesse qui Intègre la Vie sont ainsi appelés d'après l'apparence commune de la terre et des divinités lorsqu'elles émergèrent à l'existence. Le dieu Parfaitement beau et la déesse « Ah ! terrible ! » sont ainsi appelés d'après le caractère achevé des augustes personnes de ces divinités. Ainsi les noms de tous ces dieux leur furent donnés suivant le progrès graduel de la création. » On ne saurait mieux dire ; et en somme, si l'on est tenté de discuter certains détails, on ne peut nier que notre mythe recèle, sous le symbolisme transparent de ses figures divines, un effort intellectuel tendant à expliquer d'une manière logique la genèse de l'univers.

développements variés qu'il emprunte aux sources indigènes. « Jadis, le Ciel et la Terre n'étant pas encore séparés[1], et les principes femelle et mâle[2] n'étant pas encore divisés, ils formaient un chaos pareil à un œuf[3], et dans cette masse confuse se trouvait un germe. La partie la plus pure et la plus claire se diffusa légèrement, et forma le Ciel; la partie la plus lourde et la plus grossière se tassa et forma la Terre. L'élément le plus subtil devint aisément un corps uni; mais l'élément plus lourd et plus grossier se consolida plus difficilement. Le Ciel fut donc formé le premier, et la Terre ensuite. Puis, entre eux, des êtres divins furent produits. De là[4], on dit qu'au commencement de la création du monde, le

1) Cf. K, 12. En dehors du mythe de Pankou, la même notion se retrouve dans l'Inde (Lang, 234, 453), en Grèce (mythe de Kronos : *ibid.*, 280 seq.), en Nouvelle-Zélande (*ibid.*, 347; Waitz, VI, 245; A. Réville, II, 29; et cf. aussi *Rev. d'hist. des religions*, t. XIII, p. 11 seq., 22 seq., 202 seq.).

2) L'*inn* et le *yô*, ou le *yinn* et le *yang*, le principe passif ou femelle et le principe actif ou mâle, « les deux regulateurs » de la nature d'après la philosophie chinoise. (Mayers, *Chinese Manual*, 293; de Groot, *op. cit.*, 60 seq.). Nous avons donc ici une petite dissertation de métaphysique étrangère, surajoutée à la tradition nationale. Mais le rédacteur ne pouvait mieux flatter le goût de son temps, et du même coup faire valoir sa propre intelligence, qu'en essayant de combiner ainsi ces deux éléments disparates. Car comment rendre plus digne de foi la légende d'Izanaghi et d'Izanami, créateurs du Japon? Par une introduction où il montrerait d'avance le jeu, malaisément contestable, d'un principe actif et d'un principe passif dans l'univers.

3) C'est l'œuf cosmique, tel qu'on le retrouve chez la plupart des peuples de l'antiquité (voy. Lang, 233, 298), et notamment en Chine (de Groot, 222 seq.). Il semble bien que la théorie chinoise ait inspiré ici notre rédacteur, étant donné surtout que l'idée de l'œuf succède à l'indication des principes mâle et femelle, et qu'elle ne s'harmonise guère avec l'image du poisson évoquée aussitôt après. Remarquons cependant que les Polynésiens, les Fidjiens, les Finnois aussi croient que les choses sont sorties d'un œuf (A. Réville, II, 45, 128; Lang, 222). Il ne serait donc pas impossible que cette conception, si rationnelle, ait constitué une des hypothèses incohérentes qui se combattaient dans l'esprit des Japonais primitifs, de même qu'on peut admettre que, de leur côté, les Grecs aient imaginé l'œuf orphique sans avoir besoin de l'emprunter à la Phénicie, à la Babylonie ou à l'Égypte. Cf. d'ailleurs la version du Kioudjiki (Aston, N, I, 2, n. 1), où l'œuf apparaît également, et d'une manière plus naturelle. En somme, la question reste un peu douteuse, malgré toutes les probabilités d'un emprunt au système chinois.

4) Cette expression naïve, qui vise à unir d'une manière artificielle deux

sol des pays flottait comme fait un poisson qui se joue sur l'eau[1]. Alors se produisit, entre le Ciel et la Terre, une chose qui, par sa forme, ressemblait à une pousse de roseau. Et cette chose se transforma en un dieu, qui fut appelé Kouni-toko-tatchi[2]. Puis ce fut Kouni-no-sa-dzoutchi[3]; puis, Toyo-koumou-nou[4]; en tout, trois dieux[5]. Ils furent développés spontanément par l'opération du principe du Ciel[6], et par suite c'étaient de purs mâles[7]. »

Arrivé à ce point, le récit s'interrompt, et le narrateur nous donne de curieuses variantes, d'après les manuscrits divers qu'il avait en mains[8]. Tantôt c'est l'existence originaire, au milieu du Vide[9], d'une « chose dont la forme ne peut être décrite », et au sein de laquelle se produit le pre-

développements distincts, est signalée par les critiques japonais comme le point de suture entre la partie chinoise et la partie japonaise du récit. (Motoori, dans T, III, app., p. 19). Hirata nous indique même deux ouvrages chinois dont le compilateur se serait inspiré (voy. Aston, N., I, 2, n. 1).

1) Cf. la méduse du K, 15.

2) Cf. K, 16.

3) Nom obscur, dont les divers sens possibles ne sont d'ailleurs guère intéressants. Voir Aston, N, I, 3, n. 4; *Florenz*, *op. cit.*, p. 5, n. 7.

4) Cf. K, 16.

5) *Hashira*, dit la glose interlinéaire en kana. Voir plus haut, t. LII, p. 75, n. 1.

6. Le *yô*, le principe mâle. Ici encore, le rédacteur à la chinoise montre le bout de l'oreille.

7) Tandis que d'autres divinités, « *formées par l'action mutuelle du principe du Ciel et du principe de la Terre* », seront « faites mâle et femelle » et apparaîtront par couples (N, I, 7).

8) Ces variantes sont, en effet, regardées en général comme faisant partie intégrante du texte. (M. Aston pense cependant qu'elles furent plutôt ajoutées à une date postérieure, bien que très rapprochée : N, I, 4, n. 2). Sans parler de l'intérêt qu'elles offrent en elles-mêmes, elles nous fournissent encore un indice précieux pour établir l'interpolation chinoise. En effet, l'abondance même des citations que l'auteur nous donne, quant à la seconde partie de son récit, prouve que là nous sommes bien en face de véritables traditions japonaises; et si la première partie était japonaise aussi, comment l'auteur eût-il résisté à la tentation d'appuyer pareillement ses idées, celle de l'œuf surtout, par des extraits tirés d'autres sources indigènes?

9) *Sora* (voir t. L, p. 171, n. 1), et non pas *ame* ou *ama*, le ciel solide, comme dans la version du K.

mier dieu[1]. Tantôt c'est, de nouveau, « au temps où la contrée était jeune et où la terre était jeune, flottant comme de l'huile flottante », la naissance, à l'intérieur du pays, d'une « chose dont l'aspect était pareil à celui d'une pousse de roseau au moment où elle se montre[2] ». Ailleurs, on se contente de dire que « lorsque le Ciel et la Terre étaient à l'état de chaos, il y eut tout d'abord un homme divin[3] » ; ou bien que, « quand le Ciel et la Terre commencèrent, il y eut des divinités produites ensemble[4] ». Autre version, plus originale : « Avant le Ciel et la Terre, il existait quelque chose que l'on pourrait comparer à un nuage flottant sur la mer, et qui n'a aucun point d'appui[5]. Au milieu de cela, une chose fut engendrée, qui ressemblait à une pousse de roseau émergeant de la boue ; et cette chose se métamorphosa tout de suite en forme humaine[6] ». Enfin, une dernière variante nous montre encore « une chose produite au milieu du Vide, et qui ressemblait à une pousse de roseau, qui se changea en un dieu », puis une « chose produite au milieu du Vide, telle de l'huile flottante, et d'où un dieu se développa[7] ». Après quoi, nous voyons se dérouler de nouveau la théorie des sept générations divines[8].

Tous ces textes, précieux par leur incohérence même[9],

1) Kouni-toko-tatchi, ou Kouni-soko-tatchi (*soko*, fond). N, I, 4.

2) N, I, 4.

3) Oumashi-ashi-kabi-hiko-dji, que suit bientôt le premier dieu de la version principale (N, I, 5). On voit que les dieux du K sont ici conçus plutôt comme des êtres humains.

4) Kouni-toko-tatchi et Kouni-no-sa-tsoutchi. N, I, 5.

5) Cf. la Genèse, I, 2.

6) N, I, 5. Le caractère chinois signifie « homme », et la glose en kana traduit par « dieu ». Nous saisissons bien ici la transition de l'idée primitive à la notion plus moderne.

7) N, I, 5-6.

8) N, I, 7.

9) Les versions du Kioudjiki, du Kodjiki, du Nihonnghi se contredisent entre elles ; de même, les divers documents cités dans ce dernier écrit ; c'est un fouillis inextricable. Cf. l'incohérence des mythes hindous sur ce sujet, et par suite, comme le fait remarquer Lang (*op. cit.*, 234), l'intérêt d'autant plus vif qu'ils

nous permettent, on le voit, de retrouver au Japon les mythes cosmogoniques de maint autre peuple, de distinguer quelles furent les idées chinoises surajoutées aux conceptions indigènes[1], et de dégager enfin, parmi ces dernières, la ligne directrice du véritable mythe national. Cette notion

présentent, de même que nos mythes japonais, au point de vue de la mythologie comparée.

1) Une chose curieuse à constater, c'est que les mêmes critiques japonais qui condamnaient si vivement le Nihonnghi pour avoir voulu appuyer la tradition japonaise sur la philosophie chinoise, devaient à leur tour essayer d'affermir cette tradition en invoquant la science européenne. C'est ce dont témoigne une page fort intéressante de Hatori Nakatsouné, disciple de Motoori et inspirateur fréquent de Hirata. « Les récits donnés en d'autres pays, dit-il, soit par le bouddhisme, soit par la philosophie chinoise, sur la forme du ciel et de la terre et sur la manière dont ils vinrent à l'existence, sont des inventions des hommes, qui exercèrent toute leur ingéniosité sur le problème et crurent que leurs doctrines étaient arrivées. Le récit hindou n'est qu'une absurdité bonne à tromper les femmes et les enfants, et je ne le crois pas digne de réfutation. Les théories chinoises, d'autre part, sont fondées sur de profondes spéculations philosophiques et paraissent extrêmement plausibles ; seulement, ce qu'elles appellent l'absolu et l'infini, les principes positif et négatif, les huit diagrammes et les cinq éléments, ne sont pas des choses qui existent en réalité, mais bien des noms fictifs que les philosophes ont inventés et qu'ils appliquent dans tous les sens. Ils disent que l'univers entier a été produit par des forces, et qu'il n'y a rien qui en soit indépendant. Mais toutes ces affirmations sont absurdes. [Cf. cependant la physique moderne !] — Les principes qui animent l'univers sont au-delà du pouvoir de l'analyse ; ils ne peuvent être pénétrés par l'intelligence humaine ; et toutes les affirmations fondées sur de prétendues explications de ces principes doivent être rejetées. Tout ce que l'homme peut concevoir et connaître est limité par les pouvoirs de la vue, du toucher et du calcul, et ce qui dépasse ces pouvoirs ne saurait être connu, quelque effort que fasse la pensée. [On n'est pas plus positiviste]. — Cela étant, comment est-il possible, pour des hommes qui sont nés des centaines et des milliers de myriades d'années après l'origine de l'univers, de savoir comment il a commencé et quels sont les degrés successifs par lesquels il a passé pour arriver à sa forme actuelle ? Notre pays, grâce à ces faits qu'il a été engendré par les deux divinités Izanaghi et Izanami, qu'il a été le lieu de naissance d'Amatéras oh-mikami, et qu'il est gouverné par ses sublimes descendants à jamais et aussi longtemps que l'univers durera, est infiniment supérieur aux autres pays, dont il est le chef et la tête ; ses habitants sont honnêtes et ont le cœur droit, et ils ne sont pas adonnés à des discussions inutiles et à des mensonges comme ceux des autres nations, mais ils possèdent des renseignements corrects en ce qui touche l'origine de l'univers. Ces ren-

essentielle est celle d'une terre flottante, d'où surgit une pousse de roseau, qui à son tour engendre la forme humaine; et nous avons ainsi, avec l'origine du monde, celle de l'homme lui-même[1] : la cosmogonie s'achève en une théo-

seignements sont descendus jusqu'à nous, depuis l'âge des dieux, sans altération, et sans être mêlés, même au moindre degré, avec les notions sans fondement que peuvent avoir des individus. Cette tradition est réellement authentique et sûre. Les récits chinois paraissent établis sur des principes profonds, et on peut s'imaginer qu'ils doivent être vrais, tandis que les récits japonais paraissent superficiels et sans aucun fondement raisonnable. Mais les premiers sont des mensonges, tandis que les derniers sont la vérité; en sorte que plus le temps avance, plus la pensée devient exacte, et plus la nature fausse de ces mensonges apparaît, tandis que la vraie tradition demeure intacte. — Ma raison pour faire cette remarque, c'est que, dans les temps modernes, des hommes venus de contrées situées très loin au fond de l'Occident ont voyagé sur toutes les mers, suivant leurs inclinations, et se sont assurés de la vraie forme de la terre. Ils ont découvert que la terre est ronde, et que le soleil et la lune tournent autour d'elle suivant une direction verticale. On peut deviner par là de combien d'erreurs sont remplis tous les anciens récits chinois, et combien il est impossible de croire toute chose qui prétend être déterminée à priori. Mais lorsque nous en venons à comparer nos traditions anciennes, quant à la formation d'une chose au milieu de l'espace et à son développement ultérieur, avec ce qui a été reconnu comme la véritable forme de la terre, nous trouvons qu'il n'y a pas ici la plus légère erreur, et ce résultat confirme la vérité de nos anciennes traditions. — Au demeurant, bien que les découvertes exactes faites par les hommes de l'Extrême-Occident, quant à la forme de la terre et à sa position dans l'espace, surpassent infiniment les théories des Chinois, encore n'est-ce là qu'une affaire de calcul, et il y a beaucoup d'autres choses dont on connaît certainement l'existence et qui ne peuvent être expliquées par de tels moyens; encore moins est-il possible de résoudre la question de savoir comment la terre, le soleil et la lune sont arrivés à prendre leur forme. Sans doute ces pays lointains ont-ils là-dessus des théories de leur crû; mais quelles que soient ces théories, elles ne sauraient être en tout cas que des hypothèses imaginées après coup, et par conséquent, elles doivent ressembler aux systèmes hindous et chinois. » (Préface du *Sann-dai-ko*, 1791; T. III, app., p. 51 seq.). Ainsi, de même que le Nihonnghi, au VIII[e] siècle, invoquait le *yô* et le *inn* pour rendre plus vraisemblables les vieilles légendes du pays, de même les érudits shinntoïstes, au XVIII[e] siècle, s'efforceront d'établir, entre leur foi et la science européenne, un de ces raccords illusoires si chers à tous les apologistes, en présentant la cosmographie occidentale comme une confirmation éclatante du mythe japonais de la création.

1) M. Aston (p. 82, 171) dit que la création de l'homme n'est expliquée nulle part dans nos mythes; elle se trouve pourtant contenue dans l'évolution que

gonie mystérieuse, où l'élément divin et l'élément humain se confondent dans une insensible transition.

C'est alors que le dernier couple né dans la Plaine des hauts cieux reçoit des autres dieux la mission de « faire, consolider et engendrer cette terre mouvante »[1]. Armés de la lance précieuse qui leur a été conférée[2], Izanaghi et Izanami créent, du haut du Pont céleste, la petite île d'Ono-ghoro[3]; ils y descendent ensuite[4], y célèbrent leur union, engendrent d'abord Hirou-ko, l'enfant-sangsue[5], qu'ils abandonnent

que nous venons de décrire et où les dieux finissent par apparaître sous forme humaine, en vertu de forces spontanées ; plus tard, dans une poésie que rappelle M. Aston lui-même (p. 174), on attribuera la création de l'humanité au grand dieu Producteur, ce qui répond, en somme, à la même idée.

1) K, 18. — En dehors de la génération spontanée, qu'on admet volontiers pour la naissance des dieux primordiaux, la création du monde peut être expliquée surtout, soit par une génération normale, plus ou moins précise, soit par une fabrication divine. L'idée de génération est celle qui domine nos mythes, et qui se présente sous sa forme la plus matérielle dans l'histoire d'Izanaghi et d'Izanami. Rien de plus naturel que cette dernière conception ; car il est logique de penser que, comme les être organisés, les choses mêmes n'ont pu se former sans le concours d'un mâle et d'une femelle. Nul besoin de recourir à la philosophie chinoise, comme fait M. Aston (*op. cit.*, p. 35), pour expliquer ce mythe japonais. Chez certains peuples, le couple primitif est placé tout au commencement de l'évolution : par exemple, au Nicaragua, un homme et une femme, Tamagastad et Cipattoval, ont créé le ciel, la terre, la lune, les étoiles, les êtres humains, le monde entier (voir H. Spencer, I, 398 seq.); en Polynésie, Tangaroa et O-te-Pépé sont les parents des îles et de ceux qui les habitent (A. Réville, II, 45). Même notion chez nos Japonais, sauf que, plus métaphysiciens, et voulant trouver la cause de ce premier couple, ils imaginent de vagues divinités terrestres qui l'ont dû précéder, puis remontent à d'autres divinités plus lointaines, dont les unes sont encore attachées à la terre, dont les autres ont paru spontanément dans l'espace avant que rien de visible n'existât. Quant à l'idée de fabrication, elle apparaît surtout lorsqu'il s'agit de parfaire l'œuvre créatrice (ci-dessus, t. LII, p. 35, n. 4). *Cf.*, chez les Grecs, les deux mêmes conceptions, et leur conciliation dans la cosmogonie pythagoricienne (A. Espinas, *op. cit.*, p. 234-238).

2) Voir t. L, p. 190; t. LI, p. 377-378.

3) Voy. t. L, p. 190, n. 4.

4) Cf. sur ce point Lang, p. 150.

5) K, 20, 30; N, I, 15, 18, 19, 20. Cf. aussi t. L, p. 160, n. 1, et Aston, *op. cit.*, p. 132-133. Plus tard identifié avec Ebisou, le dieu souriant (*ébi* ou *émi*, sourire) : voy. Anderson, *op. cit.*, 36 seq. ; etc.

dans un bateau de roseaux[1], puis l'îlot d'Awa[2], qu'ils ne veulent pas non plus reconnaître[3]; après quoi, ayant découvert pour quel motif ces premiers-nés n'étaient pas réussis, ils reprennent leur œuvre de création dans des conditions plus favorables[4], engendrent tour à tour les îles de l'archipel, puis tout un peuple de dieux de la nature[5]; et ici encore, nous

1) Cet incident rappelle, non seulement la légende accadienne de Sargon, celle de Moïse et autres récits du même genre (voir Lang, 188, John O'Neill, *Night of the Gods*, p. 410, et pour la Chine, en particulier, Giles, *Adversaria sinica*, n° 3, 1906), mais aussi le mythe néo-zélandais de Maoui, né avant terme, que sa mère ne croit pas viable, qu'elle enveloppe alors dans sa longue chevelure et qu'elle livre à l'écume des flots (A. Réville, II, 33). Les Polynésiens supprimaient ainsi la moitié ou les deux tiers des enfants nouveau-nés (Waitz, VI, 137 seq.); et notre légende peut être, soit un vestige du mythe océanien, soit l'indice d'une coutume semblable qui aurait existé aussi chez les Japonais primitifs. Izanaghi et Izanami abandonnent, en effet, l'enfant-sangsue parce que c'est un avorton, un enfant chétif qui, « même à l'âge de trois ans, ne pouvait se tenir debout » (variantes du N, I, 19 et 20, où le bateau de roseaux de la p. 15, devenu maintenant le « Céleste bateau de bois de camphrier, (dur comme) le roc et (rapide comme) l'oiseau », est lui-même engendré, comme un enfant, par le premier couple).

2) L'île de l'Écume. Probablement un îlot qui se trouve près de l'île d'Awadji.

3) K, 20 et 30. A propos de ce dernier texte, M. Chamberlain se demande (n. 10) pourquoi l'îlot d'Awa est exclu du nombre des enfants d'Izanaghi et d'Izanami; la réponse se trouve dans le K lui-même, qui met sur le même pied Hirou-ko et l'îlot d'Awa, en nous disant que « ces enfants n'étaient pas bons » (voy. K, 20).

4) « Les deux divinités tinrent conseil, disant : « Les enfants que nous venons de produire ne sont pas bons. Mieux vaut que nous allions annoncer cela à l'auguste séjour des Célestes dieux. » Aussitôt ils montèrent au Ciel et s'informèrent auprès des augustes dieux célestes. Alors les Célestes dieux commandèrent et trouvèrent par la grande divination, et leur donnèrent leurs instructions, disant : « Ces enfants n'étaient pas bons parce que la femme a parlé la première. Redescendez, et changez vos paroles. » Ils redescendirent donc, et de nouveau marchèrent autour du céleste et auguste pilier comme auparavant. L'auguste Izanaghi parla le premier : « Oh ! la belle et aimable jeune femme ! » Ensuite, sa jeune sœur l'auguste Izanami : « Oh ! le beau, l'aimable adolescent ! » Et lorsqu'ils eurent achevé de parler ainsi, ils se rapprochèrent augustement, et procréèrent un enfant, l'île d'Awadji. » (K. 20-21, et cf. ci-dessus, t. LI, p. 378, n. 2).

5) K, 21 seq., 25 seq. Certaines îles (Tsoushima, Iki) sont cependant produites « par la coagulation de l'écume de l'eau de mer » (N, I, 14, qui ajoute paisiblement : « On dit aussi qu'elles furent produites par la coagulation de l'écume d'eau douce »). M. Aston voit ici une interprétation rationaliste (*op. cit.*, p. 92).

retrouvons cette idée d'évolution qui est si chère à la pensée japonaise[1]. Enfin, après la naissance du dieu du Feu, la mort d'Izanami[2], la descente d'Izanaghi aux Enfers et sa purification[3], de nouvelles divinités apparaissent encore[4]; les trois dernières sont le Soleil, la Lune, l'Océan-Tempête, c'est-à-dire les plus illustres[5]; et ainsi s'achève, en triomphe[6], l'organisation de l'univers[7].

De ces mythes relatifs à l'origine du monde, il est naturel de passer à une autre catégorie légendaire qui est la suite logique de la précédente. Après la genèse de l'univers matériel et après la naissance de l'homme, on cherche à se repré-

En réalité, nous sommes en présence d'une conception assez répandue : celle de la fécondité de l'écume. Au Pérou, le dieu du lac Titicaca naît de l'eau comme l'Aphrodite hellénique ; et chez les Scandinaves, on voit dans cet élément la source de toute fertilité (voy. Lang, 191, n. 2). Cf. l'étymologie qui ferait venir *oumi*, mer, d'*oumou*, donner naissance : la mer serait alors la grande génératrice, celle qui fait pulluler les poissons, les crustacés, les algues, toute la nourriture préférée des insulaires japonais (Satow, T. VII, part. 2, p. 124, n. 22). L'écume est d'ailleurs vivante : à l'origine, « l'écume des eaux bleues parlait » (H. XXVII, dans Aston, 275).

1) Pour la même idée chez d'autres peuples, voir A. Réville, II, 128 ; Lang, 171 ; Bouché-Leclercq, II, 246, 247, n. 2 ; etc.

2) Ci-dessus, t. L, p. 176 seq. (Cf. Sémélé réduite en cendres parce que Zeus l'a approchée en personne : Lang, 481).

3) T. XLIX, p. 309.

4) *Ibid.*, p. 309, n. 2 ; cf. K, 39-42, et N, I, 26 seq., 31 seq.

5) *Ibid.*, p. 309-311 ; et t. L, p. 163. (Pour la conception de l'œil-soleil, outre les références déjà indiquées t. XLIX, p. 309, n. 3, voir encore : Lang, 227, 343 ; E. F. Gautier, *Madagascar*, 295 ; *Rev. d'hist. des religions*, t. XXXVII, p. 273 ; etc.).

6) Les exclamations de joie d'Izanaghi montrent bien que ces derniers dieux sont le terme de l'évolution. « Moi, engendrant enfant après enfant, par ma dernière génération j'ai obtenu trois enfants illustres ! » (K, 43 ; et cf. N, I, 18 et *pass.*).

7) Après cette œuvre, Izanaghi n'a plus qu'à se reposer. « Et ainsi, le grand dieu Izanaghi demeure à Tagha, dans Afoumi (la région du lac Biwa) », dit tout simplement le K, pour conclure son récit de l'investiture des trois dieux. (K, 45). « Sa divine tâche accomplie, dit le N, et sa carrière spirituelle étant sur le point de subir une transformation, il se bâtit un séjour de ténèbres dans l'île d'Awadji, où il habita pour toujours dans le silence et le mystère. » (N, I, 33 ; contredit d'ailleurs par une variante, p. 34 ; mais cf. p. 307 et 322, qui viennent à l'appui de la version principale).

senter les origines de la race, les commencements du peuple, ses guerres et ses débuts dans la civilisation ; et comme, presque toujours, les souvenirs précis font défaut, des légendes explicatives y suppléent. D'où les mythes historiques qui, dans le récit sacré, tiennent une place si considérable. Si nos vieux Japonais ne remontent pas au Déluge, que tant d'autres mythologies rattachent à l'origine même de l'homme[1], mais dont ils ne possèdent aucune tradition[2], ils n'en poussent pas moins leur curiosité jusqu'à l'aube même de leur histoire. Pourquoi et comment se trouvent-ils dans leurs îles? C'est qu'ils sont tombés du ciel[3]. De ce point de départ, la légende poursuit sa route à travers les luttes des chefs et des tribus, la centralisation progressive et l'organisation de l'empire, les grands événements ou les menus incidents des règnes, jusqu'aux faits les plus récents[4] ; et toutes les fois que les causes des phénomènes historiques sont inconnues, oubliées ou mal comprises, des explications de fantaisie viennent les remplacer[5].

1) Car si la race humaine est parfois conservée pendant ce cataclysme, souvent aussi elle est détruite par lui et doit être ensuite créée à nouveau (voy. Lang, 154, 222).

2) Ce silence, qui parait étonner M. Chamberlain (*Introd.* au K., p. LX), s'explique cependant par la même raison que nous avons déjà indiquée (t. L, p. 195-196) au sujet du peu d'importance des divinités fluviales au Japon. Le déluge est, en effet, une légende à moitié historique, à moitié explicative, qui n'a pu surgir qu'en des pays arrosés par de grands fleuves, et par suite exposés à des débordements formidables (voy. A. Réville, *Prolég.*, 71), tandis qu'au Japon les cours d'eau, d'une étendue et d'un volume très restreints, produisent des inondations fréquentes, il est vrai, mais tout à fait locales et passagères. Même les raz des marée qui, en submergeant certaines îles océaniennes, donnèrent à leurs habitants l'idée d'un mythe analogue (voy. A. Réville, II, 128), ne pouvaient arriver à le faire naître dans l'esprit de nos anciens Japonais, qui avaient toujours en vue de hautes montagnes. L'absence d'une interprétation légendaire des inondations s'explique donc tout simplement par la géographie de la contrée.

3) Voir t. LII, p. 36, n. 7.

4) Par exemple, de même que la mort des empereurs et de tous les hommes en général est le châtiment d'une faute originelle (K, 116), de même la mort d'un empereur particulier sera la punition de ses négligences dans le culte (*N*, I, 177).

5) Nous y reviendrons à l'*Histoire des dieux*.

A côté de ces mythes, qui concernent surtout les événements de l'histoire externe, d'autres mythes s'élaborent, qui tendent à éclairer le développement intime des usages sociaux. Non contents de chercher une origine légendaire à toutes leurs institutions, à toutes leurs coutumes, depuis les privilèges des anciennes familles ou des grandes corporations héréditaires[1] jusqu'à l'habitude des femmes d'aller pêcher la truite au printemps[2], et depuis les cérémonies les plus essentielles du culte[3] jusqu'aux moindres rites du palais[4], nos anciens Japonais trouvent encore quelque récit fabuleux pour expliquer leurs pratiques les plus diverses. Cette ingéniosité s'applique parfois à des choses bien simples et bien vulgaires : le fait de cracher quand on éprouve du dégoût[5];

1) Par exemple, K. 113 (voir plus haut, t. L, p. 334, note) ; N, I, 184 (origine de la garde des trésors d'Iso no Kami par les Mononobé no Mouradji) ; etc.

2) K, 234 (ci-dessus, t. L, p. 353, n. 3); et cf. N, I, 227, où nous voyons que cette coutume devait avoir un caractère magique.

3) Le mythe de l'éclipse nous est donné comme l'origine de ce culte (voir ci-dessus, t. XLIX, p. 316, n. 6). De même, la plus importante des anciennes cérémonies, celle de la Grande Purification, aurait eu pour céleste prototype l'*Ama tsou miya-goto*, c'est-à-dire une *oh-harai* pratiquée dans le palais d'Amatérasu elle-même, et, par un renversement des choses habituel en pareil cas, la fête terrestre est représentée comme une imitation du divin rite célébré sur la Plaine des hauts cieux (R X, 61).

4) Par exemple, la danse des *Haya-bito* (ci-dessus, t. LII, p. 58, n. 2) ; ou bien, l'habitude bizarre qu'avaient les chefs de Kouzou, lorsqu'ils venaient faire à l'empereur l'offrande des châtaignes, des champignons et des truites de leurs montagnes, de chanter quelques vers, puis de « tambouriner sur leur bouche et de relever la tête avec des rires », parce que leurs aïeux auraient agi ainsi, autrefois, en présence du légendaire empereur Ohdjinn (N, I, 264) ; ou encore, la coutume qu'observaient les membres d'une autre famille, le jour où ils venaient dans le Yamato, de s'avancer en clopinant, de leur plein gré, parce que, jadis, l'empereur Kennzô avait fait trancher les tendons des genoux à leurs ancêtres (K, 335-336) ; etc.

5) Quiconque s'est promené à travers les rizières de la campagne japonaise comprendra comment l'action de cracher sans cesse, pour réagir contre certaines odeurs, a pu se transformer très vite en un rite purificatoire. L'origine de ce rite, qui joue un rôle certain dans le culte public (N, I, 48) comme dans la magie (N, I, 106), se trouverait, d'après les commentateurs indigènes, dans le mythe d'Izanaghi créant, au moment de son divorce, le dieu du Crachat, Haya-tama no ouo (N, I, 31).

l'instinct de renvoyer à un ennemi la flèche qu'il vient de lancer[1], l'idée de donner à un enfant une nourrice[2]. D'autres fois, il s'agit d'usages un peu plus spéciaux : par exemple, la coutume des gageures[3]. Mais la plupart de ces légendes ont trait aux superstitions variées que les hommes du VIIIe siècle observaient encore sans en comprendre le sens : ne pas marcher contre le soleil[4] ; exclure certain poisson de la table impériale[5] ; ne pas se servir d'une lumière unique[6] ; ne pas

1) Cet acte si naturel, une fois entré dans les habitudes régulières, est rattaché au mythe où une flèche, lancée jusqu'à la Plaine des hauts cieux, est rejetée sur terre par les dieux d'en haut et va frapper à mort le coupable (K, 96).

2) Toyo-tama-himé ayant abandonné son enfant (voir ci-dessus, p. 166, n. 5), Ho-ouori dut le confier à des nourrices. « Le fait de s'être alors procuré, au moyen d'autres femmes, du lait pour nourrir l'auguste enfant, fut l'origine du présent usage qui consiste à engager des nourrices temporaires pour élever les enfants » (N, I, 104).

3) L'histoire d'envoûtement du K, 264 (voir plus haut, t. LII, p. 45, n. 7 et p. 58, n. 2) se termine par une glose qui donne cet épisode comme l'origine de la coutume.

4) « En combattant avec le prince de Tomi, l'auguste Itsou-sé eut son auguste main percée par la flèche dangereuse du prince. Il dit alors : « Il ne convient pas que moi, auguste enfant de la déesse du Soleil, je combatte en faisant face au soleil. C'est pour cette raison que je suis frappé par la main pernicieuse de ce misérable esclave. Dorénavant, je vais me retourner, et je le frapperai en tournant le dos au soleil. » (K, 133). De même, le Nihonnghi met dans la bouche de l'empereur Djimmou ces paroles : « Je suis le descendant de la déesse du Soleil, et si j'avance contre le soleil pour attaquer l'ennemi, j'agirai contre la voie du Ciel. Mieux vaut battre en retraite, avec les dehors de la faiblesse. Alors, sacrifiant aux dieux du Ciel et de la Terre, et portant derrière nous la puissance de la déesse du Soleil, suivons ses rayons et marchons sur eux. Si nous faisons ainsi, les ennemis ne manqueront pas de se mettre spontanément en déroute, et nos sabres ne seront pas souillés de sang. » (N, I, 113). Remarquons cependant que le Kodjiki renferme aussi une version contradictoire : l'empereur Youriakou étant allé du Yamato à Kafoutchi, c'est-à-dire, de l'est à l'ouest, l'impératrice Ouaka-kousa-bé lui fait dire : « Il est très alarmant que tu voyages ainsi en tournant le dos au soleil. » (K, 312).

5) Le mulet, parce qu'il a gardé dans sa bouche le hameçon du prince Ho-ouori. « Désormais, lui dit le dieu de l'Océan, tu ne pourras plus avaler une amorce, et il ne te sera pas permis d'avoir place à la table du Céleste Petit-fils. » Et c'est pourquoi le poisson appelé Koutchimé n'entre point parmi les mets servis devant l'empereur. » (N, I, 99, 106). Pour ces vieux tabous relatifs aux aliments du chef, voir Frazer, *op. cit.*, p. 317.

6) Parce qu'Izanaghi, aux Enfers, « ayant pris et brisé une des dents termi-

jeter un peigne, la nuit[1]; prendre soin de ses rognures d'ongles[2]; éviter d'entrer dans une maison sous le large chapeau et le manteau de paille, ou avec une botte de foin sur le dos[3]; ne jamais réclamer une aiguille qu'on a perdue[4]. Tous ces menus détails, ces tabous quotidiens sont ce qui dure le plus longtemps dans les croyances et les habitudes d'un peuple; et les vieux Japonais, déjà si enclins pourtant à réformer les plus importantes coutumes lorsqu'elles leur semblaient mauvaises[5], restaient trop attachés à ces superstitions familières pour ne pas vouloir leur trouver une origine avouable et une justification.

Nous arrivons ainsi à une autre classe de mythes qui, comme les précédents, tendent à donner le premier motif de certaines notions traditionnelles, et qui ne font que prolonger, pour ainsi dire, le même procédé du domaine des idées dans le trésor des mots. Ce sont d'abord les mythes explicatifs de proverbes. Une expérience quelconque a ins-

mâles (*ou-bashira*, piliers-mâles) du peigne aux dents nombreuses et serrées qui était fixé à la touffe gauche de ses cheveux », et ayant allumé cette dent, qui constitua « une lumière unique », aperçut alors Izanami en pourriture (K. 35; et cf. N, I, 24).

1) Même origine que la superstition précédente, d'après le N, I, 24. Au XIII[e] siècle, l'*Adzouma Kagami* (Miroir de l'Est) nous explique que, lorsqu'on ramasse un peigne abandonné, on est transformé en une autre personne (voy. Aston, *Nihongi*, I, 24, n. 4); au XVIII[e] siècle, Motoori retrouve, dans la province d'Iwami, les préjugés contre une lumière unique ou un peigne jeté; et au XIX[e] siècle, M. Chamberlain constate la survivance de ces vieilles idées à Tokio même (*Kojiki*, p. 35, n. 19).

2) En raison du châtiment infligé à Szannoô par les dieux célestes : N, I, 49-50 (voir ci-dessus, t. XLIX, p. 317, n. 3). *Cf.* Frazer, *op. cit.*, p. 172, 302 seq.

3) Parce que le même Szannoô, s'étant présenté ainsi aux autres dieux après son bannissement, s'est vu refuser l'hospitalité et a dû ensuite errer tristement sous la pluie cinglante : N, I, 50 (cf. ci-dessus, t. L, p. 165, n. 2). Le texte ajoute que toute infraction à ces règles, venues de la plus haute antiquité, entraîne une amende expiatoire.

4) En souvenir de la fameuse légende du hameçon perdu (N, I, 101 ; ci-dessus, t. L, p. 187, n. 3). En effet, le mot *hari* veut dire à la fois hameçon et aiguille.

5) Exemple : la suppression des sacrifices humains. « Bien que ce soit là une ancienne coutume, dit l'empereur Souinine, pourquoi la suivre, si elle est mauvaise? » (N, I, 178).

piré un dicton heureux ; la forme verbale, plus solide que son contenu lui-même, s'est conservée à l'infini, surtout chez un peuple qui, comme les Japonais primitifs, n'a connu l'écriture qu'à une époque très tardive ; et à ce moment, que l'on comprenne encore ou qu'on aît oublié le sens des « anciennes paroles »[1], de gré ou de force on les introduit dans la rédaction du récit sacré. « Méfiez-vous de la flèche qui retombe »[2] ; « les pierres les plus dures s'écartent du chemin d'un buveur »[3] ; « on peut monter jusqu'au divin Trésor du ciel, pourvu qu'on plante une échelle »[4] ; « sans terre, comme les bijoutiers »[5] ; « le pêcheur pleure à cause de ses propres

1) Expression de l'empereur Temmou, ordonnant la compilation du *Kodjiki* (Préface de Yasoumaro, p. 9).

2) Moralité de la légende signalée plus haut, p. 188, n. 1 (N, I, 74 ; et cf. K, 96).

3) L'empereur Ohdjinn a fait venir de Corée un certain Nim-pan, également appelé Sousoukori, homme habile à la fabrication du saké. « Ce Sousoukori distilla un jour une grande liqueur auguste, et il la présenta au Céleste Souverain, qui, excité par la grande liqueur auguste qui lui avait été offerte, chanta augustement, disant : « Je me suis enivré avec l'auguste liqueur distillée par Sousoukori ; je me suis enivré avec la douce liqueur, avec la liqueur souriante ! » Et tandis qu'il marchait en chantant ainsi, il frappa de son auguste bâton une grosse pierre, au milieu de la route d'Ohsaka ; sur quoi, la pierre roula au loin. » C'est sur cette anecdote naïve que le Kodjiki fonde notre proverbe (K, 253-254).

4) Inishiki no Mikoto avait la garde des mille sabres divins du temple d'Iso no Kami. Un jour, « Inishiki dit à sa jeune sœur, Oh-naka-tsou-himé : « Je suis vieux et incapable de conserver la charge des divins trésors. Désormais, tu devras prendre ce soin. » Oh-naka-tsou-himé refusa, disant : « Je ne suis qu'une faible femme ; comment pourrais-je monter au divin Trésor du Ciel ? » Inishiki répondit : « Le divin Trésor est élevé ; mais je puis faire pour le divin Trésor une échelle. Comment donc serait-il difficile de monter au Trésor ? » D'où le proverbe, d'après le N, I, 184.

5) L'empereur Souinin a épousé la princesse de Saho, sœur d'un chef ambitieux ; le prince de Saho, après un complot manqué, s'est réfugié dans un château-fort, où l'impératrice est venue le rejoindre ; cependant l'empereur, qui aime toujours sa femme, envoie des hommes d'armes avec mission de s'emparer d'elle et de la ramener au palais. L'impératrice, ayant prévu cette tentative, imagine bien vite, entre autres ruses, de se faire arranger un bracelet dont les joyaux sont enfilés sur un cordon pourri ; en sorte qu'au moment où les guerriers veulent la saisir par ce bijou, le lien se rompt et elle s'échappe. « Alors le Céleste Souverain, triste et courroucé, fut pris de haine pour ceux qui avaient fait les bijoux, et il les priva de toutes leurs terres. » (K, 190. D'après Motoori,

richesses »[1] ; « le faisan, seul messager »[2] : autant de dictons populaires qui, parfois, comme dans le cas du faisan, semblent offrir un lien réel avec la légende, mais qui, le plus souvent, comme dans les exemples de la flèche, de l'échelle, ou de la pierre de l'ivrogne, ne sont que des observations générales rattachées par artifice à un mythe particulier[3].

Ce procédé triomphe enfin, d'une manière encore plus visible, dans un dernier groupe de mythes explicatifs : ceux qui ont pour objet les étymologies. C'est ici surtout qu'on voit se manifester les mille bizarreries que peuvent produire, soit les confusions de mots[4], si faciles à commettre en japo-

le proverbe donné comme conclusion de ce récit s'appliquerait à ceux qui, espérant une récompense, obtiennent un châtiment.)

1) A la mort d'Ohdjinn, une lutte généreuse s'établit entre ses fils Oh-sasaki et Oudji-no-ouaki-iratsouko, chacun d'eux voulant laisser à l'autre la dignité impériale. « Tandis que les deux divins frères étaient occupés à vouloir se céder mutuellement l'empire, vint un pêcheur, pour présenter de beaux poissons au souverain. Donc, chacun des deux frères désira les abandonner à l'autre ; en sorte que l'aîné les refusait et les faisait offrir à son cadet ; et le cadet les refusait et les faisait offrir à son aîné ; et pendant ce temps, bien des jours s'écoulèrent. Et comme cet abandon mutuel n'avait pas été fait seulement une ou deux fois, le pêcheur, accablé de ce va-et-vient, finit par pleurer de fatigue. » (K, 257-258. Le proverbe indiqué ensuite signifierait, pour Motoori, que tandis qu'on se lamente d'ordinaire pour les choses que l'on n'a pas, le pêcheur au contraire pleurait à cause des poissons qu'il avait et qui lui donnaient tant de mal.)

2) Les dieux du Ciel ont envoyé sur terre un faisan, chargé d'un important message ; mais l'oiseau a été tué. D'où le danger, assez clairement indiqué par le proverbe, de compter sur une ambassade qui ne comprend pas plusieurs envoyés (K, 97 ; et cf. aussi la version, un peu différente, du N, 1, 90).

3) Tous les hommes primitifs ont dû faire la douloureuse expérience qu'une flèche, partie verticalement en l'air, retombe parfois sur celui qui l'a lancée. — Avec des moyens appropriés, on arrive à tout. — Les pas d'un ivrogne ne s'arrêtent pas aux obstacles. — Quant au proverbe des bijoutiers, peut-être s'explique-t-il par la simple observation que ces manieurs de substances précieuses sont d'ordinaire plus riches en choses mobilières qu'en terrains ; et le dicton sur les pêcheurs, par l'embarras de placer une marchandise qui s'altère très vite.

4) En voici un exemple amusant, pris dans nos recueils eux-mêmes : « L'empereur (Yourinkou) désirait que l'impératrice et les concubines plantassent des mûriers, de leurs propres mains, afin d'encourager l'industrie de la soie. Il ordonna donc à un certain Soukarou d'aller recueillir des vers à soie dans tout le pays. Mais Soukarou se trompa et fit une collection de bébés, qu'il vint pré-

nais[1], soit l'invention voulue de récits destinés à élucider des noms quelconques. Je néglige les fantaisies relatives aux noms de plantes ou d'animaux[2], aux noms même de dieux ou de héros[3], de personnages individuels ou de clans illustres[4], et j'arrive tout de suite aux noms de lieux, qui jouent dans nos mythes un rôle très important. En effet, toute la géographie primitive, depuis le pays lui-même[5], ses

senter à l'empereur. L'empereur rit grandement, et donna les bébés à Soukarou, en lui disant : « Nourris-les toi-même. » En conséquence, Soukarou les élevait à grand'peine, près de l'enceinte du palais. Il reçut un titre et fut appelé Tchihisako Bé no Mouradji. » (N, I, 347, qui attribue le fait à l'an 462 après J.-C., c'est-à-dire à une époque où les événements racontés commencent à avoir des dates certaines : voy. Aston, *Early Japanese History*, dans T, XVI, part. 1, p. 67). Le malentendu reposait sur le mot *kahiko*, qui signifie ver à soie, mais qui peut aussi se décomposer en *kahi*, nourrir, et *ko*, enfant. *Tchihisako* veut dire « petit enfant ».

1) Voir Satow, T, VII, part. 4, p. 412. Cf. aussi N, I, 326.

2) Voir plus haut, p. 167, n. 4 et p. 168, n. 2.

3) Exemple : le divin prince *Ama-tsou-hi-daka-hiko-naghisa-také-ou-gaya-fouki-ahezou no Mikoto*, c'est-à-dire « Hauteur du soleil du ciel, prince, rivage, brave, cormoran, roseaux, chaume, incomplet », ainsi appelé parce que sa mère, la princesse marine, l'amis au monde au bord de l'océan, dans une hutte couverte de plumes de cormorans en guise de chaume, et avant même que ce toit fut achevé (K, 126-127; N, I, 95, 98, 104). Le nom du personnage résume ainsi sa légende ; mais on peut se demander si ce n'est pas la légende elle-même qui a été inspirée par un nom mystérieux qu'on ne comprenait plus. (Pour l'application aux nouveau-nés d'un nom rappelant les faits relatifs à leur naissance, voy. H. Spencer, I, 510.)

4) Exemple : l'histoire des clans qu'aurait fondés l'empereur Souinin, après la guérison miraculeuse de son fils muet (K, 197).

5) L'empereur (Djimmou) monta sur la colline de Ouaki Kamou no Hotsouma ; et là, ayant contemplé la forme de la terre de tous les côtés, il dit : « Oh ! de quel beau pays nous sommes devenu maître ! Bien que ce soit là terre bénie de la fibre intérieure de l'arbre (c.-à-d. de l'écorce du mûrier, matière des vêtements), cependant elle ressemble à une libellule léchant ses parties de derrière. » Et c'est ainsi que, pour la première fois, ce pays reçut le nom d'Akidzou-shima (l'Île de la Libellule). » N, I, 134. — Autre récit, tendant à la même étymologie : « Le Céleste souverain (Youriakou), étant allé dans la lande d'Akidzou pour y chasser augustement, siégeait sur un auguste trône (*agoura*, sans doute un léger siège portatif). A ce moment, un œstre piqua son auguste bras ; mais aussitôt vint une libellule, qui mordit l'œstre, puis s'envola. Alors il composa un auguste chant. Ce chant disait : « Qui donc dit, en notre grande présence, qu'il y a du gibier sur le pic de Ouomouro à Mi-Yeshinou ? Notre Grand Sei-

grandes régions[1] et ses anciennes capitales[2] jusqu'aux plus

gneur, qui paisiblement conduit le gouvernement, étant assis sur le trône pour attendre le gibier, un œstre arrive et pique la partie charnue de son bras bien entouré d'une manche de blanche étoffe; et une libellule, rapide, mord cet œstre. Et afin qu'elle pût porter son nom d'une manière appropriée, le pays du Yamato fout appelé Akidzou-shima. » C'est depuis ce temps que cette lande fut nommée Akidzou-nou (la Lande de la Libellule). » (K, 317-318; et cf. la version, un peu différente, du N, I, 342-343). — D'après l'anecdote du K, le nom d'Ile de la Libellule n'aurait été choisi qu'en souvenir de cette intervention loyale de l'insecte; et c'est ce que confirme une variante du N, I, 343 : « Afin que de la sorte il devint fameux, la terre du Yamato, qui remplit le Ciel (c.-à-d., qui s'étend jusqu'aux horizons les plus lointains), fut appelée la Terre de la Libellule ». La version principale du N indique l'idée d'une comparaison entre la forme du pays et celle de l'animal : « Même un insecte rampant veille sur le Grand Seigneur. Il portera ta forme, ô Yamato, terre de la libellule! » Enfin, le récit concernant Djimmou précise mieux encore cette explication : la libellule, qu'on voit souvent se replier sur elle-même en touchant sa bouche avec sa queue, est assimilée à la plaine du Yamato, enfermée dans son cercle de montagnes; en attendant que, plus tard, les Japonais, transformant la comparaison, représentent leur pays comme une libellule aux ailes étendues. Si *Akidzou-shima* signifiait vraiment l'Ile de la Libellule, il semblerait plus naturel de penser que l'idée de ce nom fut suggérée par le spectacle familier des innombrables libellules qui, là-bas, sont pour ainsi dire la poésie des rizières. Mais il est plus prudent de décomposer le mot en *Aki-tsou-shima*, et de traduire par : l'Ile des automnes, c.-à-d. la Terre des moissons (cf., en effet, ci-dessus, t. I, p. 190, n. 7).

1) Yamato-daké, voyageant en mer, a été assailli par une tempête furieuse, et son épouse, la princesse Oto-tatchibana, s'est jetée aux flots pour apaiser la colère des dieux. Quelque temps après ce sacrifice, le héros fait l'ascension du défilé d'Ashigara. « Arrivé au sommet, il sanglota par trois fois, et il parla, disant : « *Adzouma ha ya!* (Oh! ma femme!) » Et depuis lors, cette terre fut appelée *Adzouma*. » (K, 213). En effet, aujourd'hui encore, les poètes japonais désignent sous ce nom les plaines du Japon oriental. — Pour d'autres étymologies tirées pareillement d'une exclamation quelconque, voir le N, I, 199; l'*Idzoumo Foudoki*, trad. Florenz, loc. cit., p. 289; etc.

2) « Tandis que les troupes impériales (de Soudjinn) campaient (sur le mont Nara), elles foulèrent les herbes et les arbres; de là, cette montagne reçut le nom de mont Nara. » (N, I, 157). De *narasou*, niveler. Mais il est infiniment plus probable que ce nom de la fameuse capitale du VIIIe siècle vient d'une espèce de chêne (*nara*, le *quercus glandulifera*), qui abonde en cet endroit. (Cf. Chamberlain, sur K, 194.) — Même explication fabuleuse pour *Naniwa*, le nom poétique de la grande ville moderne d'Ohsaka : « Quand la flotte impériale (de Djimmou) atteignit le cap Naniha, elle eut à affronter un courant très rapide. Ce lieu fut donc appelé *Nami-haya* (vagues rapides) ou *Nami-hana* (vagues-

humbles endroits[1], est représentée par une nomenclature légendaire. Le sens primordial des noms de lieux, oublié ou jugé trop simple, a été partout remplacé par un sens nouveau, tiré des aventures héroïques. Toute la topographie s'est faite mythologie. Si vous examinez aujourd'hui les noms de lieux ainsi traités, beaucoup demeurent obscurs[2]; d'autres

fleurs). On l'appelle maintenant, par corruption, *Naniha*. » (N, I, 112-113; et cf. K, 132).

1) Pour ne citer qu'un seul exemple : « Le jour où la construction du *misasaghi* (de Ninntokou) fut commencée, un daim se leva soudainement de la lande et se mit à courir parmi les ouvriers; puis il se coucha et mourut. Cette mort subite leur paraissant étrange, ils regardèrent pour voir où l'animal était blessé; mais aussitôt, un lanier (*mozou*, espèce de faucon) sortit de l'oreille du daim et s'envola. Ils examinèrent donc son oreille, et trouvèrent que la peau était toute déchiquetée. C'est pourquoi ils appelèrent cet endroit : la lande de l'Oreille du Lanier (*Mozou no Mimi*). » (N, I, 298; et cf. K, 286).

2) L'empereur Ritchiou, menacé par son frère, le prince Nakatsou, qui veut s'emparer du pouvoir, a chargé son autre frère, Midzou-ha-ouaké, de supprimer le rebelle. Midzou-ha-ouaké fait exécuter l'assassinat par un guerrier du prince Nakatsou, Sobakari, auquel il a promis la situation de premier ministre. Le crime accompli, Midzou-ha-ouaké est sur le chemin du retour. « En arrivant, avec Sobakari, à l'entrée de la montagne d'Ohsaka, il pensa : « Sobakari a bien mérité de moi; mais il n'en a pas moins tué son seigneur : c'est inique. Pourtant, si je ne récompense pas son acte, je puis être appelé trompeur; et d'autre part, si je remplis complètement ma promesse, ses intentions sont à craindre. Aussi, tout en récompensant son action, je détruirai sa personne. » Il dit donc à Sobakari : « Je vais m'arrêter ici aujourd'hui, pour te conférer le rang de premier ministre; et demain, je continuerai mon voyage. » On fit halte à l'entrée de la montagne; un palais provisoire fut aussitôt bâti : une fête copieuse, improvisée; le rang de premier ministre, conféré sur le champ à l'homme d'armes; et tous les fonctionnaires eurent à lui rendre hommage. Le guerrier, ravi, croyait ses espoirs réalisés. Alors, l'auguste Midzou-ha-ouaké lui dit : « Aujourd'hui, je veux boire la liqueur à la même coupe que le premier ministre. » Et lorsqu'ils burent ensemble, un bol de métal assez grand pour cacher toute la figure fut rempli de la liqueur présentée. Le prince but d'abord; puis, l'homme d'armes; et tandis qu'il buvait, la grande coupe couvrait son visage. Alors l'auguste Midzou-ha-ouaké tira un sabre qu'il avait placé sous les nattes, et coupa la tête du guerrier. Dès le lendemain, il se remit en voyage. C'est pourquoi l'endroit fut appelé Tchikatsou-Asouka (Asouka plus proche). En continuant sa route et en arrivant au Yamato, il dit : « Je vais m'arrêter ici aujourd'hui, et, après m'être purifié, je repartirai demain, pour aller adorer au temple de la divinité (d'Iso-no-Kami). C'est pourquoi l'endroit fut appelé Toho-tsou-Asouka (Asouka plus éloigné). » (K, 289-291.) Quel rapport peut-il y avoir entre ces noms et l'histoire qui les

présentent un sens qui parfois pourrait bien être celui du mythe[1], mais qui, le plus souvent, paraît d'autant plus probable qu'il s'éloigne davantage de ce dernier[2]; enfin, au sommet de cette échelle où nos étymologies légendaires se classent tout naturellement d'après leur degré d'invraisemblance, vous trouvez, en pleine lumière, des noms dont la signification originaire semble évidente pour quiconque a voyagé au Japon[3]. Mais dans tous les cas, à un sens vulgaire,

prépare? C'est ce que Motoori lui-même n'a pu élucider; et sur ce point, le passage correspondant du N (I, 304-305) ne nous apporte aucune lumière. — Autres cas d'étymologies si recherchées qu'on ne les comprend plus : K, 211, 256, 336, etc.

1) Ou tout au moins, de quelque fait réel qui aurait inspiré à la fois l'étymologie et la légende. Par exemple, Mike, le pays de « l'Arbre auguste » (voy. N, I, 199); Midzoushima, « l'île de l'eau » (découverte d'une source dans le rocher : N, I, 198); etc.

2) L'empereur Yourïakou étant en voyage, « une jeune fille le rencontra en chemin; et aussitôt, voyant le passage impérial, elle courut se cacher au côté d'un monticule. Alors il composa un auguste chant. Ce chant disait : « Oh ! le monticule où se cache la jeune fille ! Oh ! cinq cents bêches de métal, pour la déterrer ! » C'est pourquoi l'endroit fut appelé Kanasouki no Ouoka (le Monticule de la Bêche de métal). » (K, 320-321.) — L'empereur Nimtokou trompe sa femme, tandis que celle-ci vogue paisiblement sur un bateau chargé de feuilles d'aralias, qu'elle a cueillies pour servir d'assiettes à un festin (*cf.*, pour cet usage, K, 248 et *pass.* et Parker, *loc. cit.*, p. 44). Sur ces entrefaites, on vient avertir l'impératrice que « le Céleste souverain, s'étant uni à Yata-no-ouaki-iratsoumé, s'amuse avec elle jour et nuit. » Alors l'impératrice, « grandement vexée et furieuse, jeta dans la mer toutes les feuilles d'aralias qu'elle avait mises à bord de l'auguste vaisseau. C'est pourquoi cet endroit fut appelé Mitsou no saki (le cap Mitsou). » (K, 273-274. En effet, *mitsou* signifie « trois », et les feuilles d'aralia, *mitsouna-gashiha*, sont tripennées. Mitsou doit venir de *mi-tsou*, « auguste port ». Mais cf. plus bas, p. 198, n. 2, un jeu de mots analogue sur le mot Mi-hé.) — Autres exemples encore : K, 234 et N, I, 232 (Oumi); K, 181 (Idzoumi); K, 181 et N, I, 158 (Hafousono); N, I, 198 (Hi no Kouni); N, I, 130 (Kadzouraki : cf. K, 153, 319); etc.

3) La princesse Florissante met au monde ses trois fils dans la fournaise (voir ci-dessus, t. I., p. 182, n. 1). « Alors, avec une lame de bambou, elle leur coupa le cordon ombilical. Et de ce couteau de bambou, qu'elle jeta ensuite, un bosquet de bambous surgit. C'est pourquoi cet endroit fut appelé Taka-ya (la maison des bambous). » (N, I, 85-86.) Il n'était pas besoin d'aller chercher si loin l'origine d'un nom si simple. — Autres cas non moins clairs : la Cascade (ci-dessous, p. 198, n. 2), le Palais des jeunes cerisiers (p. 197, n. 2), la Baie des pins (p. 198, n. 3), la Rivière des Cormorans (*Ou-kaha*, dont le K, 181, n'hésite pas à expliquer le nom en disant qu'après une bataille, les cadavres des guerriers « flottaient comme des cormorans » sur cette rivière), etc., etc.

nos raconteurs préfèrent un contre-sens brillant. Plus une explication est alambiquée, plus elle les ravit[1]. Pour l'obtenir, ils ne reculent devant rien : ils font flèche de tout bois, empruntant de toutes parts les éléments d'une philologie extravagante, que n'effraie aucun détail absurde[2] ou bizarre[3].

1) « Le Céleste souverain (Innghiô, première moitié du ve siècle), déplorant les transgressions survenues dans les noms de famille et dans les noms de clan de tout l'empire, fit mettre des vases d'eau bouillante (pour l'ordalie décrite dans le N., I, 316-317) à *Amakashi no koto-ya-so-maga-tsou-hi no saki*, et daigna établir les noms de famille et les noms de clan des quatre-vingts têtes de compagnies. » (K., 294-295.) La nouvelle désignation que reçoit, à cette occasion, la Pointe d'Amakashi (cf. K., 194), signifie : la *Merveilleuse Pointe des quatre-vingts Maux en Mots d'Amakashi* ! Et en effet, il s'agissait bien ici de 80 grandes lignées, d'un mal auquel avait voulu remédier l'empereur, et d'un abus concernant les mots, c'est-à-dire les noms de famille.

2) « La raison pour laquelle Oh-tata-né-ko (prêtre du grand dieu de Miwa, au temps de Soudjinn) était connu pour être l'enfant d'une divinité, est la suivante. La princesse Ikou-tama-yori (Vie-joyau-bonne, cf. K., 176) avait une beauté d'une régularité parfaite. Un jeune homme, qui estimait la majesté de son aspect hors de comparaison avec tout ce qu'on eût pu voir à l'époque, vint soudainement la visiter au milieu de la nuit. Comme ils s'aimaient et qu'ils vécurent ensemble, la jeune fille fut bientôt enceinte. Son père et sa mère, étonnés de ce fait, l'interrogèrent, disant : « Tu es donc enceinte par toi-même ! Comment as-tu un enfant, toi qui ne connais pas d'homme ? » Elle répondit : « J'ai conçu d'une manière naturelle ; car un beau jeune homme, dont je ne sais ni le nom ni le prénom, est venu ici chaque soir et s'est attardé auprès de moi. » Alors le père et la mère, désirant connaître cet homme, donnèrent leurs instructions à leur fille, en lui disant : « Répands de la terre rouge devant ta couche, puis prends un écheveau de chanvre, passe le fil dans le trou d'une aiguille, et avec cette aiguille perce le pan de son vêtement. » Elle fit comme il lui avait été ordonné ; et, le matin suivant, en regardant, on vit que le fil mis dans l'aiguille était sorti à travers le trou du loquet de la porte, et que tout le chanvre qui restait n'était que de trois enfilées. Aussitôt, sachant comment le jeune homme était sorti par le trou du loquet, ils se mirent à sa recherche en suivant le fil, qui, arrivant jusqu'au mont Miwa, s'arrêtait au temple du dieu. Ils connurent ainsi qu'Oh-tata-né-ko était le fils du dieu de l'endroit. Et à cause des trois enfilées de chanvre qui restaient, ce lieu fut appelé *Mi-wa* (3 enfilées). » (K., 177-178.)

3) Le chef de l'armée impériale vient de tuer le chef d'une armée rebelle, qui s'enfuit alors, en pleine déroute ; et les guerriers vaincus sont poursuivis jusqu'au bac de Kousouba, « où, harassés, ils lâchèrent leurs excréments, souillant leurs hauts-de-chausses. C'est pourquoi l'endroit reçut le nom de Kouso-bakama (excréments, hauts-de-chausses). On l'appelle maintenant Kousouba. » (K., 181, qui donne encore d'autres explications non moins fantaisistes, ainsi que

Un nom de lieu est-il rebelle au calembour? Entre la légende et ce nom, ils établissent un autre nom, arbitraire, un trait-d'union factice qui ménage la transition; après quoi, ils déclarent que ce mot inventé était le mot primitif, qui, plus tard, s'est transformé par l'usage[1]. Quelquefois, l'auteur du récit, ayant négligé de se relire, nous donne lui-même la preuve du faux sens qu'il a forgé[2]; et d'ailleurs, à défaut de

le passage correspondant du N, I, 158. Cf., dans l'Inde, Apvâ, la déesse de la Panique, dont le nom peut évoquer la même image réaliste : V. Henry, *op. cit.*, 151, 154). — Voy. aussi N, I, 159 (le Tombeau de la baguette : ci-dessous, p. 204, n. 1), etc.

1) Tantôt ce procédé ressort tout simplement de l'indication successive des deux noms, tantôt il se trouve précisé, d'une manière formelle, par le rédacteur. Exemple du premier cas : « Le Céleste souverain (Souinnn) fit appeler les augustes princesses Hibasou, Oto, Outakori et Matonou, filles du prince Mitchi-no-oushi, en tout quatre divinités. Et il garda deux divinités, les augustes princesses Hibasou et Oto; mais quant aux deux autres divinités, les plus jeunes reines, il les renvoya à leur lieu de naissance, parce qu'elles étaient tout à fait hideuses. Alors, la princesse Matonou, mortifiée, dit : « Quand on saura dans les villages voisins que, parmi les sœurs d'une même famille, nous avons été renvoyées à cause de notre laideur, ce sera pour nous le comble de l'humiliation. » C'est pourquoi, en arrivant à Sagaraka, dans la terre du Yamashiro, elle essaya de se suicider en se pendant à une branche d'arbre. Cet endroit fut donc nommé Sagariki. On l'appelle maintenant Sagaraka. Ensuite, parvenue à Otokouni, elle finit par se donner la mort en tombant (en se jetant) dans un étang profond. Cet endroit fut donc nommé Otchikouni. On l'appelle maintenant Otokouni. » (K, 197-198. *Sagari-ki*, pendant-arbre. *Otchi-kouni*, tombant-pays). Cf. K, 132, 181, etc.. Exemple du second cas : « L'empereur (Keikô) parvint au village d'Ikouha, où il prit son repas. Ce jour-là, les serviteurs laissèrent derrière eux une coupe à boire. C'est pourquoi les hommes de ce temps appelèrent Oukouha le lieu où la coupe avait été oubliée. Le nom actuel, Ikouha, en est une corruption. » (N, I, 200. *Oukouha*, coupe à boire, dans le langage archaïque de l'île de Tsoukoushi). Voir aussi N, I, 113, 158, 227, etc.

2) « L'empereur (Ritchiou) fit mettre à l'eau dans l'étang d'Itchishi, à Iharé, le bateau fourchu (cf. N, I, 297 : bateau creusé, sous Ninntokou, dans un gros tronc d'arbre bifurqué en deux branches); et il se plaça à l'un des côtés de la fourche, avec la concubine impériale de l'autre côté, pour festiner. Le grand maître de la cour, Areshi, présenta du vin de riz à l'empereur. A ce moment, une fleur de cerisier tomba dans la coupe impériale. L'empereur s'en étonna, et, faisant appeler Mononobé no Nagamaké no Mouradji, il lui commanda, disant : « Cette fleur est venue hors de saison. D'où vient-elle? Cherche-la. » Nagamaké no Mouradji alla donc lui-même à la recherche des fleurs. Il les découvrit sur le mont Ouaki-Kamou-no-mouro, et les présenta à

tels indices précis, ne suffit-il pas de remarquer que presque toute cette nomenclature de fantaisie se trouve groupée justement autour des histoires les plus légendaires : Djimmou[1], Yamato-daké[2], Djinnghô[3]. Déjà paraît l'esprit singulier de ce

l'empereur. L'empereur fut charmé d'avoir une chose si rare, et il en fit le nom du Palais. C'est pourquoi on l'appela le Palais des Jeunes Cerisiers (*Ouakazakoura*) d'Ihare. Telle fut l'origine de ce nom. » (N, I, 306-307, qui ajoute que, ce même mois, le titre originaire de Nagamaké no Mouradji fut changé en Ouakazakoura Bé no Miyakko, et que le grand maître de la cour, Areshi, reçut le nom de Ouakazarakoura Bé no Omi). En nous contant cette historiette, qu'il rattache à l'année 402 après J.-C., le rédacteur oublie qu'il a déjà écrit, sous l'année 203 : « La capitale fut établie à Iharé. On l'appela le Palais de Ouakazakoura. » (N, I, 241.) Même contradiction entre le N, I, 343 et le N, I, 134; entre le K, 317 et le K, 23-24; etc. C'est ainsi que, dans la Bible, le nom même de Iahve est représenté, tantôt comme révélé pour la première fois à Moïse, tantôt comme invoqué par les hommes avant le déluge (Genèse, IV, 26, Exode, VI, 2-3; et cf. A. Réville, *Proléq.*, p. 78).

1) Djimmou et son frère Itsou-sé débarquent avec leurs boucliers : l'endroit s'appellera Taté-dzou (le hâvre des boucliers; nom réel, Tadé-tsou, c'est-à-dire, sans doute, le havre des renouées). Peu après, Itsou-sé, blessé à la main, se lave dans la mer de Tchinou : ce nom voudra dire « la lagune du sang » (dérivation plus probable de *tchi-nouma*, lagune des eulalies, comme le propose M. Chamberlain). Bientôt Itsou-sé meurt à l'embouchure d'une rivière : étant donné qu'il a expiré « en vaillant homme », cette embouchure portera le nom de Oun (homme). Etc. Voir K, 132 seq.

2) La dernière maladie de ce héros est racontée comme il suit : « En descendant (du mont Ibouki, voy. ci-dessus, p. 169, n. 3), il atteignit la source fraîche de Tama-koura-bé, s'y reposa, et son auguste cœur se réveilla un peu. Cette source fut donc appelée la source de Ouï-samé (repos et réveil : cf. K, 63-64). Lorsqu'étant parti de là, il parvint à la lande de Taghi, il dit : « Mon cœur a toujours éprouvé le sentiment de voler dans le ciel; mais maintenant, mes jambes ne peuvent plus marcher : elles ont pris la forme d'un gouvernail. » Ce lieu reçut donc le nom de Taghi (du mot rare *taghishi*, gouvernail, bien que la véritable étymologie, évidente ici, soit le mot *taki*, cascade, adouci par le *nigori* : une cascade bien comme existe, en effet, à cet endroit). Et comme, s'étant avancé un peu plus loin, il s'en trouvait très fatigué, il s'appuya sur un auguste bâton pour marcher un peu. C'est pourquoi ce lieu fut appelé Tsouwé-tsouki-zaka (la pente où l'on s'appuie sur un bâton)... Lorsqu'il arriva au village de Mihé, il dit encore : « Mes jambes paraissent triplement tortues et sont bien lasses. » L'endroit fut donc nommé Mi-hé (triple). Etc... (K, 217 seq.).

3) L'impératrice s'avance pour attaquer Hashiro Kouma-ouashi (plume-blanche, aigle-ours : voy. plus haut, t. L, p. 347, n. 8). « A ce moment, un tourbillon s'étant élevé soudain, son auguste chapeau fut emporté par le vent. Les

peuple, amoureux des jeux de mots, qui fondera sur eux tout son système poétique[1], qui mettra toute sa finesse en calembours. En attendant, il multiplie les récits qui ont en vue des explications verbales; toute historiette s'achève par une étymologie; et ces mille petits détails épars viennent tout naturellement s'agréger aux grandes masses directrices de la légende sacrée, comme les molécules répandues en un liquide saturé s'assemblent d'une manière spontanée et s'ordonnent autour d'un cristal.

Enfin, après tous ces mythes explicatifs que nous venons de parcourir, après tous ces récits dont le but commun était de répondre aux innombrables questions de la curiosité primitive sur les choses de la nature et de l'homme, sur les phénomènes physiques et sur les êtres vivants, sur les origines du monde et les commencements de l'histoire, sur la société et ses coutumes, sur l'expérience acquise, sur les mots traditionnels, bref, sur tout ce qui, plus tard, constituera l'objet multiple des sciences, il ne nous reste plus à signaler qu'une dernière catégorie légendaire, moins impor-

hommes de l'époque appelèrent donc cet endroit Mikasa (auguste chapeau) ». Elle taille en pièces le brigand. » Alors, elle dit à ses courtisans : « Mon esprit est en paix, maintenant que nous avons pris Kouma-ouashi. » C'est pourquoi cet endroit fut appelé Yasou (paisible). » Bientôt après, étant à la pêche (voy. ci-dessus, p. 187, n. 2), elle attrape une truite : « L'impératrice dit alors : « C'est une chose étrange. » Aussi les hommes de ce temps appelèrent-ils l'endroit Medzoura (*medzourashiki*, étrange). Le nom actuel, Matsoura (contraction évidente pourtant de matsou-oura, baie des pins), n'est qu'une corruption de l'autre. » Un peu plus loin, elle fait creuser un canal d'irrigation, quand un rocher arrête l'ouvrage; cependant les dieux, invoqués, déchaînent la foudre, qui frappe le rocher et le brise en deux, livrant passage aux eaux. » C'est pourquoi les hommes de l'époque appelèrent ce canal le Canal de Sakouta (champ coupé). » (N., I, 226, 227, etc.).

1) Ce procédé se trouve déjà dans nos vieux recueils. Par exemple, le bon empereur Ninntokou, regardant s'éloigner sur mer sa concubine la princesse Kouro, chante ces vers : « Au large, il y a des rangées de petits bateaux. Ma femme de Kourozaki s'en va vers sa patrie. » (K. 271. Kourozaki, le cap Noir, n'est évidemment ici qu'une allusion discrète à Kouro-*hime*, la princesse Noire). Cf. aussi la poésie fameuse du K. 64 (sur laquelle voy. Chamberlain, *loc. cit.*, n. 6, Aston, *Shinto*, p. 106), etc.

tante d'ailleurs et moins intéressante pour le psychologue moderne : celle des mythes qui ne visent pas à satisfaire le désir de savoir, mais seulement le plaisir de conter; qui n'ont pas pour fin d'instruire, mais d'amuser : qui sont le résultat de l'imagination travaillant à vide, sur des données quelconques, sans autre mobile qu'un goût enfantin pour les mensonges ingénieux : d'un mot, les mythes qui ne sont plus orientés vers la science, mais vers la littérature, et qui représentent tout à la fois l'épopée et le roman de nos primitifs[1]. Nous retrouvons ainsi dans la légende japonaise, sans parler des grands mythes héroïques qui tiennent de plus près à l'histoire qu'à la fiction[2], tous les contes secondaires qui composent et caractérisent surtout le trésor narratif des peuples dits sauvages : les récits familiers où les objets s'animent[3], où les animaux parlent[4], viennent au secours des héros[5], où ces héros eux-mêmes accomplissent des exploits qui sont de perpétuels miracles[6], et lorsqu'ils ont assez étonné la terre par leurs prouesses merveilleuses, font

1) M. Lang distingue d'une part les mythes explicatifs naturistes, d'autre part les contes héroïques et romanesques, parmi lesquels il range les légendes explicatives de coutumes (*op. cit.*, p. 583). Mais il est plus logique de classer dans une même catégorie tous les mythes explicatifs en général, qu'ils concernent la nature ou l'humanité, et de séparer au contraire ces mythes explicatifs de choses humaines des simples contes qui n'ont aucun objet sérieux.

2) Voy. plus haut, p. 185 seq.

3) Voir ci-dessus, t. XLIX, p. 130, n. 2 ; t. L, p. 181, n. 3, 323 seq. ; t. LI, p. 388 seq. ; t. LII, p. 42 seq., 60 seq.

4) Références au t. L, p. 327, n. 2, et pass.

5) Le lièvre blanc d'Inaba (K, 68 ; t. L, p. 350, n. 7) ; la souris d'Oh-kouni-noushi (K, 73 ; t. L, p. 354, n. 1) ; les mollusques qui viennent guérir le même personnage (K, 70 ; t. L, p. 353). Est-il besoin d'ajouter que ces interventions d'animaux ne sont pas d'origine bouddhique? (Réfutation de la théorie contraire, qui avait été soutenue pour d'autres pays, dans Sidney Hartland, *The science of fairy tales*, 1891). Cf. d'ailleurs Lang, 372 seq. (Michabo, le bon lièvre blanc des Algonquins), 595 (l'universelle souris bienfaisante), 601 (les poissons secourables), et 584 pour la généralité de cet élément typique des contes primitifs.

6) Par exemple : K, 85 seq. (*suprà*, t. LII, p. 36, n. 2) ; K, 102 (*ibid.*, p. 47, n. 3) ; etc.

l'ascension du Ciel[1] ou visitent les Enfers[2]; le tout, avec ces éternelles ressemblances de situations, d'incidents, d'intrigues qui rapprochent si étrangement les contes populaires des races les plus diverses, les plus distantes les unes des autres dans l'espace comme dans le temps[3]. Et nous découvrons aussi, dans cet antique et lointain Japon, les récits plus brillants peut-être, mais au fond si proches des précédents, qu'a illustrés chez nous la culture classique : Persée délivrant Andromède qu'un monstre des eaux allait dévorer[4];

1) K, 45; N, I, 159; etc.

2) Mythe d'Izanaghi : K, 34 seq. (*suprà*, t. L, p. 174, 180, 197, 325, etc.). Cf. aussi K, 71 seq.

3) Par exemple : Oh-kouni-noushi persécuté par ses frères (K, 68 seq.); Ho-déri et Ho-oouri (*suprà*, t. L, p. 187), avec les traits habituels de l'arbre près de la porte, du puits où se reflète l'image du visiteur (K, 121, N, I, 93 : Lang, *Custom and Myth*, p. 91, 99), de la préférence accordée au cadet des deux frères (K, 125, N, I, 91 : Aston, *Shinto*, 115), du départ de l'amante dont les recommandations n'ont pas été observées (K, 127, N, I, 95 : Lang, *ibid.*, 31); etc.

4) « Ayant été expulsé (du ciel : voir ci-dessus, t. XLIX, p. 317), l'auguste Szannoô descendit en un lieu appelé Tori-kami (huppe d'oiseau, s'il fallait se fier aux caractères idéographiques), aux sources de la rivière Hi (ou Hii), dans la terre d'Idzoumo. A ce moment, une baguette à manger passa, flottant au cours de l'eau. L'auguste Szannoô, pensant donc qu'il y avait des êtres humains à la source de la rivière, montait à leur recherche, lorsqu'il se trouva en présence d'un vieillard et d'une vieille femme qui avaient une jeune fille entre eux deux, et qui pleuraient. Il daigna leur demander : « Qui êtes-vous? » Le vieillard répondit : « Votre serviteur est un dieu terrestre (ou local, *kouni no kami*), enfant du dieu Seigneur des grandes montagnes (*suprà*, t. L, p. 192, n. 1, 194, n. 5). On m'appelle Ashi-nadzou-tchi; ma femme se nomme Te-nadzou-tchi; et ma fille, Koushi-nada-himé (*nada*, sans doute pour Inada, nom de lieu qui signifie « rivière »; *koushi*, dans le sens de peigne ici, en raison de l'histoire qui suit). » Il demanda encore : « Quelle est la cause de vos lamentations? » Le vieillard répondit : « J'avais pour enfants huit jeunes filles. Mais le serpent à huit fourches de Koshi (région plus au nord, habitée par les Aïnous) est venu chaque année en dévorer une, et c'est le moment où il doit revenir; voilà pourquoi nous pleurons. » Il lui demanda : « Quelle forme a-t-il? » (Suit la description du monstre : voir plus haut, t. L, p. 338, n. 3). Alors l'auguste Szannoô dit au vieillard : « Si c'est ta fille, veux-tu me l'offrir? » Le vieillard répondit : « Je suis très honoré; mais je ne connais pas ton auguste nom. » Il lui dit : « Je suis le frère aîné de la grande et auguste Amatérasu; et je viens de descendre du Ciel. » Les divinités Ashi-nadzou-tchi et Té-nadzou-tchi lui répondirent : « S'il en est ainsi, nous te l'offrons avec res-

Jason ravissant à Eétès son fameux trésor, avec le secours de

pect. » Alors l'auguste Szannoô, prenant la jeune fille et la changeant aussitôt en un peigne aux dents nombreuses et serrées qu'il planta dans l'auguste nœud de sa chevelure (cf. t. LII, p. 50, n. 2), dit aux divinités Ashi-nadzou-tchi et Tê-nadzou-tchi : « Vous autres, distillez une liqueur huit fois raffinée. Faites une palissade en cercle; dans cette palissade, pratiquez huit portes; à ces portes, attachez huit plates-formes; sur chaque plate-forme, mettez une cuve à liqueur; dans chacune des cuves, mettez de la liqueur huit fois raffinée; et attendez. » Et comme ils attendaient après avoir ainsi préparé toutes choses selon son commandement, le serpent à huit fourches arriva vraiment comme le vieillard avait dit, et sur-le-champ plongea une de ses têtes dans chaque cuve, et but la liqueur. Sur quoi, il fut enivré par la boisson, et toutes ses têtes se penchèrent pour dormir. Alors l'auguste Szannoô tira le sabre, long de dix largeurs de mains, dont il était ceint augustement, et tailla le serpent en pièces; si bien que la rivière Hi coula transformée en un fleuve de sang. Or, quand il coupa le milieu de la queue, le tranchant de son auguste sabre fut ébréché. Trouvant cela étrange, il fendit le corps avec la pointe, puis il regarda; et il y avait là un grand sabre acéré. Il prit donc ce grand sabre, et pensant encore que c'était une chose étrange, il en informa respectueusement la grande et auguste Amatérasu. C'est le grand sabre Kousa-naghi (cf. t. LII, p. 71). » (K, 60-63; N, I, 52-58). — Cette légende si répandue pourrait être classée avec les mythes explicatifs, si elle n'avait entièrement perdu, à l'époque où elle fut rédigée, son sens originaire probable. Il semble, en effet, qu'avant de se présenter comme un simple récit épique, elle ait eu pour but de rappeler l'abolition des sacrifices humains offerts aux divinités thériomorphiques (ci-dessus, t. L, p. 334, n. 1), notamment aux esprits des eaux conçus sous forme animale (E. S. Hartland, *The legend of Perseus*, vol. III, ch. XVIII, et Marillier dans *Rev. d'hist. des religions*, t. XXXIV, p. 401-402). Or, la description du monstre de Koshi paraît bien être en réalité, comme l'a fait observer M. Aston (*Shinto*, p. 105), une représentation poétique du fleuve lui-même, avec son cours serpentin, ses affluents nombreux, ses rives boisées et ses eaux profondes, dévoratrices d'êtres humains. En tout cas, nous retrouvons ici les traits essentiels du mythe grec, dont notre récit se rapproche notamment par la présence d'armes magiques (voy. N, I, 56, 57), tandis qu'il s'éloigne des versions populaires, plus primitives, par l'absence des animaux secourables qu'on y voit intervenir (cf. Hartland, *op. cit.*, vol. III, ch. XVI; et par contre, vieille tradition du *Oudji Shoui Monogatari*, *supra*, t. L, p. 334, n. 1). — On peut comparer également l'exploit de Szannoô à celui d'Hèraklès tuant l'hydre de Lerne. Pourquoi Szannoô prend-il tant de précautions pour réduire à l'impuissance, en même temps, les huit têtes du reptile? Parce que, s'il avait essayé de les trancher une à une, les têtes restantes ou renaissantes l'eussent dévoré (problème universel dans ce genre d'aventures : voy. E. H. Carnoy, *Les serpents et les dragons dans les croyances et les traditions populaires*, *Rev. d'hist. des religions*, t. IX, p. 98). Le héros grec, après de vains essais, n'aboutit que par la force brutale, en

Médée[1]; Eros, le prétendu serpent, dévoilé par la trop

abattant les sept têtes de l'hydre, d'un seul coup de sa terrible massue; le héros japonais a recours à la ruse, et c'est assommé par le saké que le monstre tombe à sa merci. (Cf. variante du N, I, 56, où il dit au reptile : « Tu es une divinité redoutable; comment oserais-je négliger de te régaler? » Après quoi, il prend huit jarres de saké, les verse dans les huit gueules, puis tue le serpent endormi.) Quand au fameux sabre « Dompteur des herbes », qui reparaîtra dans une autre grande légende héroïque, celle de Yamato-daké, il nous rappelle encore les flèches qu'Hêraklês vainqueur trempa dans le sang de l'hydre et qui désormais furent toujours mortelles pour ceux qui en étaient frappés.

1) Oh-kouni-noushi, ayant obtenu en mariage la princesse Yakami, est persécuté de toutes façons par ses quatre-vingts mauvais frères (*suprà*, t. L, p. 350, n. 7); mais il échappe à leurs embûches et, finalement, descend aux Enfers pour y chercher conseil auprès de son grand ancêtre, Szannoô. « Lorsqu'il arriva à l'auguste résidence de l'auguste Szannoô, la fille de ce dernier, la princesse Souséri (peut-être de *sousoumou*, avancer, ce qui répondrait bien au caractère hardi que nous allons observer) sortit et le vit; ils échangèrent des regards, et furent mariés; et, rentrant, elle dit à son père : « Un dieu très beau est venu ». Le grand dieu sortit alors, regarda, et dit : « C'est Ashihara-shiko-ouo (le vilain dieu mâle des plaines de joncs) »; et aussitôt, l'appelant à l'intérieur, il le fit coucher dans la chambre des serpents. Là dessus sa femme, l'auguste princesse Souséri, donna à son époux une écharpe à serpents, en lui disant : « Quand les serpents seront sur le point de te mordre, chasse-les en agitant cette écharpe trois fois. » Et comme il fit selon ses instructions, les serpents se calmèrent; de sorte qu'il sortit après de doux sommeils. De nouveau, le soir du jour suivant, il fut mis dans la maison des mille-pattes et des guêpes; mais comme elle lui donna encore une écharpe à mille-pattes et à guêpes, et qu'elle l'instruisit comme auparavant, il sortit avec tranquillité. Ensuite, l'auguste Szannoô lança une flèche sifflante (*nari-kaboura*, flèche à tête percée d'un ou plusieurs trous qui la faisaient résonner dans son vol, Hepburn, v° *kaboura ya*) au milieu d'une vaste lande; puis, il l'envoya la chercher, et aussitôt après son entrée dans la lande, il y mit le feu tout autour. Tandis qu'il était là, ne sachant par où sortir, une souris vint et dit : « L'intérieur est creux, creux; le dehors est étroit, étroit. » A cause de cette parole, il piétina le sol; sur quoi, il tomba dedans et se cacha; et pendant ce temps, le feu passa sur lui. Alors la souris lui apporta dans sa bouche et lui présenta la flèche sifflante. Les plumes de la flèche furent apportées dans leur bouche par tous les enfants de la souris. Sur ces entrefaites, sa femme la princesse Souséri arriva, portant l'appareil des funérailles et se lamentant. Son père le grand dieu, croyant que l'autre était déjà mort et que c'en était fait de lui, sortit et se tint sur la lande; sur quoi, Oh-kouni-noushi apporta la flèche et la lui présenta. Alors le grand dieu, le prenant avec lui dans sa demeure et l'introduisant dans une vaste salle large de huit pieds, lui fit enlever les poux de sa tête; et en regardant la tête, il y avait beaucoup de mille-pattes. Et comme sa femme lui donnait des baies de l'arbre moukou et de la

curieuse Psyché[1] : tous les contes poétiques qui bercèrent

terre rouge (*supra*, t. L, p. 339, n. 2), il écrasa les baies en les mâchant, et il les cracha avec la terre rouge qu'il tenait dans sa bouche ; si bien que le grand dieu crut qu'il mâchait et crachait les mille-pattes ; et, sentant qu'il l'aimait bien dans son cœur, il s'endormit. Alors, saisissant la chevelure du grand dieu, il l'attacha solidement aux diverses poutres de la maison ; puis, bloquant le plancher avec un roc qui n'aurait pu être soulevé que par cinq cents hommes, et prenant sa femme la princesse Souséri sur son dos, il emporta le sabre de vie et les flèches de vie du grand dieu (cf. t. LII, p. 57, n. 3), et aussi son céleste luth-parlant (*amé no nori-goto* : voy. Chamberlain sur K, 74), et il s'enfuit au dehors. Mais le céleste luth-parlant frôla un arbre, et la terre résonna. Le grand dieu, qui dormait, sursauta au bruit, et renversa la maison (cf. la légende de Samson, *Juges*, XVI, 13-14, 29-30) ; mais tandis qu'il dégageait sa chevelure liée aux poutres, ils étaient déjà loin. Alors, le poursuivant jusqu'à la Pente unie des Enfers (*Yomo-tsou-hira-saka*, sortie du monde souterrain, cf. K, 37, 39), et le regardant de loin, il appela le dieu Oh-na-mouji (« Possesseur d'un grand nom », un des cinq noms d'Oh-kouni-noushi, K, 67-68), en lui disant : « Avec le sabre de vie et les flèches de vie, poursuis tes demi-frères jusqu'à ce qu'ils se terrent contre les augustes pentes des collines, et poursuis-les jusqu'à ce qu'ils soient balayés dans toute l'étendue des rivières, et toi, misérable ! deviens le dieu Maître du grand Pays (*Oh-kouni-noushi*, en raison de cette investiture) ; et de plus, devenant l'Esprit de la terre des vivants (*Outsoushi-kouni-tama*, cf. K, 68), et faisant de ma fille la princesse Souséri ton épouse légitime, plante solidement les piliers de ton palais au pied du mont Ouka, jusqu'à la base des plus profonds rochers, érige les poutres entrecroisées de ton toit jusqu'à la Plaine des hauts cieux, et habite là, toi, manant ! » Alors, portant le grand sabre et l'arc, il poursuivit et dispersa les quatre-vingts dieux ; il les poursuivit jusqu'à ce qu'ils fussent couchés contre les augustes pentes de toutes les collines ; il les poursuivit jusqu'à ce qu'ils fussent balayés dans toutes les rivières ; et il commença à faire le pays (voy. en effet t. LII, p. 35). » (K, 72-75). — Est-il besoin d'insister sur l'évidente ressemblance de ce récit avec le mythe grec et avec toutes les légendes analogues ? (Voy. Lang, *Custom and myth*, chap. « A Far-travelled Tale. ») Les épreuves que doit subir le héros, l'assistance que lui prête la fille du chef et les procédés magiques qu'elle emploie, la fuite des deux amants, avec leur précieux butin, la poursuite finale du père, tout concourt à former un parallèle curieux. Cette concordance persiste dans la suite du récit, où Souséri se montre aussi jalouse que Médée (voy. K, 75, 79). Cependant le narrateur japonais, plus doux, épargne à Souséri le meurtre de son père, qui pardonne ; Yakami, terrifiée, abandonne son enfant et rentre dans son pays, mais ne périt pas, comme Glaucé, dans une robe de noces empoisonnée ; et les scènes de ménage entre les divins époux s'achèvent par une réconciliation charmante : « alors ils s'engagèrent l'un à l'autre par la coupe, avec leurs mains sur le cou l'un de l'autre ; et ils sont en paix jusqu'au temps présent » (K, 81).

1) « La princesse Yamato-toto-hi-momo-so (une tante de l'empereur, qui

l'enfance des peuples en Yamato comme en Grèce, et que l'histoire, élargie, fait apparaître comme le patrimoine commun de l'humanité.

savait prévoir l'avenir, d'après le N, 1, 156), devint la femme du dieu Oh-mono-noushi (Maître du Grand esprit, sur lequel cf. N, I, 81, 152, 154). Or, ce dieu n'était jamais aperçu pendant le jour, mais venait seulement la nuit. La princesse du Yamato dit à son époux : « Comme on ne voit jamais mon Seigneur pendant le jour, je ne puis distinguer sa physionomie auguste. Je le supplie donc d'attendre un peu, pour qu'au matin je puisse enfin contempler sa beauté majestueuse. » Le Grand dieu répondit : « Ce que tu dis est juste. Demain matin, j'entrerai dans ta toilette et je m'y tiendrai. Je te prie de ne pas t'alarmer à ma vue. » La princesse du Yamato s'étonna secrètement dans son cœur. Elle attendit jusqu'au point du jour, et regarda dans sa toilette. Il y avait là un beau petit serpent, long et mince comme le cordon d'un vêtement. Alors, elle fut effrayée et poussa un cri. Mais le Grand dieu, confus, prit soudain la forme humaine, et parlant à sa femme, lui dit : « Au lieu de te contenir, tu m'as rempli de honte : je vais donc te rendre honteuse à ton tour. » Et foulant le Grand Vide, il s'éleva au mont Mimoro. La princesse du Yamato, les yeux levés vers son ascension, était accablée de remords. Elle s'abattit sur un siège, et, saisissant une baguette à manger, elle s'en frappa aux parties intimes; en sorte qu'elle mourut. On l'ensevelit à Oh-tchi; et les anciens appelèrent ce lieu le Tombeau de la baguette. Ce tombeau avait été construit par les hommes pendant le jour, et pendant la nuit, par les dieux. » (N, I, 158-159. Cf. les amours de Zeus, déguisé en serpent, avec sa fille, et le rôle du serpent dans certains mystères grecs : Lang, 265, 481.) Dans le K, 197, l'histoire est renversée : « L'auguste enfant (Homou-tchi-ouaké, fils de Souinin) s'unit à la princesse Hinagha, pour une nuit. Et dans l'intimité, regardant la belle jeune fille, c'était un serpent! A cette vue, il s'enfuit, alarmé. La princesse Hinagha en fut vexée; et illuminant la plaine des mers, elle le poursuivit en bateau, etc... » Autre récit analogue : « La princesse Toyo-tama entra dans la hutte d'accouchement. Et quand vint l'heure de sa délivrance, elle dit à Feu-baissant : « Lorsqu'une étrangère va enfanter, elle prend sa forme native. C'est ce que je vais faire. Ne me regarde pas! » Mais lui, trouvant ces paroles étranges, jeta un coup d'œil furtif juste au moment où elle enfantait, et où, s'étant transformée en un crocodile de huit pieds de long, elle rampait et se débattait avec des contorsions. Terrifié à cette vue, il s'enfuit. Alors la princesse comprit qu'il avait regardé, et elle se sentit pleine de honte; et aussitôt, abandonnant l'auguste enfant qu'elle avait mis au monde, elle dit au prince : « J'avais toujours désiré venir à toi par les chemins de la mer; mais en surprenant ma forme, tu m'as outragée ». Et, fermant la barrière qui sépare la terre des eaux, elle redescendit sous les profondeurs. » (K, 126-127. Cf. N, I, 95 sqq., en particulier 107 : ci-dessus, p. 166, n. 5. Dans la variante du N, I, 98, le prince se fait une torche d'une dent de peigne allumée, comme Izanaghi aux Enfers, ce qui rappelle la lampe de Psyché). Ici encore, nous sommes en présence d'un mythe qui devrait être rangé parmi les légendes explicatives

Cette analyse des mythes vient de nous montrer déjà, dans une certaine mesure, leur synthèse; car les groupes généraux que nous avons distingués devaient fatalement correspondre, sur divers points, aux grandes masses successives du récit indigène ; et si, sur d'autres points, les conditions mêmes de ce récit devaient entraîner, soit un renversement complet de l'ordre logique suivant lequel nous venons de procéder, soit un émiettement des contes d'une même famille, dispersés maintenant autour de mille épisodes, il n'en reste pas moins que notre classification abstraite des légendes, fondée surtout sur leur formation psychologique, explique d'avance, dans toutes ses lignes essentielles, l'œuvre instinctive des rédacteurs japonais. Ce qu'ils placent en tête du récit sacré, ce sont naturellement les mythes cosmogoniques. Il est bien probable que ces explications touchant l'origine du monde furent cherchées et trouvées, au Japon comme ailleurs[1], après celles qu'éveillaient des phénomènes moins lointains. Mais, à l'exception d'un passage chinois que nous avons avons déjà signalé[2], rien n'autorise à croire que ces mythes des premiers dieux aient été importés du continent[3] ou inventés par des prêtres indigènes[4]. L'esprit japonais n'est

de coutumes, si nous avions des preuves certaines qu'il s'agit, non pas d'une simple histoire fondée sur le sentiment de la pudeur, mais bien d'une règle de mariage interdisant à l'un des époux d'apercevoir l'autre sans voiles (Lang, *op. cit.*, p. 155). Pour ce principe, d'instinct ou d'étiquette, dont la violation entraîne le départ de l'un des amants, cf., outre le récit d'Apulée, la légende hindoue (Urvâsi abandonnant Purûravas parce qu'il s'est montré à elle dévêtu), dans Max Muller, *Essais sur la mythologie comparée*, trad. G. Perrot, 131; Lang, *Custom and myth*, 81, et *Cupid and Psyche*; Ch. Ploix, dans *Rev. d'hist. des religions*, XIII, 40, et Lang, *ibid.*, 203; etc... Rien de plus général d'ailleurs que cette idée, qu'on retrouve aussi bien chez les Bassoutos que chez les Japonais ou chez les Grecs (voy. E. Jacottet, *Contes populaires des Bassoutos*, p. 214 seq., et *Rev. d'hist. des religions*, t. XXXIII, p. 391).

1) Exemple, la Genèse : A. Réville, *Prolég.*, 59 seq., 67, 77.

2) Voir ci-dessus, p. 178, n. 4.

3) Cf. *supra*, p. 177, n. 1.

4) Voir t. XLIX, p. 19, n. 3. « Dans les religions comme dans les livres, dit très justement M. Chamberlain, c'est rarement la préface qu'on écrit en premier lieu » (*loc. cit.*, p. LXV). Mais, de ce que certains mythes, imaginés

pas aussi rebelle qu'on l'a dit[1] aux personnifications d'idées abstraites[2], et si les dieux antérieurs au couple primitif, si Izanaghi et Izanami eux-mêmes ne jouent ensuite qu'un rôle effacé dans la légende[3] comme dans le culte[4], c'est sans doute seulement parce que d'autres figures plus brillantes du drame mythique les ont écrasés de leur éclat[5]. Nous voyons en effet apparaître aussitôt le Soleil, la Tempête, et toutes les grandes divinités naturistes, qui, après avoir inspiré les mythes les plus antiques, reprennent dans la légende le rôle qui leur appartient. Ces mythes de la nature se mé-

après d'autres, ont été ensuite placés avant eux dans un récit logiquement présenté, il ne s'ensuit pas qu'ils aient été forgés de toutes pièces.

1) Chamberlain, *loc. cit.*, p. LXVII seq. ; Aston, *Shinto*, pp. 21-24 ; etc.

2) Au point de vue philologique, M. P. Ehmann a prouvé le contraire par des exemples nombreux (*Japan Mail*, vol. XL, p. 483). M. Chamberlain (*loc. cit.*) semble croire que les Aryens seuls ont eu le don de personnification mythique ; mais l'étude des religions comparées démontre qu'il n'en est rien. Même chez certains peuples qui, trop longtemps, furent considérés comme de purs sauvages, on trouve des légendes qui témoignent d'un souci métaphysique évident. Les Mangaïens personnifient le « Premier commencement », dont les descendants deviennent des dieux préposés aux divers départements de la nature (Gill, *Myths and Songs from the South Pacific*) ; à Samoa, « l'Espace » est si bien une personne qu'il possède un tabouret (Lang, 179-181) ; en Nouvelle-Zélande, les hymnes maoris sur l'origine des choses recèlent toute une philosophie qu'Héraclite n'eût pas désavouée (Taylor, *New-Zealand*, 110 seq. ; Waitz, VI, 247 ; Lang, 152, 224, 346).

3) Satow (T. VII, part. 2, p. 127), Aston (*Shinto*, p. 86), Chamberlain (*loc. cit.*, p. LXV), insistent tous sur ce point. Mais l'importance mythique d'un de ces dieux primordiaux, Taka-mi-mousoubi (ou Taka-ghi. K, 96), diminue singulièrement la force de l'objection (voy. en effet, t. XLIX, p. 318 et pass.).

4) Voir notamment Satow, T, III, app., p. 58. Il faut remarquer cependant que plusieurs d'entre eux figurent dans la liste des huit dieux adorés par le Djinnghi-Kouan, ou ministère du culte, au début du Xe siècle (Aston, pp. 69, 174, et cf. N, I, 7, 81, 114) ; que Taka-mi-mousoubi, en particulier, n'est nullement oublié (voy. en effet N, I, 122, 392, RX, 50, etc.) ; et que si ces grandes divinités génératrices obtiennent la faveur du monde officiel, le couple primitif, de son côté, reçoit les offrandes populaires (*supra*, t. L, p. 179, 354), en attendant qu'il devienne, à notre époque, le suprême objet de dévotion pour les quatorze cent mille adeptes du *Tenrikyô* (Enseignement de la Raison céleste : voy. D. C. Greene, dans T, XXIII, p. 24 seq.).

5) Phénomène pareil à celui que nous avons observé pour le dieu de la

langent à leur tour d'éléments anthropomorphiques, à mesure que les explications physiques se combinent aux détails traditionnels[1]. Pareillement, la transition s'établit entre les dieux célestes et les dieux terrestres, et les scènes ébauchées au-dessus des nuages viennent s'achever dans l'archipel[2]. Toute l'épopée humaine se déroule alors, à commencer par les origines mêmes du peuple, pour passer de là aux règnes légendaires qui déjà renferment de précieuses parcelles de vérité, puis aux règnes pseudo-historiques où le merveilleux persiste encore, et pour arriver enfin, par gradations insensibles, aux événements positifs[3]. Enfin, à chaque anneau de cette longue chaîne directrice, viennent s'accrocher des grappes de mythes secondaires qu'elle semble attirer comme un aimant : légendes explicatives d'un phénomène naturel moins important, d'une coutume, d'une superstition, d'un proverbe, d'une étymologie, ou contes épiques et romanesques auxquels un point d'attache est d'autant plus nécessaire qu'ils ne répondent à aucun objet précis. C'est qu'une mythologie, produit de l'esprit humain, obéit à la loi d'évolution qui régit l'intelligence elle-même, comme toutes les choses de l'univers[4] : les légendes s'organisent par une intégration où s'accroissent à la fois leur masse et leur cohérence[5] ; les grands noms divins ou héroïques deviennent

Lune, dans ses rapports avec la déesse du Soleil (t. L, p. 149-150) ; et pourtant, nul n'osera soutenir que Tsouki-yomi n'est pas un des plus anciens dieux naturistes.

1) Exemple typique : t. XLIX, p. 318 seq.

2) Cf. en Chine, de Groot, *op. cit.*, p. 680.

3) Il est bien évident que nous ne pouvons accepter la ligne de démarcation rigide qui aurait séparé « l'âge divin » de « l'âge humain ». Chose curieuse, Hirata proteste aussi contre cette distinction traditionnelle, mais pour d'autres raisons (voy. T. III, app., p. 47).

4) Voir H. Spencer, *Sociologie*, I, 576, 577, 579.

5) On peut saisir cette opération psychologique sur le vif chez les théologiens modernes. Par exemple, Hirata, considérant que la mystérieuse pousse de jonc primitive allait plus tard donner naissance au soleil, suppose aussitôt qu'elle devait être déjà « pure, translucide, étincelante » (T. III, app., p. 42). Ce simple détail suffit à montrer comment l'imagination tend à relier les légendes les plus diverses, et comment les mythes les plus brillants, s'irra-

comme des noyaux d'attraction qui gouvernent les récits secondaires[1]; finalement, tout le ciel du Shinntô gravite autour de la déesse du Soleil.

Nous assistons ainsi à une organisation du plan général des mythes, par agrégation des menues historiettes populaires à des légendes plus importantes, de ces légendes aux grands mythes sacrés, et de ces mythes cardinaux eux-mêmes au mythe solaire central, qui est le point culminant, la clef de voûte de l'ensemble. Mais si nous recherchons par quels procédés psychiques cette vaste construction a pu s'ériger, nous sommes amenés à constater que la logique obscure des esprits ne fut pas la seule cause de l'intégration observée. A côté de l'élément intellectuel qui, d'instinct, tendait à mettre en harmonie les parties incohérentes du récit, nous découvrons un élément émotionnel, qui ne contribua pas moins à établir ce système de mutuelles dépendances. Le sentiment qui intervint ici, et qui nous apparaît comme un agent capital de cette assemblage souvent factice, n'est autre que la vanité. Au Japon, en effet, comme dans tant d'autres contrées[2], les hommes mirent leur fierté à descendre des dieux. Les familles voulurent faire remonter leur origine jusqu'aux plus hautes sources de l'épopée religieuse. D'où un dernier facteur, dont on ne saurait exagérer l'importance : le rattachement ancestral.

C'est la dynastie impériale qui, comme il convient, représente le mieux ce mouvement. Quand les anciennes tribus eurent confondu leurs légendes, en même temps que les chefs locaux se rassemblaient sous l'autorité d'un seul souverain[3], l'unification religieuse et la centralisation politique

diant sur ceux qui les entourent, arrivent à les englober dans leur éclat absorbant.

1) Lang le fait remarquer en ce qui touche les mythes grecs (*op. cit.*, p. 482).

2) En Grèce, par exemple : Lang, 481, n. 3, 483; Marillier, *loc. cit.*, 12, 250; G. Fougères, *op. cit.*, 257; etc.

3) *Supra*, t. LII, p. 37. Cf. Griffis, *op. cit.*, p. 45; Dooman, *op. cit.*, p. 77 seq., 81 seq.; etc.

qui se produisirent alors de concert, l'exaltation de la déesse du Soleil, première entre les dieux, et l'apothéose de l'empereur tout-puissant convergèrent à un même résultat logique : l'établissement d'un lien mythique entre l'empereur et le Soleil. Du moment qu'on en venait à considérer le souverain comme un dieu vivant[1], il était naturel qu'on lui attribuât une généalogie divine ; et puisque toute la faveur du culte allait à Amatéras, la plus brillante des divinités[2], rien de plus normal que de la choisir pour aïeule de la famille la plus célèbre. L'idée de la domination céleste du Soleil ne pouvait que fortifier cette tendance, en montrant le gouvernement terrestre de l'empereur comme l'exercice parallèle d'un pouvoir que la déesse elle-même lui avait conféré[3]. Héritier du miroir solaire et des autres insignes sacrés, représentant autorisé d'Amatéras dans l'archipel, investi de « la succession du Soleil céleste »[4], l'empereur devint l'objet d'un loyalisme d'autant plus ardent qu'il constituait une véritable adoration religieuse[5]; il fut enveloppé dans la gloire du soleil. En même temps, sa généalogie se prolongeait vers des divinités encore plus lointaines ; par Izanaghi, père d'Amatéras[6], il remontait vaguement, au-delà du premier couple, jusqu'aux générations des dieux primordiaux[7] ; il atteignait

1) *Vid. sup.*, t. LII, p. 37 seq. Cf. Aston, *op. cit.*, p. 38 seq.

2) Primauté du soleil chez quantité d'autres peuples : voir par ex. A. Réville, *op. cit.*, II, index, v° soleil ; L. Marillier, dans *Rev. d'hist. des religions*, t. XXXVII, p. 398; etc., etc.

3) Voir t. XLIX, p. 318 ; t. LII, p. 69 seq. *Cf.* les mythes du Pérou, du Mexique, d'Haïti (A. Réville, I, 320 ; Lang, 188, 194).

4) K, 244, etc.

5) Ce sentiment se montre, en effet, dans les rituels. Par exemple : « Que les augustes enfants (*miko*, les princes du sang), les princes (*kimi*, petits-enfants et autres agnats), les conseillers et tous les fonctionnaires daignent se tenir en garde, garde de nuit et garde de jour, et que, florissant comme la perpétuelle croissance des arbres luxuriants, toujours plus haut et toujours plus loin, dans la cour de l'empereur, ils le servent humblement. » (R V, 187-188 ; pareillement, R VI, 195, etc.).

6) Pour cette conception d'un dieu créateur et en même temps premier ancêtre, cf. A. Réville, II, 237 ; Marillier, *loc. cit.*, p. 249 ; etc.

7) Satow pense que ces dieux ont été inventés pour donner une généalogie

jusqu'à la naissance du monde. Pour achever de faire illusion sur la réalité de cette prodigieuse lignée, il ne restait plus qu'à lui donner, dans sa partie plus humaine, la consécration d'une chronologie, à affirmer que 1.792.470 ans s'étaient écoulés depuis que le petit-fils d'Amatéras, Ninighi, était descendu du ciel[1], et à préciser, au petit bonheur, depuis l'avènement du légendaire Djimmou jusqu'à l'aurore de l'histoire, les années, les mois et les jours de fantaisie qu'avaient pu illustrer des événement fabuleux[2].

Cette méthode fut suivie par toutes les grandes familles[3]. Les descendants des chefs qui avaient contribué au triomphe de la maison impériale se trouvèrent aisément, eux aussi, des aïeux contemporains de ces aventures lointaines[4]. Chacun se découvrit, au nombre des héros primitifs[5] ou des principaux objets de la nature[6], des parents en rapport avec la situation

au Soleil, dont les dieux Producteurs ne seraient que de simples épithètes (T, VIII, part. 2, pp. 118-120, 125-128). Je crois au contraire que ces dieux primitifs sont le résultat d'une création spontanée, et qu'on se contenta ensuite de les rattacher à la lignée impériale par un remaniement peu compliqué (voir ci-dessus, p. 206, n. 4).

1) N, I, 110.

2) N, I, 111 seq. Voir William Bramsen, *Japanese Chronological tables*, Introd. ; Chamberlain, *Kojiki*, Introd., pp. LIV et *pass.* ; Aston, *Early Japanese History*, dans T, XVI, part. 1 ; etc. En résumé, comme le disait Bramsen, toute cette chronologie est « une des plus grandes fraudes littéraires qu'on ait jamais perpétrées. » Cf. la chronologie de la Genèse (par ex., Piepenbring, dans *Rev. d'hist. des religions*, t. XXI, pp. 38-39).

3) Elles se donnèrent des *oudji-gami*, ou dieux de famille (voir ci-dessus, t. I., p. 330, n. 3 ; et cf. Satow, T, III, app. p. 81 ; Aston, *Shinto*, p. 47 seq. ; Dooman, *loc. cit.*, p. 78 ; etc.).

4) Exemple : les trente-deux divinités qui, d'après le *Kioudjiki*, auraient formé la cour de Ninighi à sa descente du ciel (voy. Aston, *op. cit.*, p. 155 ; N, I, 316). Cf. Griffis, *op. cit.*, p. 45.

5) A défaut de personnages nationaux, on va chercher des étrangers (par ex., N, I, 169-170) ; et il semble même que des divinités hindoues aient fini par devenir les *oudji-gami* de familles japonaises (voy. Aston, *op. cit.*, p. 48).

6) Cette confusion, remarquée d'ailleurs depuis longtemps (voy. J. J. Rein, *Japan*, p. 443), a toujours étonné un peu les commentateurs du shinntoïsme. Satow trouve étrange que « des abstractions aient des descendants humains » (*Handbook*, p. 67) ; mais les divinités aquatiques auxquelles il fait allusion

sociale qu'il occupait. Nos vieux recueils en fourniraient mille exemples; car il n'est guère de mythe, important ou non, qui n'y soit accompagné d'un rappel généalogique[1]. Aussi bien les mêmes documents nous signalent-ils expressément cette tendance et les abus qu'elle produisit. Au début du v[e] siècle, deux décrets impériaux censurent les puissantes familles qui, « de propos délibéré, se réclament d'une haute lignée », les fonctionnaires hardis qui « tantôt se donnent comme descendants des empereurs, tantôt attribuent à leur race une origine miraculeuse et disent que leurs ancêtres sont descendus du ciel »; et le mal est si grand que, pour y remédier, Innghiô doit recourir au jugement des dieux, à l'ordalie par l'eau bouillante[2]. Mais, deux siècles plus tard, tout est à recommencer : en 647, un nouvel édit déplore l'audace de ceux qui ne craignent pas d'usurper « d'abord les noms des dieux, ensuite ceux des empereurs », tout cela « au gré de leurs caprices »; et Kôtokou décide de rendre une série d'édits contre ces empiètements[3]. Ainsi, toute la noblesse s'empare des noms divins pour donner aux titres héréditaires qui, en ce temps-là, tenaient lieu de noms de famille[4], le

vid. sup., t. L, p. 180, n. 2) étaient, pour les Japonais primitifs, des êtres bien vivants, et il ne leur fallait pas un grand effort d'imagination pour supposer qu'elles avaient pu laisser une postérité humaine. Cette assimilation des ancêtres à des objets naturels est d'ailleurs une conception très répandue : voy. Marillier, *loc. cit.*, 241, 250. Dans le Shinntô, elle prend même parfois une allure très raisonnable : nombre de familles du *Shôdjirokou* se contentent, en effet, de rattacher leur origine aux divers dieux Producteurs (voy. ci-dessus, t. L, p. 330, n. 2 ; et Aston, *op. cit.*, p. 46, 175).

1) K, 42, 50, 51, 52 etc...

2) *Koukatatchi* : N, I, 316-317 (*yousagouri*, dans la langue moderne). Voir plus haut, p. 196, n. 1. Cf. aussi Parker, *loc. cit.*, p. 42, et Florenz, dans les *Mittheilungen...*, V, p. 179.

3) N. II, 226-227. Toutes ces mesures n'eurent d'ailleurs aucun effet. En plein XIII[e] siècle, l'écrivain politique Tchikafousa (sur lequel voy. Aston, *Hist. of Jap. Literature*, p. 164 seq.) distribue avec aplomb des aïeux aux grandes familles féodales : les Minamoto descendront de Yamato-daké ; les Taira, de l'empereur Tchouaï ; les Takashina, de l'empereur Ninntokou; et les Ohoyé, de la déesse du Soleil elle-même! (voy. T, IX, part. 2, p. 183, 186).

4) Voir plus haut, t. L, p. 330, n. 3.

prestige utile d'un lustre nouveau[1]. Les corporations officielles, héréditaires aussi[2], qui jouent un si grand rôle dans l'organisation sociale de l'époque[3], n'agissent pas d'autre façon : témoin le récit de l'éclipse[4]. Enfin, les familles sacerdotales, héréditaires encore[5], poussent à l'extrême ces revendications, accaparent les dieux les plus populaires, forgent des légendes, au besoin, pour placer le temple qu'elles desservent sous l'invocation du nom étincelant qui fera affluer les fidèles et les offrandes[6]. Par là se justifient nombre de cultes locaux[7] ; le prêtre vit de l'autel qu'il a su dresser à ses aïeux

1) Pour les avantages qu'elle en retirait, voir N, II, 227.

2) Les *bé*. Voir Aston, op. cit., p. 112, 183 seq. ; et N, I, 43.

3) N, I, 43, 47, 104, 139, 175, 280, 307, 314, 322, 340, 350, 359, 365, 375, 406 ; II, 4, 13, 27, 29, 31, 32, 95, 125, 129, 204, 217, 224.

4) Ci-dessus, t. XLIX, p. 315-316. Cinq corporations fameuses rattachent leur origine aux principaux acteurs de cette légende : à Koyané, les *nakatomi*, c'est-à-dire les grands-prêtres nationaux, représentants religieux de l'empereur lui-même ; à Fouto-tama (dont le nom peut signifier, soit « grand joyau », soit « grand don »), les *imi-bé*, prêtres chargés notamment de préparer les offrandes du culte public ; à Oudzoumé, les *sarumé*, danseuses sacrées de la cour (*supra*, t. L, p. 330, n. 3) ; à Ichikoridomé, (dont le nom, d'ailleurs très obscur, peut vouloir dire « tailleur de pierre », et par là évoquer l'idée des moules de pierre où on coulait les objets de bronze), les fabricants de miroirs ; à Toyo-tama enfin (ou Tama-no-ya, cf. K, 55 et N, I, 47), tout naturellement, les joailliers. Remarquons l'importance attribuée ainsi à Koyané, qui par là devenait, avec Také-mika-dzoutchi et Foutsou-noushi, l'un des trois dieux ancestraux d'une branche fameuse des Nakatomi, les puissants Foujiwara (sur cette grande maison, voy. G. Appert, *Nouvelle revue historique de droit*, 1896, p. 36 seq.). Notons aussi que cette prodigieuse famille, qui sut fournir pendant des siècles aux empereurs leurs épouses, leurs ministres et tous leurs hauts fonctionnaires, finit par leur imposer également, au IXe siècle, le culte de leurs ancêtres maternels, c'est-à-dire celui de ses propres dieux domestiques (voy. Satow, T, VII, part. 4, p. 411, 413, 417).

5) Cf. note précédente. Nous y reviendrons au sujet du Culte.

6) Exemple de mythe remanié : l'histoire du Feu dans le R XII (voy. Satow, *Westminster Review*, n° *cit.*, p. 19 ; cf. pour l'Inde antique, Victor Henry, *op. cit.*, pp. 21-22). Exemple de légende inventée de toutes pièces : la fondation du temple de Kashima (T, VII, part. 4, pp. 409-410).

7) L'*oudji-gami* devient un *tchindjiou*, ou dieu protecteur local. Remarquons à ce propos les mots *shima* et *kouni* (île ou pays), qui entrent dans certains noms de dieux (voir T, VII, part. 2, p. 129). Même évolution, sous l'influence sacerdotale, dans bien d'autres religions (par ex., Piepenbring, *loc. cit.*, pp. 15-16, 18, 37 seq., 45, 48, 61).

imaginaires[1]; ou bien, il s'empare du dieu ancestral de quelque famille voisine, l'exploite à son profit[2]. Un jour viendra où les savants eux-mêmes tomberont dans ce travers : le philologue Maboutchi regardera comme son premier parent le corbeau qui guida Djimmou dans ses conquêtes[3]; le pieux Hirata se réjouira de penser qu'il descend, par Kouammou[4], de la déesse du Soleil[5]; et ainsi se trouvera illustrée la thèse, si chère à ce grand théologien, que tout Japonais provient d'une souche divine[6].

Un dernier phénomène enfin s'impose à notre attention : le retentissement de ce travail humain sur la hiérarchie céleste elle-même. En effet, le monde des dieux ne s'ordonne pas seulement d'après l'importance réelle des dieux naturistes ou des dieux-esprits qui le composent[7]; ni même par suite du tassement que produit toujours la superposition d'une religion nationale au culte des anciennes tribus[8] : il s'organise

1) Exemples : T, VII, part. 2, p. 131; part. 4, pp. 411-413. Cf. les procédés des shamans (H. Spencer, I, 426), etc. — Au besoin, le prêtre soutiendra que, son divin ancêtre vivant en lui, il est lui-même le corps visible du dieu; c'est le cas du *oh-hafouri*, ou prêtre en chef, de Souha, dont la maison est appelée *shinnden* (divine demeure), et qui, lors de la fête annuelle, n'officie pas lui-même, mais au contraire siège sur un trône dans l'enclos sacré et reçoit les hommages du peuple (voy. K, 102, sur le dieu Také-mi-na-gata, ancêtre supposé de cette famille sacerdotale; et Aston, *op. cit.*, p. 177). Cf. la fête du Chareja californien (Bancroft, *Native races of the Pacific States of North-America*, I, 363, et A. Réville, I, 240).

2) Voir T, III, app., p. 81. Un *oudji-gami* devient ainsi le principal dieu local, et c'est lui qui, plus tard, quand les divisions administratives du culte auront été précisées, sera le dieu central de l'*itchi-no-miya*, ou premier temple de la province (cf. T, VII, part. 2, p. 129-130; et Aston, *op. cit.*, p. 47).

3) Le *Ya-ta-garasou* : voir plus haut, t. L, p. 343, n. 5. Cf. Satow, T, III, app., p. 9, et Aston, *op. cit.*, 46, 136.

4) Le cinquantième empereur (782-805), auquel la famille Satakè rattachait son origine.

5) Voy. T, III, app., p. 36.

6) *Supra*, t. XLIX, p. 22, n. 2.

7) En particulier, pour les dieux de la nature, d'après les fonctions qui les amènent à régir un département de l'univers (*supra*, t. LI, p. 384).

8) Allan Menzies, *History of Religion*, Londres, 1895, et cf. Goblet d'Alviella, dans *Rev. d'hist. des religions*, t. XXXIV, p. 209.

encore suivant l'idée que les hommes se font de la dignité relative des personnes divines, en raison même du rang des nobles familles qui se les sont données pour parents. Quelle que soit la grandeur d'une puissance de la nature, elle devient plus glorieuse encore par l'effet de cette adoption forcée. La condition sociale des protégés réagit sur celle des patrons; les règles de préséance s'étendent des uns aux autres; le protocole de la cour, avec ses distinctions orgueilleuses[1], projette jusque dans la Plaine des hauts cieux l'éclat de son prestige souverain. On voit donc s'étager, avec des gradations de plus en plus rigoureuses, tout ce peuple immense des dieux ancestraux, depuis les dieux majeurs de la lignée impériale jusqu'aux dieux inférieurs de la petite aristocratie; et tandis que les uns reçoivent les suprêmes honneurs[2], d'autres ne sont l'objet que de soins limités avec une prudence minutieuse[3]. Certains même sont dégradés, méprisés, pour peu qu'ils se soient montrés rebelles, jadis, à l'autorité impériale : ce seront désormais des mauvais dieux, des démons[4]. En revanche, les dieux favoris sont magnifiés : on les décore de titres superbes[5]; on les assimile aux princes impé-

1) Voir les rituels ; par exemple, R X, 59.

2) Les huit protecteurs spéciaux de la maison impériale, que la grande-vestale adore dans le R I, 114 (cf. plus haut, p. 207, n. 4), sont : cinq dieux Producteurs (Kami-mousoubi, Taka-mi-mousoubi, Ikou-mousoubi, Tarou-mousoubi, Tama-tsoumé-mousoubi), Oh-miya-no-mé (la Femme du grand Palais, qui personnifie la fonction des dames d'honneur, voy. R VIII, 195), Oh-mi-ké-tsou-kami (la déesse de la grande Nourriture) et Koto-shiro-noushi (qui conseilla à son père Oh-kouni-noushi de se soumettre à Ninighi). Constatons ici, une fois de plus, l'importance accordée à la déesse de la Nourriture (cf. ci-dessus, t. LI, p. 385, n. 1). Au XIVe siècle, on essaiera de remplacer le vieux culte du Ghékou par une adoration plus philosophique : celle de Kouni-toko-tatchi (voy. Aston, op. cit., p. 175); mais en vain.

3) Type : les *oïdono* (*supra*, t. XLIX, p. 135).

4) Exemples : t. L, p. 156, n. 6; t. LII, p. 36, n. 6. Voir aussi K, 94. Cf. H. Spencer, I, 577 seq.

5) Ce procédé se manifeste jusque dans l'écriture des noms divins. Ainsi, pour rendre le mot japonais *mikoto*, on emploie un caractère chinois plus honorifique lorsque ce titre est appliqué à Kouni-toko-tatchi, premier dieu du Nihonnghi et ancêtre d'Amatéras, que lorsqu'il s'agit des autres dieux primitifs

riaux[1] ; on leur décerne, en somme, toutes les récompenses honorifiques que pourraient souhaiter les plus fidèles courtisans. Dès que le système des rangs officiels chinois est importé, au VII[e] siècle[2], on se hâte d'en faire profiter ces êtres surnaturels. En 672, trois divinités ont fourni d'utiles renseignements militaires : aussitôt la guerre terminée, sur le rapport de ses généraux, l'empereur les élève à un rang supérieur[3]. En 838, une distinction de ce genre ayant été accordée à un jeune dieu au mépris de l'ancienneté, une déesse jalouse exprime sa fureur en déversant sur les provinces de l'est une pluie de cendres volcaniques[4]. En 851, Szannoô et Oh-kouni-noushi obtiennent le second grade du troisième rang; huit ans après, le premier grade du même rang[5]; ce qui, remarquons-le, ne les met pas au-dessus d'un grand ministre ou d'un chambellan heureux[6]. En 898, promotion de trois cent quarante dieux par l'empereur Daïgo,

(glose du N, I, 3, insistant sur cette différence) ; et la même faveur est accordée à Ho-ouori, alors qu'on la refuse à ses frères, parce qu'il fut l'aïeul du premier empereur (N, I, 85).

1) C'est le sens du mot *ouaké*, branche (de la famille impériale), qui termine souvent les noms de dieux (voy. Aston, *op. cit.*, p. 20). Il est possible aussi que les titres *hiko* et *himé* (prince et princesse), attribués à tant d'êtres divins, n'aient pas seulement pour origine une métaphore brillante (enfant-soleil, soleil-femelle), mais aussi quelque relation avec le principe solaire de la dynastie.

2) Au début (603), six rangs, divisés chacun en deux grades : donc, douze échelons (N, II, 127-128) ; en 647, treize échelons (*ibid.*, 228 seq.) ; en 649, dix-neuf (*ibid.*, 231) ; en 685, quarante-huit (*ibid.*, 368). Cf. aussi N, II, 225.

3) N, II, 318.

4) Voy. Aston, *op. cit.*, p. 237.

5) Szannoô est un des grands dieux de la nature : mais il s'est mal conduit envers la déesse du Soleil. Oh-kouni-noushi, fils de Szannoô lui-même, n'est qu'un dieu local moins important : mais il s'est soumis aux célestes envoyés chargés de préparer le règne de Ninighi.

6) Par exemple, un premier ministre (*daïdjin*) avait d'ordinaire le second ou le troisième rang, parfois même le premier (voy. N, II, 225). Cette hiérarchie des rangs, on le voit, ne correspondait pas toujours à celle des fonctions. Le système, avec certaines modifications, a été conservé sous le régime actuel, et par exemple, à un dîner officiel, on doit placer les invités japonais en tenant compte de l'une et l'autre échelle ; c'est un point qu'ignorent trop souvent nos diplomates.

comme don de joyeux avènement; en 1076, en 1172, nominations en masse[1]. Les prêtres n'y perdaient rien : car du classement d'un temple dépendaient les terres et les offrandes qui lui étaient légalement attribuées[2]; et parfois, on voyait un dieu pourvu de rangs inégaux suivant les lieux divers où se célébrait son culte[3]. En revanche, quelques divinités éminentes, comme la déesse du Soleil et la déesse de la Nourriture, échappaient à ces honneurs : les vraies puissances n'ont pas besoin de décorations illusoires. La coutume tomba enfin quand la plupart des grands dieux furent parvenus au grade suprême[4] : l'arbre ancestral cessa de croître et de s'élancer, toute la sève divine étant montée à sa cime.

Ainsi s'acheva la longue évolution qui tendait, par tant de modes variés, mais convergents, à l'intégration mythologique. Les deux grandes masses de dieux que nous avons distinguées, dieux de la nature et dieux-esprits, s'étaient confondues, par l'alliance ancestrale, en un vaste corps hiérarchisé. Le classement des dieux mettait le dernier sceau à la synthèse intime des mythes. Toute la vie religieuse était pour jamais glacée sous la rigidité du cachet officiel.

(*A suivre.*) MICHEL REVON.

1) Voir Aston, *ibid.*, p. 148, 238, 223-226. Cf. aussi Satow, T, VII, part. 4, p. 418; etc. Autres exemples, moins importants, mais assez curieux : en 840, la grande divinité de Déha ayant envoyé une pluie de pierres, l'empereur lui confère le second grade du quatrième rang, avec félicitations pour sa merveilleuse puissance; en 860, promotion d'un volcan de Satsouma (à une subdivision inférieure du second grade du quatrième rang); en 868, les dieux de Hirota et d'Ikouta ayant provoqué des secousses sismiques, on leur expédie bien vite un diplôme; etc.

2) N. II, 318. Cf. Satow, T, VII, part. 2, p. 108 seq.

3) Aston, *op. cit.*, p. 67, 238.

4) C'est-à-dire dès la fin du XIIe siècle.

LE PANBABYLONISME DE M. JEREMIAS

Alfred Jeremias. — *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, Handbuch zur biblisch-orientalischen Altertumskunde, mit 145 Abbildungen und 2 Karten.* — Leipzig, Hinrichs, 1904, xiv-383 p., 6,50 mk.

Ce livre veut être tout à la fois un manuel et un manifeste : un manuel indiquant les textes assyro-babyloniens dont la connaissance est utile au lecteur des écrits israélites ; et un manifeste, le programme d'une méthode nouvelle d'interprétation de l'Ancien Testament, qui consiste surtout à déduire des hypothèses les plus audacieuses du panbabylonisme une apologie des vues conservatrices en matière de critique biblique.

Comme manuel, il rendra de très réels services. Comme manifeste, il appelle sur bien des points des réserves importantes, qui empêcheront un grand nombre de lecteurs, incapables d'adopter les méthodes de l'auteur, d'accepter ses renseignements avec une confiance absolue.

Ce nouveau manuel ne fait pas double emploi avec l'ouvrage classique d'Eberhard Schrader, *Die Keilinschriften und das A. T.*, dont on a publié récemment la 3e édition. En effet la masse des documents babyloniens s'est accrue, en ces derniers temps, dans des proportions telles que les éditeurs du manuel de Schrader ont cru devoir transformer entièrement l'ouvrage : au lieu d'un recueil de gloses assyro-babyloniennes sur le texte de l'A. T., que contenaient les deux premières éditions, MM. Winckler et Zimmern ont donné, dans la dernière édition, un exposé suivi de l'histoire et de la religion des Assyro-Babyloniens dans leurs rapports avec l'histoire et la religion d'Israël. Cette méthode d'exposition a ses avantages ; mais le plan des premières éditions était plus

commode pour le chercheur. Et M. Jeremias a été bien inspiré en le reprenant et en essayant de nous donner, comme il dit, un *Schrader redivivus*.

Ce travail ayant été fait par un savant très au courant des dernières recherches et qui est lui-même un assyriologue distingué, on trouvera dans ce livre une mine abondante de matériaux et de rapprochements suggestifs. Des reproductions nombreuses et bien choisies viennent contribuer à la clarté et à l'attrait de l'exposé.

Il sera cependant permis de regretter que, dans un livre destiné à servir de répertoire, il y ait un nombre excessif d'erreurs matérielles. Ainsi p. 19, au lieu de « 20 *Gradminuten* » il faudrait 50″2 ou 20 secondes 20 (de temps). P. 270, ce n'est pas « Azazel qui est envoyé au désert », mais le bouc destiné à Azazel. P. 287, les figures démentent l'assertion du texte, d'après lequel Gilgamès serait toujours représenté avec 7 boucles. P. 349, parlant de la vision initiale d'Ézéchiel l'auteur dit : « Les 4 têtes des 4 animaux (chacun 4 têtes, est sans doute une méprise plus récente) sont apparentées, etc... » La méprise est de M. Jeremias. Le texte parle de 4 têtes ayant chacune 4 *faces*. P. 174 : 1 *Mos*. 9, lisez 1 *Mos*. 11. P. 179, lisez Jos. 24, 2. P. 237, *Inseln*, il faut lire, je pense, *Juweln*. P. 188, *Samuel*, lisez *Saul*, etc...

On s'étonne aussi du manque de proportion que l'on constate entre les différentes parties de l'ouvrage. Tandis que le commentaire sur les onze premiers chapitres de la Genèse occupe plus du 1/3 de l'ouvrage, et les gloses sur la Genèse entière plus de la moitié, que les 3/5 du volume sont consacrés au Pentateuque, les derniers livres de la Bible sont réduits à la portion congrue. Même des écrits appartenant à la période où les rapports d'Israël avec l'Assyro-Babylonie sont positivement attestés, comme les livres d'Amos, d'Osée, de Nahum, de Habaquq, les parties authentiques d'Ésaïe, ne reçoivent chacun que quelques lignes d'explications. Les Psaumes, sur lesquels il y aurait eu beaucoup plus à dire, sont traités en moins d'une page. L'auteur s'est-il

trouvé, à la fin de son travail, pressé par le temps? Ou bien ne serait-ce pas intentionnellement qu'il a procédé ainsi, parce que son but était moins de mettre les pièces à comparer entre les mains des lecteurs que de défendre à propos des origines d'Israël certaines thèses qui lui sont chères?

M. Jeremias, en effet, estime que l'archéologie orientale a fait entrer l'étude de l'Ancien Testament dans des voies toutes nouvelles. Disciple convaincu de M. Winckler, dont le panbabylonisme lui paraît être la négation des prémisses de l'école de la critique historique, et, d'autre part, « ayant, comme il le dit, dans la tradition de l'Ancien Testament une confiance qui repose en dernière analyse sur la certitude religieuse que le Nouveau Testament existe à l'état latent dans l'Ancien », M. Jeremias soutient que les vues de son maître, bien comprises, aboutissent à confirmer les données de la tradition sur les origines d'Israël.

Il ne faut pas, selon lui, parler d'*emprunts* des Israélites à la civilisation babylonienne, ni même de civilisation babylonienne. Il y a eu, bien antérieurement à l'élévation de Babylone, une civilisation extrêmement haute, *commune à tout l'Orient ancien* sans distinction de peuple ni de race. Cette civilisation « orientale ancienne » (*altorientalisch*) reposait sur la religion. Celle-ci étant astrale, la conception tout entière du monde avait pour base l'astrologie, dont l'idée fondamentale est qu'il y a une correspondance exacte entre le monde céleste ou cosmique et les choses ou les événements terrestres.

Cette culture, y compris ses prémisses religieuses et « scientifiques », a été partagée par les Térachites. Mais, à la suite de révélations qu'il reçut à Our, puis à Harran, Abraham, qu'il faut concevoir comme une sorte de mahdi, inaugura une réforme monothéiste, analogue à celle de Chuen Aten (Aménophis IV) en Égypte au xve siècle av. J.-C., aux mouvements de Cyrus, de Zoroastre, de Bouddha, de Confucius au 6e, à celui de Mohammed plus près de nous. Il fit de la propagande déjà en Mésopotamie (Actes 7, 2), puis

conduisit « les âmes qu'il avait gagnées à Harran » hors du domaine de Hammourabi, dans le pays de Canaan, dont il fit la conquête « bien que sous la forme la plus douce » (p. 182).

Les patriarches ont donc réellement existé, du moins Abraham et Jacob, qui avait « environ 12 fils » (p. 225), mais c'étaient des chefs de migrations, des cheikhs religieux. La communauté religieuse qu'ils dirigeaient et à laquelle s'appliquait le nom d'Hébreux, se fixa dans le Negeb, puis, s'étant accrue, elle passa en Égypte à la suite d'une famine. Joseph est une personnalité historique. Dirigé par Moïse, le groupe religieux des Hébreux, auquel s'adjoignirent des éléments anciens et nouveaux, sortit d'Égypte, puis fit en corps, sous la conduite de Josué, ainsi que le veut la tradition du livre qui porte son nom, la conquête de la Terre Promise.

Cette construction de l'histoire soulève de multiples objections. Nous nous bornerons à en indiquer quelques-unes :

1. M. Jeremias se pose en défenseur de la tradition. Or il la modifie si profondément que ce n'est plus la tradition. Isaac, selon lui, n'est pas le fils d'Abraham ; il n'a peut-être pas existé : alors que deviennent les chapitres 16, 17, 18, 21, 22, 24, 26 de la Genèse? Jacob n'est pas un modeste chef de famille, mais un cheikh puissant : que deviennent alors les aventures de Joseph et de ses frères? Les femmes de Jacob représentent un contingent (*Zuzug*) de Mésopotamie (p. 226) ; alors que reste-t-il du récit des mariages du patriarche?

2. Le roman que l'auteur substitue à la tradition est beaucoup moins vraisemblable que celle-ci. Abraham prédicateur, fondant une religion par la propagande à la façon de Jésus ou de Mohammed, est un anachronisme évident. Les religions de la haute antiquité étaient des religions nationales : on n'en faisait partie que si l'on appartenait au peuple et dans la mesure où on lui appartenait. La religion d'Israël, en particulier, a été pendant de longs siècles, la plus fermée des religions nationales : même un écrivain prophétique comme le rédacteur du Deutéronome prête à Moïse l'ordre d'exterminer les Cananéens, tant on songeait peu à les con-

vertir. Si l'hébraïsme avait été au début une communauté religieuse, recrutée par la propagande, une Église, comment s'expliquerait-on qu'il eût à ce point perdu le souvenir de ses origines? D'après l'histoire, Israël a été d'abord *un peuple*; il n'est *devenu* une Église, et une Église missionnaire, que très tard et d'une façon très relative.

Il va sans dire que la figure d'Abraham prédicateur n'a aucun point d'appui dans la tradition ancienne. C'est jouer sur les mots que d'alléguer le passage où il est question des « âmes qu'Abraham avait gagnées à Harran » (Gen. 12, 5) ; il s'agit des esclaves que le patriarche avait *achetés* en Mésopotamie. M. Jeremias le reconnaît lui-même lorsqu'il accorde que les adeptes d'Abraham étaient surtout des esclaves. Mais le passage ne peut pas avoir les deux sens à la fois : il parle d'esclaves achetés *et non* d'adeptes gagnés.

Les visions d'Abraham à Our et sa propagande en Mésopotamie ne sont appuyées que sur des passages de Néhémie et des Actes, c'est-à-dire sur des textes postérieurs aux événements de quelque 2000 ans; encore ces passages n'ont-ils probablement pas le sens qu'on leur prête.

3. Les preuves de l'historicité, très relative, on vient de le voir, que M. Jeremias revendique pour les récits sur les patriarches, ne sont ni bien nouvelles ni bien convaincantes.

L'auteur allègue la fixité de la tradition orale, surtout en Orient. Les rites et jusqu'à un certain point les mythes se conservent, en effet, avec une grande fidélité; mais le Talmud, par exemple, montre avec quelle rapidité le souvenir des faits historiques, même les plus frappants, s'altère ou s'efface, lorsqu'il n'est pas fixé par écrit.

M. Jeremias reconnaît qu'il n'y a pas de peuple qui possède une histoire de ses pères; mais, ajoute-t-il, « si l'on dit oui au fait d'une révélation de vérités éternelles dans l'histoire du peuple dont Jésus a dit : « le salut vient des Juifs »..., on devra admettre pour le commencement du peuple des Israélites la grande *exception* » (p. 181). — L'auteur est assez coutumier de ces raisonnements qui font intervenir dans la

reconstitution et l'appréciation des événements historiques des motifs étrangers à la science. « S'il y a une révélation au sens chrétien, écrit-il encore (p. 181), le peuple dans lequel elle s'est inaugurée doit avoir des commencements personnels. » A ce compte ce n'est pas une personnalité qu'il faut statuer avant celle de Moïse, c'est une série indéfinie de révélateurs religieux se succédant depuis les origines du monde.

Voici un argument plus spécieux. Sara donne à Abraham son esclave comme concubine (Gen. 16, 1 ss.); Rachel en use de même avec Jacob (Gen. 30, 1 ss.). Cette coutume était conforme au droit babylonien, comme cela ressort du Code de Hammourabi § 146 et de divers contrats, tandis qu'il n'y en a pas d'autres exemples en Israël. Sara était, de même, dans son droit d'après le code babylonien en maltraitant Hagar qui avait méprisé sa maîtresse stérile (§ 146). Jacob, nous est-il raconté, épouse en même temps les deux sœurs; d'après le droit israélite postérieur (Lév. 18, 18) c'était un inceste. Le droit babylonien, au contraire, autorise ces sortes d'unions. « Un faiseur de légendes de basse époque, remarque M. Jeremias, aurait certainement, dans l'intérêt de l'autorité du droit régnant, évité d'en revenir à ces vieilles normes juridiques » (p. 222). Et il trouve dans ces deux cas « un témoignage important en faveur de l'historicité des récits sur Abraham » (p. 223).

En réalité, le second cas prouve simplement, ce que nul ne conteste, que les récits sur Jacob n'ont pas été imaginés au temps du Lévitique, c'est-à-dire à l'époque de l'exil, période de rigorisme où une foule d'unions, licites dans les temps anciens, furent interdites, par exemple l'union avec la belle-sœur (Lév. 18, 16; comp. Gen. 38; Deut. 25, 5-10; Ruth) et celle avec la demi-sœur (Lév. 18, 9; comp. Gen. 20, 12; 2 Sam. 13, 13).

Quant au premier cas, il ne constitue qu'un argument *e silentio*. De fait, il n'y a pas un seul exemple où les coutumes juridiques prêtées par la Genèse à l'époque patriarcale soient

en contradiction avec le droit israélite ancien; et il y a, au contraire, des cas où les usages que l'on nous dit avoir été suivis par les patriarches seraient une violation de la loi babylonienne : ainsi l'adultère est puni, d'après Gen. 38, par le feu; d'après le Code de Hammourabi, les coupables devaient être noyés; l'union d'une femme avec son beau-père est un délit prévu et puni par le Code de Hammourabi (§§ 156, 157), tandis que, dans la Genèse, Thamar est louée de l'avoir recherché dans une circonstance particulière (ch. 38).

Du reste, le caractère général du droit coutumier israélite, qui est, dans son ensemble, beaucoup plus archaïque que le Code de Hammourabi, proteste contre l'hypothèse de M. Jeremias, d'après laquelle les Hébreux auraient à l'époque patriarcale observé le code babylonien et n'auraient constitué leur droit propre que de longs siècles après.

Il est intéressant de noter que M. Jeremias, bien que soutenant l'historicité intégrale du chapitre 14 de la Genèse (campagne d'Abraham contre Kedorlaomer), ne trouve pas dans ce célèbre récit la démonstration de l'existence du patriarche, mais s'appuie, au contraire, sur les autres preuves que « l'histoire » fournit, selon lui, de la réalité du personnage, pour établir que l'intervention d'Abraham dans cet épisode est historique. Il reconnaît que, puisque les noms de rois cités dans ce chapitre, Amraphel (Hammourabi), Ariok (Eri-aku), ont été retrouvés dans des poèmes de l'époque achéménide, l'on pourrait être tenté de voir dans ce morceau un récit tendancieux, composé par un Juif fixé en Babylonie et destiné à mettre Abraham en rapport avec le plus grand nombre possible de personnages des temps anciens.

On ne peut donc pas dire que « l'Ancien Orient » ait jusqu'ici apporté de preuves bien nouvelles ni bien décisives en faveur de l'historicité des traditions sur les patriarches.

4. Passons à la question des rapports d'Israël et de la civilisation babylonienne.

L'hébraïsme, d'après M. Jeremias, a été, à l'origine, une

association religieuse, une secte constituée au sein des sociétés imprégnées de la culture orientale ancienne, telle qu'on la trouve en particulier à Babylone: les premiers Hébreux ont été des Babyloniens, des Mésopotamiens, des Cananéens convertis par Abraham. Dans cette hypothèse on se rend certes compte des ressemblances que l'on relève entre Israël et Babylone. Mais alors ce sont les différences qui deviennent inexplicables.

Pourquoi ces civilisés se seraient-ils constitués en groupes nomades, sans commerce, sans industrie, ignorant le crédit, et, ce qui serait plus extraordinaire encore, observant des usages primitifs, comme la vengeance du sang et la protection du *ger* (client), depuis longtemps tombés en désuétude dans l'empire babylonien à l'époque où ils l'avaient quitté?

Pourquoi ces réformateurs de la morale et de la religion auraient-ils fait à la femme une situation légale beaucoup moins relevée que celle à laquelle celle-ci était parvenue en Babylonie au temps du Code de Hammourabi?

M. Jeremias, comme les autres panbabylonistes, s'est laissé hypnotiser par un des côtés de la question. Si l'on essaie de tenir compte à la fois des ressemblances, très réelles et très nombreuses, qu'Israël offre avec Babylone, et des différences considérables qui les séparent, de l'originalité profonde qui se manifeste dans l'organisation et la mentalité hébraïques, on admettra bien plutôt qu'Israël était un peuple de bédouins qui s'est approprié, en entrant en Canaan, non seulement des villes qu'il n'avait point bâties, des citernes qu'il n'avait pas creusées (Deut. 6, 11), mais aussi des méthodes de culture, des procédés techniques, des « sciences », qu'il n'avait pas inventés, qu'Israël, qui possédait une originalité foncière, a fait seulement des *emprunts* plus ou moins superficiels à la civilisation orientale générale dont le foyer principal était à Babylone.

Cette explication nous paraît fournir une meilleure clé des rapports de Babel et de la Bible que la théorie de M. Jere-

mias, suivant laquelle les Israélites seraient les descendants d'un groupe d'hérétiques babyloniens.

5. D'après M. Jeremias, il y a entre Babyloniens et Israélites non seulement des ressemblances, mais une identité foncière dans la *conception générale du monde* : les uns et les autres ont la notion « orientale ancienne », c'est-à-dire la notion astrologique de l'univers.

Je ne veux pas examiner si cette notion était bien chez les populations « euphratiennes » aussi primitive, aussi systématisée et aussi répandue que le suppose notre auteur, à la suite de M. Winckler ; on entrevoit chez les Babyloniens, derrière le panthéon astral officiel, des restes de vieilles divinités chthoniennes ; on observait en Babylonie un culte des morts, spécialement un culte des ancêtres, développé ; et *a priori* il est bien peu vraisemblable qu'un système aussi complexe, aussi alambiqué que celui que nos auteurs prêtent aux « Euphratiens » ait été ni primitif ni populaire.

En tout cas, en ce qui concerne les Israélites, s'il est possible qu'ils aient adopté telle ou telle des conséquences du système, par exemple le caractère sacré des nombres 7 et 12, il n'est nullement établi qu'ils aient jamais adopté ce système lui-même. Les soi-disant preuves qu'avance M. Jeremias ne sont, en général, que des hypothèses hasardeuses ou invraisemblables.

Quelques exemples permettront au lecteur de se rendre compte des procédés de raisonnement de l'auteur.

Lorsque, au premier verset de la Genèse, il est dit que « au commencement Dieu créa les cieux et la terre », l'expression « cieux » désigne, d'après notre auteur, le monde supérieur, le ciel « cosmique », comprenant le ciel septentrional, la terre céleste (le zodiaque) et l'océan céleste (le ciel méridional), tandis que par « terre » il faut entendre le monde inférieur, se subdivisant aussi en ciel, terre et mer ; la création de la « terre » est seule détaillée dans le reste du chapitre Ier de la Genèse. Il résulterait de là que le narrateur aurait employé les mêmes termes, « cieux » et « terre », aux

versets 1 et 2 au sens de monde supérieur et de monde inférieur, aux versets 8 et 10 au sens de ciel terrestre (?) et de terre terrestre (?) ; il en résulterait aussi qu'il aurait fait rentrer la création du soleil, de la terre et des astres (v. 14-16) dans la création de la terre (du monde inférieur), ce qui est la négation du système *altorientalisch*. Aussi M. Jeremias a-t-il lui-même recours à cette hypothèse désespérée que l'auteur aurait suivi la conception « orientale » aux versets 1 et 2, puis aurait polémisé contre elle dans le reste du chapitre.

Lorsque dans le décalogue il est dit : « Tu ne te feras aucune image des choses... qui sont dans les eaux sous la terre », il s'agit, d'après M. Jeremias, non des poissons de la mer, mais aussi des monstres qui peuplent l'océan *céleste*, le ciel méridional (p. 79). — Est-il besoin de faire remarquer à quel point il est arbitraire d'entendre par « les eaux qui sont sous la terre » une partie du ciel, alors que, dans ce qui précède immédiatement, le législateur, en adjoignant aux mots « sur la terre » le terme « en bas », indique clairement qu'il entend par « terre » le sol sur lequel nous marchons?

M. Jeremias trouve de l'astrologie, des allusions à des mythes astraux, des concepts « orientaux anciens » dans les notions et les usages les plus universels de l'humanité primitive, notions et usages qui s'expliquent de la façon la plus simple par la mentalité animiste.

Ainsi lorsque les Grecs parlent de pierres d'où sont nés des hommes (mythe de Deucalion ; *Odyssée*, 19, 164), il faut, selon lui, « songer à des météores (*baitylos* = *bêt ili*) qui, *en tant qu'astres* tombés, sont des êtres vivants ». « Ce sont des pierres de ce genre qu'Arion fit danser (musique des sphères) et avec lesquelles Amphion bâtit la Thèbes cosmique (notion qui répond aux localités cosmiques dans la notion orientale du monde) » (p. 133). On ne saurait méconnaître de façon plus pédante la nature des vieux mythes que de n'autoriser ainsi les Grecs à animer que les pierres tombées du ciel, et de ne vouloir faire entrer ces pierres que dans la

construction d'une cité cosmique ; le peuple qui s'enchantait de ces mythes se souciait fort peu d'une Thèbes cosmique !

Autre exemple. Parce qu'on a trouvé une statue d'Istar voilée, M. Jeremias prétend expliquer par le culte de cette déesse l'usage du voile, non seulement chez la prostituée, mais chez la fiancée orientale ; et de même si Moïse, après ses entrevues avec Dieu, se voile le visage, c'est parce que, dans le mythe babylonien, Istar, descendant aux enfers, est dépouillée de son voile, ce qui représente l'hiver et la mort.

N'est-il pas infiniment probable que c'est, au contraire, le voile d'Istar qui est un cas particulier de l'usage rituel ou magique du voile, usage répandu chez des peuples bien étrangers à la culture de l'ancien Orient ? Le voile est un préservatif contre la contagion du fluide divin, de l'influence magique, du tabou : de là le voile mis sur le visage de Moïse tant qu'il est irradié de la gloire divine ; de là l'interdiction de soulever le voile de la déesse ; de là l'usage du voile dans le deuil, c'est-à-dire à proximité de l'esprit du mort ; de là le voile porté au moment, réputé si périlleux, des fiançailles. On peut dire, d'une façon générale, qu'il est bien rare qu'un rite soit réellement issu de quelque détail des aventures mythiques d'une divinité : très souvent le rite est né directement de quelque intérêt pratique, immédiat ; et le trait correspondant du mythe a été imaginé pour expliquer l'usage déjà existant.

On pourrait citer bien d'autres cas où M. Jeremias signale comme *altorientalisch* des façons de penser universellement humaines. Ainsi il trouve bien caractéristique de l'ancien Orient que Babyloniens et Judéens aient considéré leur ville sainte comme le centre du monde. Et cependant il rappelle lui-même que les Grecs en disaient autant de Delphes et les Musulmans de Bagdad, et que les Chinois appellent leur pays l'empire du Milieu.

6. La preuve de la diffusion chez les Israélites de la conception orientale ancienne du monde que M. Jeremias paraît considérer comme la plus décisive, c'est l'emploi par leurs

écrivains de ce qu'il appelle, à la suite de M. Winckler, « la forme mythologique d'exposition ».

Ces savants croient avoir découvert, en effet, que les narrateurs orientaux, lorsqu'ils reconnaissaient entre un de leurs héros et telle ou telle divinité astrale un certain rapport, s'attachaient, par des allusions discrètes, à mettre en relief les traits de ressemblance entre l'histoire de ce personnage et les détails du mythe de la divinité en question, et introduisaient même dans leur récit des « arabesques » tirées de ce mythe.

Ainsi Abraham, à cause de son caractère de « voyageur », a, d'après M. Jeremias, été présenté avec des traits du dieu-Lune Sin : il part d'Our, ville de Sin, passe à Harran, autre sanctuaire de ce dieu et dont le nom signifie « chemin », séjourne à Guerar, qui veut dire « sentier », a pour beau-frère Laban, le Blanc, c'est-à-dire la Lune, etc.

L'histoire de Thamar, belle-fille de Juda (Gen. 38), comme celle de Thamar, sœur d'Absalom (2 Sam. 13), sont pleines, nous apprend-il, de *leitmotive* tirés du mythe ou du culte d'Istar : le voile, les gâteaux, la tunique à manches.

Joseph, qui va dans les profondeurs, puis s'élève au faîte des grandeurs, a été assimilé à Tammouz, le dieu qui meurt en hiver pour ressusciter au printemps ; de là la fréquente mention dans son histoire du *bôr*, du trou (citerne, prison, enfers) ; de là sa tunique à manches (car Tammouz tient étroitement à Istar) ; de là son mariage avec la fille du prêtre égyptien du *Soleil*, etc. Dans l'histoire de Moïse apparaissent aussi les *leitmotive* de Tammouz ; dans celle de Josué, ceux de Mardouk (Jupiter).

Nous avons dit, en présentant aux lecteurs de cette Revue un travail de M. Winckler, à quel point cette soi-disant découverte d'allusions mythologiques dans les récits israélites nous paraît illusoire[1]. Les interprétations de M. Jeremias, qui contredisent en partie celles de son maître, ne sont pas

1) Voir *Revue de l'Hist. des Rel.*, tome XLVIII, p. 210-214 (sept.-oct. 1903).

faites pour nous amener à modifier notre appréciation sur cette typologie d'un nouveau genre.

Bref, de l'étude du livre de M. Jeremias ressortira sans doute pour plus d'un lecteur une impression diamétralement opposée à celle que l'auteur essaie de faire naître. Si la conception babylonienne du monde a bien été telle qu'il la décrit, si elle a été aussi complexe, aussi abstraite, aussi savante qu'il le croit, il faut en conclure que les anciens Israélites ne se sont jamais réellement approprié cette conception. Ce n'est qu'à l'époque juive, en effet, au temps des apocalypses (depuis le IIe siècle av. J.-C.) que l'on rencontre en Israël une façon de penser analogue en quelque mesure à celle-là. Les Hébreux primitifs n'étaient donc pas des fils authentiques de la civilisation *altorientalisch*; c'étaient des bédouins encore plus ou moins barbares et qui n'ont adopté qu'extérieurement quelques-uns des fruits de la culture babylonienne, mais non son essence même.

Adolphe Lods.

UN NOUVEAU MANUSCRIT

SUR LE

RITUEL D'ABJURATION DES MUSULMANS

DANS L'ÉGLISE GRECQUE

Le manuscrit grec 364 de la Bibliothèque Nationale, du XIVe-XVe siècle, contient (fol. 45-fol. 48 v°)[1] un texte qui se rapproche beaucoup de la formule d'anathème, publiée par M. Ed. Montet dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. LIII, n° 2, p. 145-163, d'après trois manuscrits collationnés par M. Franz Cumont, le *Palatinus* 233, le *Vindobonensis* 306, et le *Bruxellensis*, daté du 1er mars 1281.

Voici les variantes que j'ai relevées :

[Fol. 45 v°] p. 148, 21-22, καὶ Χατάνηρ ... αὐτοῦ om. — 23, Ἀποπίκερ καὶ Βουλβέρ. — p. 149, 2-3, Ζὰτ καὶ Ἴζιτ καὶ Σαΐτ. — 8, Ὀμπχελθούμ. — 10-14, καὶ Φάτμαν ... Μωάμεδ om. — 19, αὐτῶν. — [fol. 46] 21, ἐν τῷ λέγειν. — p. 150, 4, καὶ ἀπὸ ... πηγῆς om. — 5, Σαρσαβίλα. — 7, ἀπὸ γῆς Θεσονέμ. — 10-12, συνουσιαζόντων ἐνώπιον τοῦ Μωάμεδ ὅτι Μωάμεδ, φησίν, οὐκ αἰσχύνεται. — 16, Τζάφαν καὶ τὸν Μαρουάν. — 19, ὑπ' αὐτῶν. — 21, Τζάλεχ ἢ Σάλεχ καὶ τὸν Σιναΐτ. — 22, Οὐαλκιφίλ. — 23, Λοχμάν. — [fol. 46 v°] p. 151, 6, ἔτι om. — 20, περιτιθεμένων οὕτως εἰσελεύσεσθαι αὐτούς. — 24, περὶ om. — [fol. 47] p. 153, 14-15, Ἰσμαὴλ καὶ τοῦ Βάκαχ ἤτοι Μάκα ἢ Μάκεχ. — 21, Μάκα. — [fol. 47 v°] 154, 7-18 om. — 20, Ἐσφόρῳ.

Le manuscrit de Paris a quelques omissions ; en revanche certaines variantes de noms propres sont inédites. Le morceau se termine par la profession de foi récitée par le néo-

1) H. Omont, *Inventaire sommaire des mss. grecs de la Bibl. Nat.*, t. I, p. 37-38.

phyte, où il est fait allusion au culte des images, ce qui ne permet pas de remonter plus haut que le VIIIᵉ siècle, comme l'a montré M. Ed. Montet. On relève, au début du texte, quelques particularités assez intéressantes (fol. 45-45 vº) : l'obligation pour le néophyte de jeûner deux semaines, pendant lesquelles il doit apprendre le Notre Père et le Symbole de la foi. Certains traits rappellent le rite intitulé dans l'Euchologe : Εὐχὴ εἰς τὸ ποιῆσαι κατηχούμενον[1]. Cette cérémonie, qui précède le baptême[2], consiste dans l'engagement pris par le candidat de renoncer à Satan et à ses œuvres; et le prêtre, pour écarter le mauvais esprit, faisait le signe de la croix sur le néophyte[3]. A part la formule de renonciation, remplacée par l'anathème, le rituel d'abjuration des Musulmans contient tous ces détails. La cérémonie terminée, le prêtre renvoyait, après avoir fait sur lui le signe de la croix, le nouveau converti, qui, ajoute le texte (fol. 45 vº), est reçu le lendemain au nombre des catéchumènes (συναριθμεῖται τοῖς κατηχουμένοις).

Ainsi le Musulman, ayant fait adhésion à la foi orthodoxe, n'était pas reçu immédiatement parmi les fidèles. Seul le baptême pouvait lui conférer ce privilège. Et, avant d'y être admis, il était soumis à une longue préparation. L'Église byzantine, pleine de zèle pour la propagande chrétienne, entourait d'une sollicitude toute particulière ces nouveaux convertis et le gouvernement favorisait, de son côté, le mariage des Sarrasins baptisés avec les femmes de la province, où ils étaient établis, par des concessions de terres et des avantages pécuniaires[4].

JEAN EBERSOLT.

1) Εὐχολόγιον τὸ μέγα, Rome, 1873, p. 147-152.

2) *Ibid.*, p. 152-160.

3) *Ibid.*, p. 147, 150.

4) Constantin Porphyrogenète, *De Cerimoniis aulae byzantinae*, II, 49, p. 694-696 éd. Bonn; cf. A. Rambaud, *L'empire grec au Xᵉ siècle*, p. 248, 249, 276, 288, 289.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

L. H. Jordan. — **Comparative Religion, its genesis and growth**. — Edimbourg, Clark, 1905. 1 vol. gr. in-8° de xix et 668 pages.

M. L. H. Jordan, de nationalité canadienne, expose ainsi le but et la nature de son livre : « Il représente un essai pour dresser un tableau résumé, quoique général, des origines, des progrès et des fins de la science de la religion comparée. C'est une esquisse de l'avènement d'un nouvel ordre de recherches, des difficultés qu'elles rencontrent, des problèmes qu'elles doivent résoudre et des résultats qu'il a été possible d'enregistrer jusqu'à présent » (p. x).

L'entreprise est considérable et M. Jordan n'a rien négligé pour s'y préparer. Il a visité de nombreuses universités, il a voyagé en Orient, il est entré en relations personnelles avec des représentants attitrés des principales religions du monde. A la suite de ces travaux il fut invité par le président de l'Université de Chicago à professer une série de conférences sur la genèse et le développement de la science comparée des religions. Au lieu de les publier immédiatement il s'est remis à l'œuvre : nouvelles visites aux universités d'Europe et d'Amérique, nouvelles enquêtes, nouvelles et abondantes lectures, en sorte que finalement le livre que nous présentons aux lecteurs de la *Revue* est le fruit d'un labeur de plus de quinze ans.

L'auteur écrit à la fois pour les étudiants qui veulent faire des études de religion comparée et pour le public cultivé capable de s'intéresser à ces questions. Aussi a-t-il soin d'éviter les termes trop techniques, de traduire les citations en langue étrangère et d'expliquer constamment sa pensée avec une extrême clarté, au risque de se répéter et d'allonger

l'exposition d'une manière qui paraîtra excessive à ceux qui ne sont plus novices en cet ordre d'études. M. Fairbairn a mis quelques mots d'introduction en tête du livre. L'auteur lui-même a fait une seconde introduction destinée à expliquer la genèse du livre et les services qu'il doit rendre.

Le corps de l'ouvrage se divise en trois parties : I. Prolégomènes : l'avènement d'une nouvelle science ; sa méthode distinctive ; son but et sa valeur. — II. Préparation historique : sa genèse tardive ; ses prophètes et ses pionniers. — III. Développement historique : fondateurs et maîtres ; diverses écoles ; sciences auxiliaires ; émancipation spirituelle (c'est-à-dire valeur morale) ; réalisations tangibles (c'est-à-dire institutions, cours, conférences, etc. consacrés à la science comparée des religions) ; bibliographie raisonnée. Quarante et une notices distinctes sur les sujets les plus variés forment un appendice de plus de 120 pages, où se trahit la longue gestation du livre, trop souvent repris en sous-œuvre pour que l'unité de composition n'en ait pas souffert. Plusieurs cartes et deux index très détaillés facilitent par contre beaucoup l'usage de cet ouvrage comme livre de renseignements.

La thèse générale défendue avec tant de zèle par M. Jordan, savoir la valeur et l'utilité de l'étude comparée des religions, est de celles que nous plaidons depuis trop longtemps dans cette Revue, pour que nous ne nous félicitions pas de la voir exposée avec autant de faits et d'arguments à l'appui. Nous avons le ferme espoir que le livre de M. Jordan contribuera à lui gagner de nouveaux adhérents et que le succédané moderne universaliste de l'ancienne théologie particulariste, limitée au Christianisme et au Judaïsme, la science des religions, bénéficiera de toute la peine que s'est donnée à son intention l'un de ses adeptes les plus convaincus.

M. Jordan insiste sur la nécessité de distinguer la comparaison des religions de l'histoire des religions et de la philosophie de la religion (p. 9). C'est de la première seule qu'il veut s'occuper et, après avoir passé en revue les différentes dénominations proposées pour elle, il s'arrête à l'expression « Comparative Religion » comme à la plus adéquate. D'après lui nous devrions donc dire en français : « Science de religion comparée ». Je ne vois pas, pour ma part, l'importance de ces distinctions. M. Jordan dit : la science de religion comparée repose sur l'histoire des religions et conduit à la philosophie de la religion. D'accord. Ce n'est pas la même chose, mais ce sont choses inséparables. Il est impossible de faire de la religion comparée sans faire en même temps

de l'histoire religieuse et sans aborder, par certains côtés, des considérations d'ordre plus général, qui ne sont plus du domaine historique, mais philosophique. Je n'en veux d'autre preuve que le livre même de M. Jordan. Presque tous ceux dont il parle ont fait ou font des travaux d'histoire religieuse ou de philosophie religieuse et lui-même s'efforce de montrer les conséquences de la science comparée des religions en théologie, en morale, c'est-à-dire en philosophie religieuse.

Il invoque à l'appui de l'existence distincte d'une science comparée de religion : l'anatomie comparée, la philologie comparée, la littérature comparée etc. (1re partie, ch. 2). Fort bien. Mais l'anatomie comparée n'est pas une science distincte de l'anatomie et ainsi de suite pour les autres sciences comparées qu'il invoque. La dénomination proposée jadis par Burnouf « la science des religions » me paraît être toujours la meilleure. Ce qui distingue l'attitude de ceux qui étudient les choses religieuses dans les temps modernes de celle qui régnait antérieurement, c'est que pour eux les phénomènes religieux sont objets d'étude scientifique au même titre que tous les autres phénomènes de l'histoire naturelle ou de l'histoire humaine, que par conséquent ils doivent être traités avec la même méthode critique d'observation, d'analyse et de synthèse fondée sur l'analyse antérieure, qui est la condition nécessaire de toute recherche scientifique, et que cette étude s'applique à toutes les religions indistinctement, sans qu'il y ait une catégorie d'entre elles qui puisse prétendre s'y soustraire.

L'étude historique ainsi menée a appris à ceux qui la pratiquent qu'il est impossible d'étudier une religion déterminée, sans s'occuper en même temps des autres religions avec lesquelles celle-ci s'est trouvée en relation au cours de son développement historique ; par exemple, il est impossible de faire l'histoire scientifique du Judaïsme sans être familiarisé avec l'histoire des religions sémitiques primitives, avec celles des religions assyro-chaldéennes, égyptiennes, syriennes, mazdéenne et gréco-orientales, parce que la religion du peuple juif s'est formée et s'est développée au cours d'un échange séculaire d'actions et de réactions successives entre elle et ces différentes religions. L'étude historique ainsi élargie a encore appris aux historiens que la connaissance de certains phénomènes religieux chez des peuples très différents et très éloignés de celui dont on s'occupe, peut contribuer singulièrement à faciliter l'intelligence de phénomènes religieux semblables chez celui-ci. Cet appoint nécessaire de la comparaison avec d'autres religions est naturellement plus urgent, lorsqu'il s'agit des origines ou des phases

peu documentées de religions que les textes ou les monuments ne nous font connaître qu'à des périodes plus avancées de leur développement. Si nous avons d'un côté des peuples accessibles à l'investigation dès une période plus reculée de leur développement, l'étude religieuse de ces peuples nous permet souvent de compléter et d'éclaircir par comparaison les quelques renseignements que nous possédons, d'autre part, sur la phase correspondante de la religion dont nous cherchons à reconstituer l'histoire. Cette étude nous initie, en effet, à des phénomènes religieux qui correspondent au degré de l'évolution mentale et sociale auquel se rapportent nos renseignements insuffisants par eux-mêmes. Elle nous en donne en quelque sorte le commentaire. De là la grande utilité qu'a eue l'étude des religions des non civilisés pour l'amélioration des conditions d'études d'autres religions, connues seulement sous leurs formes plus avancées. Mais il s'en faut, comme les partisans trop enthousiastes de l'école dite anthropologique le croient parfois, que les bienfaits de la comparaison dans les études d'histoire religieuse soient limités à ces religions des peuples non civilisés. Je maintiens, par exemple, que l'étude de la religion romaine antique est indispensable à la véritable intelligence du catholicisme romain et que le culte des saints dans le Christianisme s'éclaire d'une lumière précieuse quand on le compare au culte des saints dans l'Islam.

Il n'est donc plus possible aujourd'hui de faire de l'histoire religieuse sans étendre son enquête à plusieurs religions et sans profiter des rapprochements, soit relations historiques, soit rapprochements d'ordre psychologique, que la comparaison avec ces religions procure.

Que si l'on prétend aller plus loin ou s'élever plus haut et que l'on veuille déduire de la comparaison des religions les lois de l'évolution religieuse, c'est-à-dire fonder une théologie nouvelle à base historique, alors on quitte le terrain historique proprement dit pour entrer dans celui de la philosophie. C'est ce que les Allemands appellent : *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*. Je sais peu d'études plus intéressantes que celles-là et peu aussi qui puissent avoir des conséquences morales et sociales plus fécondes. Je crois à leur grande utilité également pour féconder les recherches historiques proprement dites. Les synthèses provoquent de nouvelles analyses et permettent de mieux comprendre la valeur des éléments dégagés par les analyses anciennes. Mais ces travaux-là ne sont pas simplement des comparaisons entre les phénomènes religieux déterminés par l'étude historique. Ils impliquent des règles directrices fournies par la pensée

systématique et des doctrines sur le problème de la connaissance.

Il n'y a donc pas, à mon sens, une science particulière, dite science comparée des religions, entre l'histoire des religions et la philosophie de la religion. Lorsqu'on la serre de près, elle s'évanouit. Il y a une science des religions qui comprend l'histoire générale, nécessairement comparée, des religions et la philosophie religieuse fondée sur l'histoire comparée des religions. Mais cette science des religions comprend en outre un ordre d'études dont M. Jordan ne parle que subsidiairement, comme d'une science auxiliaire (p. 282-293), savoir la psychologie religieuse. Celle-ci est une partie essentielle de la science des religions. Elle aussi doit utiliser les documents fournis par l'histoire religieuse, mais elle dispose en outre du riche domaine d'observations que lui offre l'humanité ambiante. Elle apporte, d'autre part, à l'historien des renseignements précieux sur ce que j'appellerai la mentalité religieuse, c'est-à-dire les procédés particuliers de l'activité religieuse de l'esprit humain.

Je n'entrerai pas dans l'examen de détail du livre de M. Jordan. Il touche à tant de questions et discute un si grand nombre d'ouvrages et d'auteurs, qu'il eût été bien étonnant si nous avions été toujours d'accord dans nos appréciations ou si les sélections faites par lui me paraissaient toujours les meilleures. Je recommande la lecture de ce livre à ceux qui auraient encore des doutes sur l'avènement de la science des religions et sur la nécessité de lui faire sa place dans l'enseignement universitaire. Comme toutes les autres sciences historiques ou philologiques, elle réclame à la fois des collaborateurs qui se consacrent à l'étude détaillée, érudite, de chacune des religions ou, mieux encore, de chaque période particulière des plus importantes religions — et des collaborateurs qui s'efforcent de relier les uns aux autres les résultats obtenus par les érudits spécialistes et d'éclairer les uns par les autres les divers foyers de ces études multiples. L'œuvre de ces derniers est aussi nécessaire que celle des premiers. Seuls ils peuvent faire valoir ceux-ci, tirer de leurs travaux les leçons qu'ils comportent, les préserver de cette myopie de l'érudit, qui le rend incapable de rien voir en dehors du sujet spécial sur lequel il est courbé. M. Jordan l'a bien senti quand il a fait valoir les bienfaits de la science de la religion comparée au point de vue religieux et moral. C'est au nom même des intérêts de l'histoire que j'insiste sur la nécessité des études d'histoire religieuse générale ou comparée.

Jean Réville.

KARL MARTI. — **Die Religion des Alten Testaments unter den Religionen des vorderen Orients**. — Tubingue, Mohr 1906 ; gr. in-8° de VII et 88 p. ; prix : 2 marks.

HUGO WINCKLER. — **Religionsgeschichtler und geschichtlicher Orient**. — Leipzig, Hinrichs, 1906 ; in-8° de 63 p. ; prix : 50 pf.

M. Karl Marti, professeur à l'Université de Berne, l'éditeur du « Kurzer Handcommentar zum Alten Testament, » a voulu couronner cette grande et si utile publication, par une esquisse de la religion dont l'Ancien Testament nous retrace l'histoire, de manière à éclairer par quelques vues d'ensemble le commentaire proprement dit, surtout consacré aux questions de détail. On sait que ce qui distingue avantageusement ce commentaire, fruit de la collaboration de plusieurs sémitisants autorisés, c'est la place plus grande qui y a été faite aux renseignements fournis par l'histoire générale des religions, pour éclairer l'intelligence des textes hébreux par la comparaison avec d'autres documents religieux ou avec des pratiques en usage dans d'autres religions. On ne saurait donc accuser M. Marti ni ses collaborateurs d'avoir voulu sauvegarder à un degré quelconque le caractère surnaturel de la religion d'Israël au milieu des autres religions de l'antiquité.

Mais depuis que certains assyriologues et certains théologiens ont découvert le rapprochement devenu célèbre sous le nom de *Babel und Bibel*, il a surgi tout un groupe d'historiens et d'exégètes qui sont à tel point hypnotisés par les relations étroites entre la religion de l'Ancien Testament et la civilisation babylonienne, qu'ils ne veulent plus voir autre chose dans la religion d'Israël que du babylonien, de même qu'ailleurs les découvertes sur le rôle important du totémisme dans certaines religions des non civilisés ont porté certains hiérographes à ne plus voir partout que des totems. Cette « furia » de panbabylonisme a rencontré un accueil favorable auprès de certains théologiens plus ou moins conservateurs ; après avoir tout d'abord été effrayés par les conséquences désastreuses de cette dépendance babylonienne pour l'autorité du livre de la révélation, quelques-uns tout au moins ont jugé qu'il y avait là un excellent moyen de battre en brèche la critique biblique abhorrée, qui avait reporté jusqu'à des époques bien tardives la rédaction des livres sacrés. Puisque les traditions religieuses d'Israël

plongent dans la haute antiquité babylonienne, c'est donc, ajoutaient-ils, qu'elles sont beaucoup plus anciennes et partant beaucoup plus historiques que ne le prétend la critique biblique. Le raisonnement ne porte pas, puisque le fond de certaines traditions populaires peut être très ancien et leur rédaction littéraire très récente. Mais il peut faire illusion à ceux qui ne demandent pas mieux que d'être rassurés.

Quoi qu'il en soit, il y a aujourd'hui une école panbabylonienne, qui ne jure que par Babylone, qui ferait volontiers bon marché de la critique biblique pour s'en tenir aux seules données de l'archéologie (alors que les deux éléments de l'enquête scientifique sont indispensables) et qui en arrive à méconnaître l'originalité propre de la religion d'Israël. C'est pour combattre ces exagérations, tout en maintenant la nécessité de rechercher les rapports de la religion israélite avec celles des autres peuples, que M. Marti a composé la présente étude sur « la religion de l'Ancien Testament parmi les religions de l'Asie antérieure ».

La lecture de ce livre est captivante. Il est écrit avec une clarté, une précision, un art de séparer l'essentiel de l'accessoire, qui se rencontrent rarement dans ce genre d'ouvrages. L'auteur expose dans son introduction comment il faut renoncer à voir dans la plupart des institutions que la tradition considère comme propres à Israël (récits de la Genèse, législation mosaïque, circoncision, sabbat, psaumes, voire même le nom de Jahvéh) le bien originel et exclusif des Israélites. La véritable originalité et la valeur supérieure de la religion de l'Ancien Testament sont dans la prédication des prophètes. Ensuite il décrit les quatre phases de cette religion dans des chapitres dont les titres ont été choisis d'une façon particulièrement heureuse : 1° religion des nomades, avant l'établissement dans le pays de Canaan ; 2° religion des paysans, à partir de la vie sédentaire en Canaan ; 3° religion des prophètes ; 4° religion de la Loi. Une conclusion, à la fois historique et religieuse, et un index terminent le livre.

Il y a nécessairement une large part d'hypothèse dans la description des origines vraisemblables de la religion d'Israël. M. Marti reste fidèle à l'idée que ces origines plongent dans la vie nomade de tribus analogues à celles des Bédouins. Il se refuse à parler d'une religion israélite avant qu'il y ait un peuple d'Israël, c'est-à-dire que l'histoire de la religion d'Israël commence pour lui à partir du moment où Jahvéh apparaît comme le dieu national d'une confédération de tribus. Il me paraît avoir grandement raison en insistant sur ce caractère fédéral de

Jahvéh ; c'est là qu'est la clef de toute l'histoire ultérieure du Jahvisme.

La fédération qui a donné naissance à un peuple d'Israël s'est opérée dans la presqu'île du Sinaï et au sud de la Palestine. Les tribus encore nomades se trouvent à cette époque en contact avec l'Égypte et avec le nord de l'Arabie ; toutes leurs traditions impliquent des relations primitivement hostiles à l'égard de l'Égypte et, au contraire, amicales à l'égard de Midian ou des Bédouins de la presqu'île sinaïtique.

M. Marti soupçonne donc que les tribus nomades, qui se sont fédérées pour former un peuple, sont venues directement du nord de l'Arabie, sans passer au préalable par la Mésopotamie. Les traditions patriarcales, qui impliquent leur arrivée dans le pays de Canaan en venant de l'Est et non du Sud, seraient un apport des populations cananéennes, au milieu desquelles les Israélites s'établirent pour devenir sédentaires. C'est ici le point faible de l'hypothèse. M. Marti part, en effet, de l'idée qu'il y aurait eu des séries de migrations ou d'invasions successives venant du nord de l'Arabie. Les premières, dans le quatrième millénaire avant notre ère, se seraient portées vers la Mésopotamie et auraient eu pour résultat la sémitisation du pays de l'Euphrate. Une seconde série de migrations, espacées sur le troisième millénaire et la première moitié du second, se seraient dirigées, non seulement vers la Babylonie, mais aussi vers l'Égypte et vers la Palestine ; elle comprendrait les Phéniciens, les Amorréens, les Cananéens, les Israélites, les Édomites, les Moabites et les Ammonites. Enfin une troisième série aurait amené les Araméens en Syrie et dans le nord de la Mésopotamie.

C'est donc dans le pays de Canaan seulement que les Israélites seraient entrés positivement en contact avec la civilisation babylonienne, déjà répandue dans ce pays ainsi que le prouvent les lettres d'El-Amarna et d'autres documents archéologiques. Il en serait résulté, comme de la substitution de la vie agricole et sédentaire à la vie nomade, une profonde transformation des mœurs et des pratiques, religieuses ou autres, chez les Israélites. Mais les traditions religieuses de provenance nomade n'auraient pas disparu et la lutte entre ces éléments proprement israélites et les éléments cananéens constituerait la trame de l'histoire religieuse d'Israël.

M. Marti se représente ce jahvisme national primitif d'une façon peut-être un peu trop éthérée. Celui-ci, en effet, n'exclut nullement le polydémonisme et, s'il a un caractère social, il ne paraît pas avoir un caractère spécifiquement moral. Cela viendra plus tard. Je crains aussi qu'il ne se soit laissé entraîner par M. Winckler à mettre plus

d'ordre dans les migrations de nomades provenant de l'Arabie septentrionale que les documents ne permettent de le faire. J'hésiterais notamment à écarter complètement l'hypothèse de migrations de certaines tribus nomades, qui entrèrent plus tard dans la fédération israélite, vers les confins de la Mésopotamie avant de se rabattre vers le Sud-Ouest. Le vrai, c'est que nous n'en savons rien. La seule chose certaine, c'est que les populations cananéennes déjà civilisées, chez lesquelles s'établirent définitivement les Israélites nomades, étaient de même race qu'eux ; ils parlaient une langue commune. Il ne me paraît pas davantage contestable que la religion nationale ou fédérale des Israélites est antérieure à leur établissement en Canaan et qu'elle est, par conséquent, originaire de leur période nomade.

Est-il admissible que déjà dans la vie nomade les Israélites se soient pénétrés de civilisation babylonienne? Assurément non. C'est cependant ce que voudrait M. Winckler, qui a consacré à réfuter et à corriger M. Marti une grosse brochure, aussi mal écrite et difficile à lire que celle du professeur de Berne est claire et aisément intelligible : *Religionsgeschichtler und geschichtlicher Orient*.

Nous ne nous occuperons pas ici de la polémique dirigée par M. Winckler contre les adeptes de la critique de l'Ancien Testament, qui négligent de tenir compte des découvertes de l'archéologie et de l'histoire orientales. Elle est parfaitement justifiée. Seulement on ne s'explique pas pourquoi elle est dirigée justement contre M. Marti et ses collaborateurs, puisque ceux-ci se distinguent tout spécialement parmi les représentants des études scientifiques sur l'Ancien Testament, par la place considérable qu'ils accordent dans leurs commentaires à l'histoire des religions orientales ou autres. En réalité ce que M. *W.* reproche à ces messieurs, c'est de ne pas adopter, comme M. Jeremias, sa conception particulière de l'histoire religieuse orientale : à ses yeux cela équivaut à une ignorance complète de cette histoire.

La conception de M. *W.* n'est pourtant rien moins qu'évidente. Rappelons que pour lui il y a eu dans les temps préhistoriques une religion orientale centrale de caractère astral, relativement très élevée, fondée sur une conception cosmique de l'univers et sur la corrélation des phénomènes célestes et des phénomènes terrestres. Cette religion et cette notion de l'univers seraient antérieures à toutes les religions orientales historiques, aussi bien de l'Égypte que de l'Assyro-Chaldée et d'Israël. Elle se serait propagée à travers les divers peuples orientaux en y subissant des dégénérescences plus ou moins accentuées dans les

différentes formes nationales. Il faut donc distinguer, en Israël comme ailleurs, entre l'histoire ethnique et l'histoire religieuse. « Les figures d'un Abraham, d'un Joseph, d'un Moïse, incarnent les principales phases de l'évolution de la *religion*, non du peuple d'Israël en tant que groupe ethnique... On cherche en Babylonie les racines, non du peuple d'Israël, mais de sa religion. Abraham est le père de cette communauté religieuse, comme Hakim serait l'ancêtre des Druses, ou Luther et Zwingli seraient les « pères » de leur peuple, selon cette manière de se représenter les choses au point de vue ethnologique, qui régnait à cette époque et qui correspond à la conception tribale des Bédouins » (p. 25).

M. Winckler reconnaît ici lui-même que, dans l'antiquité sémitique, c'est l'idée tribale qui est prédominante. La communauté religieuse et la communauté ethnique se confondent. Il en est de même dans toutes les formes religieuses de l'humanité avant l'apparition des religions universalistes. Dans la plupart des cas nous pouvons suivre à la trace de quelle manière l'universalisme religieux se dégage des conceptions tribales, locales ou nationales, antérieures, lorsque la civilisation générale s'est suffisamment développée. Il en est ainsi notamment chez le peuple d'Israël, où l'universalisme n'apparaît que fort tard et ne triomphe jamais complètement. Dans les traditions patriarcales, il n'y a absolument rien qui justifie chez les ancêtres des Israélites le renversement de l'ordre d'évolution qui se manifeste partout dans l'histoire religieuse. Elles n'ont conservé aucun souvenir de la constitution de communautés religieuses autour d'Abraham, d'Isaac, de Jacob ou de Joseph. Ces personnages sont présentés comme des chefs de famille ou de tribu et nullement comme des réformateurs religieux[1]. La construction de M. Winckler nous paraît donc arbitraire ; elle procède d'un système et non de l'interprétation désintéressée des documents que nous possédons sur la religion des Israélites.

Les chapitres de M. Marti sur la religion des prophètes et sur la religion de la Loi donnent lieu à moins d'observations. L'auteur insiste beaucoup sur le caractère moral du monothéisme des grands prophètes d'Israël, d'Amos au second Esaïe. Il oppose cette religion toute morale au monothéisme, tout cultuel, tenté par Chuen-Aten en Égypte, et montre comment l'individualisme et l'universalisme religieux en découlent. Ce qui me paraît manquer dans ce chapitre et ce que la nature du livre — « la religion de l'Ancien Testament parmi les reli-

1) Voir à ce sujet l'article de M. Ad. Lods sur *Le panbabylonisme de M. Jeremias* que nous avons publié plus haut.

gions de l'Asie antérieure » — comportait au plus haut degré, c'est une étude des relations du prophétisme monothéiste israéliste et du prophétisme cananéen. Il n'y a pas que des prophètes de Jahvéh ; il y a aussi des prophètes de Baal. Le prophétisme n'est pas un phénomène religieux propre à Israël. Comment le prophétisme monothéiste et moral s'est-il dégagé du prophétisme antérieur ? Quelles relations y a-t-il entre les deux ? Autant de questions que l'auteur aurait dû aborder pour rendre sensibles à la fois les rapports et les oppositions entre la religion de l'Ancien Testament et les autres religions de l'Asie antérieure[1].

JEAN RÉVILLE.

ÉDOUARD DUJARDIN. — **La source du fleuve chrétien. Le Judaïsme.** — Paris, Société du Mercure de France (26, rue de Condé), 1906. 1 vol. in-12 de 419 p. ; prix : 3 fr. 50.

M. Edmond Dujardin, directeur de la *Revue des Idées* — l'une des plus intéressantes parmi celles qui se publient aujourd'hui — a dédié ce volume à M. Maurice Vernes. Ce n'est que justice, car toute cette « histoire critique du judaïsme ancien et du christianisme primitif » repose sur la critique littéraire de l'Ancien Testament telle que la pratique M. Vernes. Pour M. Dujardin les livres légendaires et historiques (Pentateuque, Josué, Juges, Samuel, Rois) ont été composés au IVe et au commencement du IIIe siècle ; les Chroniques, Esdras et Néhémie sont encore postérieurs. Et il faut entendre par là, non pas seulement que leur rédaction définitive, devenue canonique, doit être reportée à une époque aussi tardive, mais leur rédaction première. Ce sont des créations littéraires, d'un caractère épique, imaginées de toutes pièces par les prêtres juifs, qui disposaient à peine de quelques maigres souvenirs plus anciens concernant le passé de leur peuple. Les livres prophétiques, postérieurs à la plupart des livres historiques ou législatifs, sont de libres fictions littéraires composées par le parti juif démocratique dans la seconde partie du IVe et pendant tout le IIIe siècle. Enfin les hagiographes (Psaumes, Daniel et autres) datent du second et du premier siècle avant notre ère (p. 18).

Comme ces conclusions de la critique littéraire à laquelle se rattache

1) J'ai essayé d'esquisser la nature de ces relations dans ma brochure sur *Le prophétisme hébreu* (Paris, Leroux, 1906).

M. Dujardin me paraissent inadmissibles, il est clair que le tableau de l'évolution religieuse qu'il trace d'après elles me paraît tout à fait erroné. Mais M. Dujardin nous a rendu néanmoins un grand service en fondant une histoire complète de la religion de l'Ancien Testament sur cette base. Il permet de se rendre compte ainsi du résultat que l'on obtient, quand on ne se borne pas à l'œuvre critique négative, mais que l'on veut reconstituer l'histoire d'après les données de cette critique.

Son livre est divisé en trois parties : la Loi, les Prophètes, les Apocalypses. L'histoire juive commence pour lui en 588 avec la chute de Jérusalem. Sur les temps antérieurs il n'y a aucun document historique. Cependant M. Dujardin consacre une quarantaine de pages à décrire ce qu'a *pu* ou ce qu'a *dû* être le développement des Israëlites pendant les siècles antérieurs : il « ne peut pas être conçu autrement que celui des autres peuples de l'Asie occidentale » (p. 23). Pourquoi? on ne nous le dit pas. Jahvèh « n'a pu être une moins abominable idole que Bel, que Camos, que Dagon et que Moloch » (p. 28). « Josias ne promulgua aucune législation; il n'y aura pas d'apparence de loi avant Esdras » (p. 26). « Nous savons qu'il est impossible de concevoir qu'un autre dieu que Jahvèh ait été adoré dans le pays de Jérusalem » (p. 57). Les premiers écrits juifs, postérieurs à l'exil, « devaient avoir ce caractère particulier et qui les distingue entre tous, d'être l'épopée nationale d'un peuple sans passé » (p. 88). — Je pourrais allonger beaucoup la liste de ces assertions dont je cherche vainement la preuve. Non seulement toutes les traditions juives s'inscrivent en faux contre elles, mais toutes les analogies de l'histoire religieuse générale. Pourquoi la religion de l'ancien Israël n'aurait-elle pas eu, à côté de caractères communs aux autres religions de l'Asie occidentale, son caractère particulier, comme l'a chacune des religions qui ont marqué dans l'histoire? Pourquoi les habitants de Juda n'auraient-ils pas adoré d'autres dieux que Jahvèh, alors que toutes les populations environnantes adorent d'autres divinités à côté de leur dieu local? Pourquoi peut-il y avoir une législation religieuse en Chaldée plus de 2000 ans avant notre ère, mais ne peut-il pas y en avoir en Juda 800 ou 700 ans avant J.-C.? On en cherche vainement la raison. Il semble, à lire M. Dujardin, que les découvertes qui ont établi le rayonnement de la civilisation babylonienne en Palestine longtemps avant l'établissement des tribus israëlites dans ce pays, n'existent pas. Prenant le contre-pied absolu des panbabyloniens, il ne veut reconnaître d'influence babylonienne qu'après le v[e] siècle (p. 72).

Ainsi le veut la critique des sources dont il s'inspire. Pourquoi, à la p. 29, le seigneur Jahvéh est-il hermaphrodite, tandis qu'à la p. 30 il est un jeune taureau mâle ? Pourquoi, à la p. 28, la stèle de Mésa est-elle une autorité historique, tandis qu'à la p. 38 elle est « trop belle pour être honnête » ?

Mais laissons ces temps anciens. M. Dujardin s'est condamné par avance à les décrire par voie d'hypothèses, en déclarant qu'il n'y a pas dans nos documents de renseignements sur l'époque antérieure à l'exil. Venons-en à l'époque où commence l'histoire. « La restauration, nous est-il dit, a été l'œuvre des Jérusalémites dans la ville et aux alentours de Jérusalem, plutôt que des descendants de ceux qui furent déportés en 588 » (p. 46). Je le veux bien, mais j'en cherche vainement la moindre preuve. Ces hommes de Jérusalem, ainsi continue M. *D.*, n'ont pas consenti à reconnaître, comme les peuples voisins, que leur dieu avait été vaincu. Ils ont imaginé que leur humiliation était l'œuvre même de Jahvéh ; le désastre de son peuple devient ainsi la suprême manifestation de sa puissance divine, non seulement sur ses adorateurs, mais même sur les autres peuples qui sont les instruments de sa colère. L'attachement intransigeant à Jahvéh s'identifie pour ces Judéens avec l'amour de la patrie. Et ce fut ce patriotisme exalté qui engendra le peuple juif et assura ses grandes destinées. Tout cela, on nous a déclaré que c'était inconcevable chez les jahvistes antérieurs à l'exil. Pourquoi cela devient-il tout à coup parfaitement admissible chez le résidu de pauvres Judéens qui ont été laissés dans le pays par les Babyloniens triomphants ? Mystère.

L'œuvre de ces nationalistes exaspérés qui forment l'école d'Esdras comporte quatre grands faits principaux : 1° l'interdiction de tout autre culte que celui de Jahvéh ; 2° l'interdiction des mariages mixtes ; 3° la défense de représenter Jahvéh sous une apparence matérielle ; 4° la monopolisation du culte au temple de Jérusalem (p. 59). Une série de petits codes primitifs s'élaborent et, chose curieuse, ces codes élaborés par les prêtres de Jérusalem pour une population limitée à la ville et à sa banlieue, supposent un peuple agricole et rural ! Contrairement à toutes les données fournies par les maigres documents qui nous renseignent sur cette époque, il nous est dit que dès la fin du ve siècle le petit état de Jérusalem est en pleine prospérité (p. 79). Ces conditions heureuses sont requises, en effet, pour que puisse naître la littérature épique juive : ce sont d'abord de courtes compositions sans unité, racontant l'histoire (?), les légendes, les fables du passé, œuvre des prêtres qui

mêlent étroitement la législation à leurs récits. Ils projettent dans le passé, « sous la forme de mythes et de légendes, les institutions, les lois, les théories du temps présent » (p. 87). Vraiment, on nous en demande trop. Voilà des prêtres qui créent de toutes pièces une littérature nationale pour consolider leurs propres institutions et l'histoire qu'ils inventent se distingue justement par l'insistance avec laquelle on y décrit des situations, des manières d'être et de faire, qui sont absolument différentes de celles de leur temps et y insère des épisodes qui sont la négation même de leur conception religieuse. Car on ne peut pourtant pas prétendre que le livre des Juges reproduise la situation du peuple juif à la fin du ve siècle et que les innombrables traces d'un état religieux diamétralement contraire à la doctrine et à la pratique de ce sacerdoce judéen, qui se retrouvent à chaque page des livres historiques de l'Ancien Testament, soient le reflet des préoccupations des prêtres du ve et du ive siècle !

Mais voilà ; quand on part de l'idée que toute cette littérature n'est pas, comme le pense l'école critique des Reuss, des Kuenen, des Wellhausen etc., une rédaction tardive de documents plus anciens, corrigés remaniés, pénétrés de l'esprit du jahvisme judéen, mais une libre composition, une invention poétique d'écrivains sacerdotaux, on est bien obligé d'aboutir à de pareilles conséquences. Ce qui m'étonne, c'est que ces conséquences n'aient pas éclairé M. Dujardin sur les erreurs de la critique des sources qu'il a adoptée de confiance.

Si les prêtres ont inventé l'histoire d'Israël, les hommes du parti populaire (p. 172) ont inventé les prophètes en idéalisant les hommes de Dieu, c'est-à-dire les sorciers devins et guérisseurs, répandus chez les Juifs de leur temps comme dans tout l'Orient (p. 169) ! Vers la fin du ive siècle, au moment où le nationalisme juif est menacé par l'invasion grecque, ils commencent une campagne littéraire ardente pour sauver leur peuple des influences pernicieuses de l'étranger (p. 171 et suiv.). Et de même que les prêtres ont eu la singulière idée d'inventer, à l'appui de leur cause, un passé qui est en contradiction flagrante avec leurs prétentions, de même les écrivains du parti populaire ont eu l'heureuse inspiration d'enflammer le zèle de leurs contemporains du ive siècle en inventant des prédications adressées, de quatre à deux cents ans auparavant, à des ancêtres qui vivaient dans des conditions toutes différentes, pour les mettre en garde contre des ennemis et contre des dangers qui ont depuis longtemps disparu de leur horizon ! (p. 185 etc.).

Tout cela — je l'avoue franchement, au risque de paraître bien sévère pour des hommes que je respecte et dont le talent est incontestable — tout cela me paraît inadmissible. Encore s'il y avait des faits positifs à l'appui de cette reconstruction de l'histoire contrairement aux données des textes, faudrait-il bien se résigner à admettre comme possible ce qui, en soi, est tout à fait invraisemblable. Mais il n'y en a pas. Nous nous trouvons en face d'affirmations qui ne reposent sur rien. On nous parle de la prospérité de l'État de Jérusalem à la fin du v[e] siècle. Où y a-t-il le moindre fait à l'appui? On nous parle de l'influence grecque en Palestine dès l'an 332. Sur quel document se fonde-t-on? On nous parle d'un parti populaire opposé aux prêtres dès cette époque. Sur quels faits repose cette assertion? Et ainsi de suite pour tout le reste. Qu'est-ce que cette idéalisation de sorciers qui les transforme en Osée, en Jérémie, en Esaïe etc.?

Nous avons des écrits juifs qui se rapportent à l'époque grecque, l'Apocalypse de Daniel, le Siracide, la Sapience etc. Il saute aux yeux qu'ils sont d'une inspiration toute différente de celle qui a produit les livres historiques et la plupart des livres prophétiques. On ne conteste plus aujourd'hui que la littérature sacrée juive s'est constituée, en tant que littérature sacrée, après l'exil. Les livres de la Loi, les livres historiques ont reçu leur rédaction actuelle après l'époque d'Esdras; les recueils d'écrits prophétiques, les Psaumes ont été groupés pour l'usage de la synagogue. Mais il est vraiment trop simpliste d'identifier cette rédaction définitive avec l'invention des éléments mêmes dont cette rédaction n'a été que la mise en œuvre ou la mise au point. La tâche de la critique historique consiste justement à distinguer les éléments plus anciens qui nous sont parvenus sous le couvert de cette rédaction sacerdotale ou rabbinique. Le plus souvent il est parfaitement possible de les reconnaître. Les livres de l'Ancien Testament — du moins la grande majorité d'entre eux — sont pleins de récits ou de traits qui sont à tel point en opposition avec les tendances des derniers rédacteurs, que leur provenance plus ancienne s'impose à la critique. Il est assurément permis de contester les résultats qui paraissent généralement acquis dans le monde spécial compétent en pareille matière. Mais le procédé sommaire qui consiste à supprimer ce travail de triage, sous prétexte que tout est invention, est la négation même de la critique, tout comme l'ancienne théorie orthodoxe, parce qu'il comporte la méconnaissance d'une quantité de faits dûment établis par l'analyse et la comparaison des livres de l'Ancien Testament. Et les quelques extraits que nous venons de

donner du livre de M. Dujardin montrent à quel genre d'histoire on aboutit en traitant les documents de cette façon.

JEAN RÉVILLE.

ALBERT J. EDMUNDS. — **Buddhist and christian gospels.** 3e édition complète, éditée avec des parallèles et des notes par *M. Anesaki*, d'après le Tripitaka bouddhiste chinois. — Tokyo, The Yûhôkwan publishing House, 1905; Londres, Kegan Paul, Trench, Trübner. 1 vol. gr. in-8 de XIII, IV et 230 p.

M. Albert J. Edmunds s'est consacré, avec une abnégation complète de tous ses autres intérêts, à l'étude comparée des écrits sacrés bouddhiques et chrétiens. Il a dû vaincre de grandes difficultés pour s'initier à la connaissance scientifique des textes, à laquelle son éducation première ne l'avait pas préparé et quand il a pu, grâce au concours d'amis dévoués, disposer du temps et des ressources nécessaires à ses travaux, il s'est heurté à l'indifférence ou au mauvais vouloir des éditeurs et du public. Il y a, en effet, chez beaucoup de nos contemporains, même cultivés, une instinctive disposition à dédaigner les recherches qui tendent à découvrir un lien de dépendance, ou simplement une correspondance originelle, entre des enseignements bouddhiques et des enseignements évangéliques chrétiens. Cette disposition s'explique, en partie, par l'abondance des élucubrations fantaisistes qui ont été publiées par des théosophes ou par des néo-bouddhistes de l'Occident et qui ne sont bonnes qu'à être jetées au panier. Elle tient aussi, ce me semble, au dédain inné chez les civilisés occidentaux à l'égard des autres formes de civilisation, et surtout à l'inexplicable aversion qu'éprouvent un grand nombre de chrétiens, même très libres d'esprit sur d'autres points, à supposer qu'une partie du trésor spirituel par excellence du monde chrétien puisse avoir appartenu aux Bouddhistes avant d'avoir été possédé par les Chrétiens.

J'avoue ne pas m'expliquer pour ma part ce sentiment. D'abord il y a là un sujet d'étude historique indépendant de nos préférences ou de nos sentiments. S'il y a eu réellement des transfusions de récits ou d'enseignements bouddhiques dans le Christianisme primitif, il y aurait là des faits dont la réalité subsisterait, alors même que cela ne nous plairait pas. La critique historique appliquée aux origines du Christianisme se heurte aux mêmes objections chez beaucoup de nos contemporains. Un

esprit libre, un véritable historien, ne saurait en tenir aucun compte. Mais de plus cette appréhension ne se justifie même pas au point de vue religieux. S'il était prouvé qu'une partie de l'Évangile a déjà été la nourriture spirituelle de nombreux millions de bouddhistes avant l'ère chrétienne, ne serait-ce pas une bienfaisante confirmation de sa valeur que cet accord de la plus haute des religions orientales avec la plus haute des religions de notre monde occidental sur des points essentiels à la vie morale et religieuse de l'humanité?

Il faut donc que les chrétiens abordent ces études avec une complète liberté d'esprit et que les adversaires du Christianisme s'abstiennent de chercher sur ce terrain des arguments contre l'Évangile. Dans ce domaine comme dans tous les autres champs de l'histoire il faut procéder avec la sereine indépendance de la critique historique.

Cette sérénité, M. Edmunds n'en est pas dépourvu. Il n'a pas de parti pris confessionnel ou antireligieux. Mais, évidemment, un homme qui consacre trente années de sa vie à rechercher des relations entre deux littératures sacrées très éloignées l'une de l'autre par leurs origines historiques, est porté à s'exagérer la valeur des relations qu'un labeur aussi prolongé lui a suggérées. Tel me semble être le cas de notre auteur.

L'ouvrage dont nous nous occupons se présente comme une troisième édition. En réalité, cependant, la première, imprimée en 1902, n'a été qu'un court aperçu de l'ouvrage projeté, en 16 pages. La seconde, plus étendue (1904), n'était, elle aussi, que fragmentaire. La troisième est à proprement parler la première complète. Encore n'est-elle, dans la pensée de l'auteur, qu'une partie d'un grand ouvrage en plusieurs volumes qui sera intitulé : *Cyclopaedia evangelica*.

Cette troisième édition a été publiée avec le concours de M. Anesaki Masahar, professeur de science des religions à l'université de Tokyo. Celui-ci, mis en relations avec M. Edmunds, jugea qu'il y avait là une occasion de faire ressortir les liens étroits qui unissent les Agamas chinois aux Nikayâs pâlis. Il a donc rendu à M. Edmunds le service de faire publier son livre et il y a joint des notes dans lesquelles il apporte le témoignage correspondant des Agamas.

L'ouvrage lui-même comprend, outre plusieurs préfaces, une Introduction historique et cinq parties : 1° les légendes de l'enfance; 2° initiation et début du ministère; 3° le ministère et les enseignements moraux; 4° le Maître; 5° les scènes finales, l'avenir de l'Église, l'eschatologie. En tout 88 parallèles. Un appendice contient six exemples de parallèles non canoniques. Deux index contiennent les passages

du Nouveau Testament et du Tripiṭaka qui ont été examinés.

L'Introduction historique a pour but de montrer l'antiquité et la valeur des textes sacrés pâlis. L'auteur a bien compris, en effet, que c'est là une question essentielle. Dans l'incertitude où nous sommes sur les origines de la littérature sacrée bouddhiste et vu l'absence d'une chronologie tant soit peu précise de l'histoire littéraire dans l'Inde antique, on peut toujours soulever cette objection préjudicielle : « Qu'est-ce qui nous prouve que les écrits bouddhistes allégués ne sont pas postérieurs aux écrits chrétiens que vous en rapprochez ? » Dans ce cas la relation de dépendance se trouverait du côté bouddhiste. Le raisonnement n'est pas décisif. Car bien des récits évangéliques ou bouddhiques ont pu exister dans la littérature populaire ou dans le folklore de l'Inde ou du monde araméen, avant d'être incorporés dans les écrits sacrés chrétiens ou bouddhiques. De plus, les écrits bouddhiques ont certainement subi des additions et des remaniements avant d'arriver à la forme qu'ils ont dans le canon pâli et il n'est pas douteux non plus qu'il en ait été ainsi pour les récits évangéliques, avant qu'ils se soient fixés dans la forme de nos évangiles canoniques. Pour arriver à quelque chose de précis sur ces questions d'antécédence chronologique de telle ou telle partie d'un écrit sacré pâli et de tel ou tel récit d'un écrit sacré chrétien, il faudra encore de longues études critiques sur la littérature bouddhique pâlie.

M. Edmunds cherche à prouver que l'on peut accorder créance à la donnée fournie par les Chroniques de Ceylan, qui placent vers l'an 40 av. J.-C. la rédaction écrite du Canon pâli dans cette île, après 400 ans de transmission orale. Je n'ai pas la compétence nécessaire pour contrôler son argumentation sur ce point. Mais, pour la raison que je viens d'indiquer ci-dessus, cette date n'a pas grande valeur pour déterminer les relations possibles entre des traditions chrétiennes et des traditions bouddhistes, puisque celles-ci ont pu être colportées oralement ou consignées dans d'autres écrits que les livres canoniques pâlis, bien longtemps avant d'avoir été rédigées à Ceylan.

L'Introduction contient encore une notice sur les récits chrétiens relatifs à la naissance et à l'enfance de Jésus, qui sont manifestement parmi les plus tard venus dans la tradition évangélique, canonique ou apocryphe, puis un long chapitre destiné à établir la possibilité historique de relations entre le monde antique, sémitique, alexandrin ou gréco-romain, parthe ou perse, et les groupes sociaux bouddhistes antérieurs à l'ère chrétienne, à partir d'Alexandre-le-Grand. L'auteur ne fait guère que réunir ici des renseignements déjà connus par ailleurs, mais le rapprochement de

toutes ces données historiques éparses leur donne une valeur qu'elles n'ont pas quand ont les considère isolément. Il y a ici un effort considérable pour écarter par avance l'objection préalable à toutes les théories sur des influences bouddhistes dans le Christianisme primitif, à savoir qu'il n'y a nulle part dans la littérature, chrétienne ou profane, la moindre trace d'un échange spirituel entre le monde bouddhique et le monde chrétien. Ce qui me frappe dans ce chapitre, c'est que M. Edmunds établit bien par des témoignages valables l'existence de relations commerciales entre l'empire romain et l'Inde ou l'Extrême-Orient — et personne ne le conteste, à condition de ne pas en exagérer les proportions, — mais qu'il n'apporte pas un seul témoignage prouvant la connaissance de la religion bouddhiste dans le monde palestinien et hellénique où la tradition évangélique s'est fixée. Ce n'est que dans l'Évangile et dans les Actes de Thomas, c.-à-d. dans des écrits tardifs, d'origine orientale et où le caractère chrétien est à peine sensible, que l'on trouve des arguments en faveur de cette thèse. Mais quand Pline (*Hist. Nat.*, VI, 24), relatant ses entretiens avec des ambassadeurs singhalais, rapporte que les habitants de Ceylan adorent Hercule, est-on autorisé à en conclure qu'il a eu connaissance du Bouddha ou que les ambassadeurs dont il s'agit firent connaître le Bouddhisme aux Romains? M. Edmunds dit (p. 29) : « Hercule est à la fois assez humain et assez divin pour être un équivalent de Gotama ». Il se contente vraiment à trop bon compte ; et nous avons ici un exemple topique, parmi beaucoup d'autres, de sa disposition, signalée plus haut, à exagérer la portée des témoignages qu'il a recueillis au cours d'un long labeur dominé par une préoccupation unique.

De même les passages allégués de Strabon (*Géogr.* XV, 1, 34), des *Recognitiones* (IX, 19), de Clément d'Alexandrie (*Stromates*, I, 15), dénotent une vague connaissance de sociétés bouddhistes ou brahmaniques (acquise par voie indirecte), mais la nature même de ces renseignements prouve combien le Bouddhisme était inconnu à ces auteurs. Il faut descendre jusqu'au Manichéisme pour trouver des traces positives d'influences bouddhistes. Or le Manichéisme date du IIIe siècle et sous sa forme originelle il se rattache bien plutôt au Mazdéisme qu'au Christianisme. En tous cas, il n'a rien de commun avec le Christianisme primitif.

Il faut donc conclure que, dans l'état actuel de nos connaissances, il n'y a aucune preuve d'une transmission de croyances ou de pratiques bouddhistes dans le monde gréco-romain, ni aucun témoignage histo-

rique permettant de reconnaître une influence bouddhiste dans les régions où la tradition évangélique et le Christianisme primitif se sont constitués. Il reste simplement la possibilité que les relations commerciales entre l'Inde et l'Égypte alexandrine ou entre l'Inde et le monde gréco-romain par l'intermédiaire de la Perse et de la Bactriane aient servi de canal de transmission à certains contes, à certains récits populaires, de même que manifestement des fables se sont transmises d'Orient en Occident, puisqu'on les retrouve à la fois dans la littérature de l'Inde, dans le Talmud et sous forme grecque.

Dans ces conditions il me paraît que l'on n'est pas autorisé à parler d'une action déterminante du Bouddhisme sur la formation du Christianisme; M. Edmunds, du reste, ne l'admet pas non plus. L'opposition des principes générateurs des deux religions doit, à un autre point de vue, faire écarter non moins résolument une pareille hypothèse. Mais il demeure possible que dans les apologues, les récits de miracles, les légendes des deux littératures, il y ait des éléments de folklore communs, qui auront passé soit de l'Inde, brahmanique ou bouddhique, dans l'Orient chrétien primitif, soit inversement.

Pour ces questions de détail la comparaison des récits empruntés aux deux littératures peut seule apporter quelque lumière. J'avoue que les nombreux parallèles fournis *in extenso* par M. Edmunds me paraissent à peu près complètement dépourvus de valeur. Prenons, comme exemple, l'un de ceux que l'auteur considère comme les plus significatifs : le rapprochement de Luc, II, 8-40 et du *Sutta Nipâto*, st. 679-700 (je conserve l'orthographe des transcriptions de M. Edmunds). Ce qui le frappe, c'est que dans les deux récits il y a une proclamation angélique de la naissance d'un être de nature supérieure et la reconnaissance de cet être supérieur par un vieux saint. Le fait est curieux sans doute; mais comme il n'y a réellement aucun rapport entre le contenu littéraire des deux récits, n'est-il pas très naturel d'admettre que, des deux parts, les poètes auxquels nous devons ces légendes, ont voulu montrer que dès sa naissance le héros de leur histoire a été consacré par le témoignage des êtres célestes et des plus vénérables personnages terrestres? Y a-t-il lieu de supposer une dépendance de l'un des récits par rapport à l'autre? Dès lors que l'on croit aux anges et aux saints, il est tout naturel que l'on admette leur intervention à la naissance de Celui que l'on salue comme le Sauveur du monde. Et il n'y a dans les deux traditions pas le moindre petit détail caractéristique, suggérant l'idée d'une origine commune, comme cela se produit dans les fables.

Quant aux autres des 94 parallèles cités par M. Edmunds, la plupart sont de telle nature que l'on se demande en vain quel rapport il y a entre eux, quel rapport de dépendance littéraire, s'entend. Car entre deux religions, essentiellement éthiques et d'un niveau moral très élevé, où la pitié, la miséricorde, la charité, l'amour occupent une place centrale, il y a nécessairement des analogies générales nombreuses dans le contenu de leurs préceptes moraux.

JEAN RÉVILLE.

P. S. — Ce compte-rendu était déjà composé, quand nous avons reçu une nouvelle publication de M. Edmunds, intitulée *Buddhist texts in John* (Philadelphia, chez l'auteur, 241 West Duval street, 1906; in-8 de 41 p.). La plus grande partie de cette brochure reproduit des considérations ou des textes qui ont déjà été exposés par l'auteur dans ses publications antérieures. Le parallèle nouveau, qui lui a mis la plume à la main une fois de plus, est le texte de l'Év. de *Jean*, VII, 38 : « Celui qui croit en moi, comme a dit l'Écriture, de son ventre couleront des fleuves d'eau vive » et un texte donné comme étant du *Patisambhidâmaggo*, I, 53 : « en ce cas le Tathâgata opère un double miracle que les disciples ne peuvent égaler : de la partie supérieure de son corps jaillit une flamme de feu et de la partie inférieure de son corps découle un torrent d'eau. Ensuite une flamme de feu jaillit de la partie inférieure de son corps et un torrent d'eau de la partie supérieure. » Le texte du IVe Évangile offre ceci de particulier qu'il fait allusion à une parole de l'Écriture qui n'existe pas dans l'Ancien Testament et que l'on n'a pas encore retrouvée dans un écrit juif apocryphe. M. Edmunds croit que l'évangéliste a cité ici comme γραφή un texte bouddhique, de caractère réaliste, originaire du nord-ouest de l'Inde, texte non retrouvé, mais qui *a dû* exister et qui *aurait* été traduit en grec ou en syriaque ! Se représente-t-on un écrivain d'éducation juive et judéo-alexandrine tel que le quatrième évangéliste, citant un texte bouddhique comme parole divine ! Nous aurions ici une citation littérale, qu'il faudrait la tourner et la retourner de toutes les façons avant de se résoudre à admettre une pareille énormité, quelque chose comme un calviniste qui déclarerait croire au miracle de la messe catholique ! Mais qu'est-ce que nous avons en réalité ? une analogie lointaine entre une comparaison qui a dû figurer dans un écrit religieux juif et une partie de comparaison d'un écrit bouddhiste non canonique, laquelle pour le reste est toute différente. L'assimilation de l'eau vivante et de l'Esprit (ou du Verbe) est

familière à la théologie philonienne. Il est plus simple, on l'avouera, que le quatrième évangéliste l'ait prise dans la langue judéo-alexandrine de la théologie dont il est nourri, que dans un écrit bouddhiste inconnu. Quant à la forme même de la citation invoquée par l'évangéliste, nous ne savons d'où elle vient et nous ne pouvons donc pas savoir quelle en est la portée originelle. Mais il n'est vraiment pas nécessaire, pour s'en expliquer l'origine, de recourir à l'hypothèse d'un emprunt à un écrit bouddhique présumé. Les villes antiques et les maisons de campagne possédaient fréquemment des fontaines, où l'eau jaillissait du corps d'une nymphe ou d'un génie fluvial. Rien de plus normal que de recourir à cette image. Le mot κοιλία, en outre, signifie ventre, mais il s'emploie aussi dans la langue vulgaire, par exemple dans la version des LXX, pour désigner l'intérieur de l'homme en général. L'auteur idéaliste du IV[e] évangile l'a certainement pris dans ce sens. Je ne vois donc encore ici aucun motif d'admettre une influence d'écrit bouddhique.

J. R.

W. Soltau. — **Das Fortleben des Heidentums in der altchristlichen Kirche**. — Berlin, G. Reimer, 1906, xvi-307 pp. in-8.

Voici un livre qui embrasse une vaste matière, où se mêlent, à doses pondérées, des éléments empruntés à la théologie et à la critique de ses sources, à l'histoire de l'Église primitive et du monde ambiant, un peu de polémique (discrète, visant les doctrines et non les personnes), et, brochant sur le tout, un grand zèle pour la diffusion d'idées que l'auteur croit appelées à régénérer le christianisme en le ramenant à ses origines, en le dégageant des malencontreux apports qu'y a introduits l'action simultanée de deux influences contraires et parfois concordantes ; d'une part, le judaïsme, de l'autre le paganisme. L'auteur n'est pas un théologien de profession. C'est un historien, qui, après avoir marqué sa place, une place des plus honorables, parmi les savants adonnés à l'étude des institutions et de l'historiographie de l'ancienne Rome, applique maintenant à l'histoire de la théologie chrétienne ses remarquables facultés de critique et d'analyse.

Ici, c'est une synthèse qu'il a voulu faire. En face de l'imposante bibliographie à laquelle il renvoie pour les démonstrations de détail, je serais fort embarrassé de dire au juste en quoi consiste son originalité

et de délimiter en connaissance de cause son apport personnel, lequel, au surplus, compte déjà nombre d'études antérieurement publiées et formant comme les assises du présent ouvrage. Sur ce point, M. Soltau lui-même avertit modestement que « le présent livre résume les résultats de nombreuses recherches personnelles et étrangères » (p. 298). En vue de porter remède à la « calamité religieuse » (p. 3) du temps présent, il a voulu « réunir et combiner des matériaux disséminés çà et là » et faire œuvre de vulgarisation savante, mise au service d'une foi raisonnée — raisonnée au point d'être purement rationaliste — qui a la légitime ambition de se communiquer à ses lecteurs. C'est dans sa confiance en la certitude des « faits historiques » allégués, et plus encore dans l'espoir d'une rénovation de la moralité chrétienne par une vigoureuse campagne contre le « matérialisme théorique » des néo-philosophes et l'orthodoxie affectée, autrement dit, « l'hypocrisie achevée » des hautes classes ; c'est là, dis-je, que réside proprement son originalité.

Cette préoccupation homilétique et utilitaire n'est peut-être pas la meilleure garantie d'impartialité objective ; mais elle a l'accent d'une parfaite sincérité, et elle communique à des études arides et ressassées une chaleur interne, une allure vivante qui les fait suivre avec intérêt, même par des lecteurs incapables de partager les alarmes et moins encore les espérances de l'auteur.

Avant d'indiquer les points qui appellent des réserves, donnons un aperçu, aussi fidèle que possible dans sa brièveté, des thèses défendues par M. Soltau.

I. Par paganisme, il faut entendre non pas tout le legs de la civilisation antique, mais seulement ce qui est en contradiction avec l'essence du christianisme primitif, à savoir le polythéisme, l'anthropomorphisme, les sacrifices, les sacrements, les mystères, le sacerdoce hiérarchique. L'antiquité nous a transmis, par le platonisme et le stoïcisme notamment, des doctrines monothéistes, la croyance à l'immortalité de l'âme, toutes idées réagissant contre le paganisme et qui allaient au-devant de la pure doctrine chrétienne. En revanche, le ritualisme judaïque, comme contraire à la doctrine de Jésus, est assimilable au paganisme.

II. C'est même de ce judaïsme païen qu'est venue la première intrusion d'idées anti-chrétiennes. Jésus avait les idées de son temps : il croyait, sur la foi de l'Écriture, à Satan, aux démons, au Paradis ; il ne doutait pas de l'authenticité des livres de Jonas et du prophète Daniel, celui-ci fondement du messianisme ; mais il ne se soumettait pas, ses

attaques perpétuelles contre les Pharisiens en témoignent, à la lettre de l'Ancien Testament. S'il n'entendait pas « abolir » la Loi, il se réservait de la « compléter » (*Matth.*, v, 17). Cependant, à bref délai, l'Ancien Testament devient un fondement de la foi chrétienne, une révélation divine, une longue prophétie annonçant et démontrant la doctrine nouvelle, obligeant les chrétiens à superposer à la foi qui sauve une foi historique en la valeur intangible de ces textes sacrés. Bientôt, on s'habitue à chercher dans l'Ancien Testament des modèles symboliques du Christ et de ses actes ; des scènes bibliques vont être imitées et insérées dans la biographie du Christ. Et cela, un peu par la faute de Paul, l'ex-pharisien, lequel s'est évertué à démontrer aux Juifs que l'abolition de l'ancienne Loi était justifiée et prédite par l'Écriture elle-même; beaucoup par l'influence de l'alexandrinisme judaïsant, qui exaltait la Thora assimilée à la Sagesse.

III. De là, rechute dans le paganisme à la mode juive, c'est-à-dire la foi en la valeur intrinsèque des œuvres, des observances rituelles, qui prennent le pas sur les dispositions intimes du cœur. Les prières et cérémonies, l'ascétisme, le jeûne, la pauvreté, deviennent des conditions du salut. Le pharisaïsme, si détesté du Christ, reparaît. Le *Pasteur* d'Hermas (vers 140 p. C.) est tout imprégné de cette morale juive, et l'on en trouverait des traces jusque dans les Évangiles, notamment celui de Luc (vi, 21-25). Le paganisme gréco-romain, par des voies différentes ou même opposées, agit dans le même sens. En religion, le Romain était formaliste ; d'autre part la, philosophie grecque mettait la connaissance théorique, la gnose, au-dessus de la moralité pratique et la vertu dans l'intelligence. Ces influences concourantes aboutissaient à faire considérer comme ayant seules une valeur intrinsèque — et l'ayant nécessairement — les œuvres réglées par une parfaite orthodoxie, celle-ci devenant la condition et l'essence même de la vertu. Il n'y avait plus de place dans ce système pour les « vieux chrétiens », les vrais disciples du Christ.

IV. Le christianisme n'a pas mieux résisté, et c'est ici surtout que sa déchéance précoce fut lamentable, à l'invasion de l'anthropomorphisme. C'est l'infirmité du langage humain qu'il ne peut exprimer l'idée de Dieu sans métaphores et comparaisons qui la matérialisent. Telles les paraboles de Jésus lui-même. Il s'est appelé « fils de Dieu » en tant que Messie ; mais, dès la seconde génération chrétienne, cette expression est prise à la lettre, et l'apothéose du Christ s'ébauche dans les Évangiles. La parthénogénèse, inspirée du paganisme, s'étale tout au long

dans Luc et la dernière rédaction de Matthieu, l'interprétation matérialiste s'épaississant de l'un à l'autre. Le judaïsme a fourni le canevas et les modèles. Le récit évangélique est imité du récit biblique de la naissance de Samson, appliqué d'abord à la naissance de Jean-Baptiste, puis, dans une nouvelle adaptation, à la naissance de J.-C. Le *Magnificat* de la Vierge correspond à l'hymne de Zacharie, qui lui-même est imité de I. Samuel (ch. 2). Du reste, le messianisme juif avait déjà donné au futur Messie une origine céleste. Dans le livre d'Hénoch, son nom était « prononcé devant le Seigneur des Esprits avant que ne fût le Soleil », et, dans les Psaumes du Pseudo-Salomon (vers 50 a. J.-C. ?), il n'est pas seulement un fils de David, mais un Saint impeccable, un Roi médiateur entre le ciel et la terre. Ces idées, incorporées — après Baruch et Esdras — dans l'*Apocalypse* de Jean, n'étaient pas pour scandaliser les païens convertis. Pour convertir les autres, Justin leur rappelle qu'ils ont cru aux généalogies des dieux et héros du paganisme, tout aussi surnaturelles que la naissance du Christ.

L'apothéose de Jésus, au sens païen du mot, était achevée ; il ne restait plus qu'à l'égaler à Dieu et à le confondre avec lui. Ce fut l'œuvre des conciles des IIIe et IVe siècles, œuvre préparée par la philosophie alexandrine, qui fit de la « Sagesse » divine un être distinct de Dieu, une « personne divine » imaginée pour servir d'instrument à la création. Dans l'*Ecclésiastique* de Jésus fils de Sirach, la Sagesse dit d'elle-même : « Je suis sortie de la bouche du Très-Haut, moi, née première avant toute créature... Je fus créée dès le commencement et avant les siècles, etc. » (ch. 24). C'est Philon qui en fit le Verbe et acheva la théorie du Logos, mais sans assimiler le Messie au Verbe. Cette assimilation, inévitable étant donné la préexistence du Messie, s'est accomplie et placée comme dogme primordial en tête du quatrième Évangile. Le Verbe philonien absorbait la Sagesse ou l'Esprit de Dieu : il était l'Esprit en action : mais, Jésus étant identifié au Verbe, on ne pouvait plus confondre avec lui l'Esprit de Dieu qui avait présidé à sa conception et qui apparaît dans les Évangiles distinct non pas de Dieu, mais du Christ. De là un dédoublement qui aboutit à la Trinité.

Impersonnel encore dans les épîtres de Paul, personnalité purement verbale dans les Synoptiques, le Saint-Esprit prend une personnalité distincte et réelle dans les *Actes des Apôtres*, où on le voit descendre en langues de feu, et dans le quatrième Évangile, où il est tantôt identifié avec l'Esprit de Jésus (le Verbe), tantôt distinct, comme Paraclet que le Père enverra (XIV, 16), comme Esprit de Vérité qui procède du

Père (xv, 26). Enfin Tertullien proclame la Trinité, une Trinité encore intelligible, grâce à la subordination des hypostases. Intelligible parce que polythéiste, assignant, à la mode païenne, une tâche distincte à chaque personne divine. Elle fut d'autant mieux acceptée qu'elle se rapprochait des triades païennes, copies de la famille humaine et composées du Père, de la Mère et du Fils. L'Esprit féminin de l'hébreu (*rouah*) aurait pu fournir la Mère, mais le Paraclet de Jean et le grec Πνεῦμα décidèrent du sexe masculin pour l'Esprit dans la Trinité. On sait comment, par la suite, on prétendit ramener la Trinité au monothéisme par un défi triomphant jeté au sens commun, à la raison elle-même, et comment la Mère, qui n'avait point trouvé place dans la Trinité, s'installe à côté comme « mère de Dieu » (θεοτόκος), autant dire divinisée, exemptée du péché originel (S. Augustin), reine du Ciel, véritable intermédiaire entre Dieu et l'humanité. La mariolâtrie n'est d'ailleurs qu'un cas particulier, le point culminant de toute une religion polythéiste, le culte des héros chrétiens, saints et martyrs, autant d'intermédiaires prêts à écouter les sollicitations des fidèles. Qu'on est loin du temps où Jésus disait : « Écoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est l'unique Seigneur (*Marc*, xii, 29) !

IV. — Par la voie ainsi ouverte, et à mesure qu'elle s'élargissait, entrèrent dans le christianisme toute espèce de superstitions empruntées à l'hermétisme égyptien, à la magie babylonienne, à la démonologie persane, à l'orphisme, au millénarisme, etc. Jésus croyait à la réalité des miracles de l'A. T. ; mais personnellement, il n'avait « ni possédé ni cru posséder un pouvoir miraculeux » (p. 136). Les apôtres, au contraire, et les évangélistes lui attribuent et s'attribuent le don des miracles. Jésus parlait au figuré des catastrophes finales : ses apôtres attendirent son retour à bref délai, et le grand drame de la fin du monde, avec la victoire des puissances célestes sur les démons, un tableau emprunté à l'Iran, entra dans la foi chrétienne avec l'*Apocalypse* de Jean. La croyance au pouvoir magique y entra aussi avec les sacrements (μυστήρια), armes à employer contre les démons, empruntées aux mystères païens, surtout ceux de Mithra. Et, par une conséquence inévitable, la théorie des sacrements engendra la hiérarchie du clergé, seul apte à les dispenser. Désormais, pour arriver au salut, il faut des guides connaissant la voie qui mène en haut et évite l'enfer. On voit reparaître l'idée antique, socratique si l'on veut, en tout cas anti-chrétienne, que la vertu est un produit de l'intelligence et que l'élan du cœur, la droiture de l'intention, n'y suffit pas.

Parmi les sacrements, l'Eucharistie, le sacrifice opéré par la messe, occupe la place d'honneur. Dans la Cène, Jésus se substituait moralement à l'Agneau pascal, et il était naturel qu'on répétât cette agape mémorable en souvenir de lui. Les célèbres paroles : « ceci est mon corps, ceci est mon sang », n'étaient dans sa pensée qu'une comparaison ; mais cette comparaison fut, comme tant d'autres, prise à la lettre, au sens spirituel d'abord, au sens matériel ensuite. C'est Paul encore qui, en substituant l'Eucharistie aux sacrifices païens, a suggéré l'idée païenne de la communion avec la divinité par le repas sacrificiel. Pour lui, communion spirituelle (I *Cor.*, x, 16) : pour ses disciples, élevés dans le paganisme, communion matérielle. Dans l'Évangile de Jean (vi, 50-58), c'est bien le corps du Fils de l'Homme que l'on mange, son sang que l'on boit. Justin le dit aussi, et les païens accusaient les chrétiens d'anthropophagie sans être réfutés. Le peu de symbolisme qui restait encore en fut éliminé plus tard par la théorie de la transsubstantiation, celle-ci opérée par le pouvoir magique d'une formule, et l'agape commémorative devint la messe, sacrifice réel de la victime consommée par le prêtre seul, sans participation des fidèles au repas sacré, la messe, dont la vertu, magique aussi, peut être appliquée aux défunts et suppléer aux mérites qu'ils n'ont pas su acquérir de leur vivant !

V. — Le privilège de dispenser les sacrements, et, d'une manière générale, le besoin d'avoir des guides sur la voie du salut, est la raison d'être du clergé. Jésus ayant toujours combattu le monopole sacerdotal interposé entre Dieu et les fidèles, le sacerdoce chrétien vient du paganisme sous ses deux formes, judaïque et gréco-romaine. Le judaïsme a fourni le postulat initial, le privilège des lévites ; le paganisme gréco-romain, l'organisation du clergé, c'est-à-dire le mode de transmission des pouvoirs, analogue à la transmission des auspices, et la hiérarchie. La hiérarchie s'est constituée sur le modèle des magistratures romaines, le métropolite au chef-lieu de la province ; de même, l'élection démocratique a fait place à la nomination par un cercle étroit de dignitaires, analogue aux curies romaines. A plus forte raison est-ce sur modèle romain que s'est édifiée la primauté papale, fait historique facile à comprendre, impossible à justifier par des raisons théologiques. Le Pape, soi-disant successeur de Pierre, est bien le *Pontifex Maximus*.

En théologie, le fondement à peu près unique de la papauté est le *Tu es Petrus* (*Matth.*, xvi, 16-19), le pape étant ou se prétendant le successeur de Pierre et héritier de ses pouvoirs. Ce qui frappe tout d'abord,

c'est le peu d'importance qu'ont attachée à ce texte célèbre les premières générations chrétiennes. On ne le trouve ni dans Marc, ni dans Luc, deux évangélistes qui passent, Marc surtout, pour représenter la tradition née dans l'entourage de Pierre. Le quatrième Évangile n'en a retenu que le jeu de mots : « Tu t'appelleras Céphas, ce qui signifie Pierre » (I, 42). Dans les *Actes des Apôtres*, il n'y a pas trace de la primauté de Pierre ; à plus forte raison dans les épîtres de Paul. D'après Matthieu lui-même, le pouvoir de lier et délier est conféré aussi par Jésus aux autres apôtres (XVIII, 18) : le privilège des clefs leur est commun. Le *Tu es Petrus* fût-il authentique, à l'abri de tout soupçon d'interpolation, Jésus n'a pas dit que cette investiture se transmettrait aux successeurs de Pierre ; et enfin, rien n'est moins certain que le transfert de la chaire de Pierre à Rome. Justin n'en sait rien encore ; cette tradition apparaît vers 150, avec la légende de Simon le Magicien terrassé par Simon Pierre, dans les Pseudo-Clémentines, falsifiées par les judéo-chrétiens en haine du paulinisme. Les Papes eux-mêmes ne se sont réclamés du *Tu es Petrus* qu'au Ve siècle, au concile d'Éphèse (431), par la bouche du légat Philippe, et les conciles œcuméniques n'ont pas ratifié cette prétention. L'évêque de Rome n'était pour eux qu'un des cinq *patriarches*, tous égaux entre eux. Mais la conquête arabe fit disparaître les plus qualifiés de ses rivaux, les patriarches d'Antioche, de Jérusalem, d'Alexandrie, et le pape Nicolas Ier (858-867) put enfin asseoir sa primauté sur les fausses Décrétales compilées par le Pseudo-Isidore, qui mettent le sacerdoce au-dessus de l'Empire et le Pape au sommet du sacerdoce. Depuis le XVIIe siècle, l'Église catholique elle-même n'ose plus soutenir l'authenticité des Décrétales, mais elle en garde le bénéfice.

J'arrête ici cette analyse sommaire, les pages où l'auteur constate la décadence intérieure du christianisme résultant de l'alliance entre l'Église et l'État depuis Constantin portant sur des questions de vaste envergure, qui ne peuvent être traitées en raccourci avec la précision nécessaire.

Il y a beaucoup de déjà vu dans le livre de M. Soltau, et je suis loin de lui en faire un reproche ; on ne fait pas un tableau d'ensemble avec des singularités, surtout quand on veut agir sur l'opinion publique. Il me plairait même assez de faire abstraction de sa personne, de le considérer comme un représentant du protestantisme libéral, un représentant d'avant-garde, et de dire en gros comment un esprit exempt de toute préoccupation dogmatique juge cet effort fait pour ramener le

christianisme à son « essence », suivant l'expression choisie par le professeur Harnack.

L'essence du christianisme, ce qui lui appartient en propre, c'est, d'après les définitions de l'école, éparses un peu partout dans le livre de M. Soltau, c'est l'amour : l'amour de Dieu conçu comme Père et régnant dans la conscience du chrétien, l'amour du prochain considéré comme frère. La foi au Dieu Père, la réalisation du royaume de Dieu par l'élan dévoué et confiant du cœur, la charité, le tout menant au salut, à la vie éternelle; voilà tout le christianisme. Acceptons les procédés d'élimination par lesquels on arrive à réduire à ces vagues étiquettes les fondements de la doctrine. S'il en est ainsi, l'histoire comparative des religions montre que ce n'est pas assez pour faire une religion. Ce peut en être la fleur ; il y manque la tige et les racines. De là tant de définitions de la religion en soi, poussées au sublime par une phraséologie sentimentale qui témoigne d'une forte dose de naïveté enfermée dans un horizon rétréci. A première vue, il est bien étonnant que le goût du sublime soit si universel et populaire à ce point qu'on se demande s'il y eut jamais un peuple sans religion. Prendre pour raison d'être d'une religion ce qui en est comme la fin idéale, un sommet inaccessible à la plupart des humains, l'amour, l'abnégation de soi, c'est raisonner à rebours. Une religion complète doit contenir une explication de l'univers, dominée par la préoccupation constante, obsédante, de la place qu'y occupe l'homme et des moyens à trouver pour rendre inoffensives à son égard ou favorables les puissances surhumaines auxquelles il attribue logiquement tous les pouvoirs qui dépassent les forces humaines. L'explication telle quelle de l'univers, le pourquoi et le comment des choses, c'est la part de l'intelligence, celle que l'intelligence plus affinée, sous le nom de science, dispute et finit tôt ou tard par arracher aux religions, non sans dommage pour elles ; la préoccupation du bonheur à atteindre par entente et pactes divers avec le divin, c'est la part du cœur, et l'histoire des religions atteste que la crainte y est le sentiment initial, persistant même — les moralistes et prédicateurs chrétiens ne le contestent aucunement — sous des formes plus parfaites de la piété. Stace fait dire à Capanée : *Primus in orbe deos fecit timor* (*Theb.*, III, 661), et Jésus fils de Sirach, dans un sentiment plus élevé, rappelle que « la crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse » (*Eccli.*, I, 16). Cette crainte de Dieu, si marquée, si recommandée dans l'A. et le N. T., dans les Évangiles mêmes (*Matth.*, X, 28; *Luc*, XII, 5), le néo-christianisme l'escamote pour ainsi dire et ne veut plus voir que l'élan spontané de l'amour.

D'autre part, il supprime ou peu s'en faut, toujours au profit du cœur, la part de l'intelligence. M. Soltau notamment pourchasse l'idée que la connaissance, la gnose, est nécessaire au salut, parce qu'elle mène à l'intolérance et à la domination du clergé gardien de l'orthodoxie; mais en même temps, en vertu du paulinisme qu'il a gardé de son éducation protestante, il guerroie aussi contre le mérite intrinsèque des œuvres, l'*opus operatum*. Comment ne voit-il pas que l'invasion si précoce et tant déplorée par lui d'emprunts faits au paganisme eut pour cause précisément l'indigence de son christianisme primitif, qui ne pouvait vivre sans se compléter, comme dogme, comme morale, et même — on l'a bien vu à l'intolérance de l'Église sur ce point — par une conception de l'univers érigée en dogme? Le premier traité de morale chrétienne, celui d'Ambroise, ne fait, dit-il avec regret, que démarquer le *De Officiis* de Cicéron (p. 65). Pourquoi, sinon parce que l'Évangile donnait une direction générale sans régler la pratique et qu'on n'ordonne pas une morale pratique en laissant libre jeu aux suggestions individuelles, spontanées, parfois capricieuses, de l'amour? Pas de « légalité extérieure », dit M. Soltau; « c'est dans le cœur de l'homme, dans la conscience remplie de Dieu du vrai disciple de Jésus, que doit résider la distinction du bien et du mal » (p. 49). Cela, c'est proprement l'anarchie, si l'on ne fait pas intervenir la Grâce, qui est l'impératif catégorique chrétien, et, même avec la Grâce, au point de vue social, c'est encore l'anarchie, celle que prêche Tolstoï. Bref, M. Soltau voudrait retrancher du christianisme actuel tout ce qu'il a emprunté au paganisme, et aussi tout ce qu'il a tiré de l'A. T. en dehors du peu que Jésus lui-même en avait incorporé à sa doctrine.

Alors, que lui reste-t-il? la personnalité de Jésus, ses paroles et ses exemples. Mais ici, depuis les travaux de la critique des textes à laquelle M. Soltau lui-même a collaboré, le problème devient singulièrement ardu. Pour retrouver la vraie personnalité de Jésus, il faut éliminer des Évangiles eux-mêmes quantité de légendes, et notamment les miracles que Jésus n'a pas prétendu faire, car, plus sage que ses apôtres et que les évangélistes, Jésus, M. Soltau l'affirme, « n'a ni fait ni prétendu faire des miracles ». Le néo-christianisme élimine le miracle, tout en avouant que Jésus croyait aux miracles de l'A. T. Jésus croyait aussi à sa mission divine comme Messie, et pensait tenir directement de son Père la bonne nouvelle qu'il annonçait. Qu'était-ce au juste que cette révélation intérieure? Une illusion ou un privilège miraculeusement octroyé par Dieu à une créature de choix? S'il avait une part

exceptionnelle de « la vraie lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde », comment démontrer ce privilège? Dans les Évangiles, à plus forte raison dans les *Actes des Apôtres*, la démonstration se fait, au moins pour les non-initiés, par des miracles. « Maître », dit Nicodème, « nous savons que tu es un docteur venu de Dieu, car personne ne peut faire ces miracles que tu fais, si Dieu n'est avec lui » (*Jean*, III, 2). Nicodème représente ici le bon sens, et la logique même d'un Pascal n'a pas trouvé mieux. Pascal a enfoncé pour toujours dans les esprits qui ne se paient pas de mots l'idée que la Révélation, non pas la divination panthéistique des stoïciens, mais la révélation apportée en un lieu et un moment donnés, est un miracle et ne se démontre, en dernière analyse, que par le miracle. Mahomet ne faisait pas de miracles, mais il se disait en communication miraculeuse avec la pensée divine par l'intermédiaire de l'ange Gabriel, qui lui apportait au jour le jour les textes du Coran, le Verbe musulman. Une religion sans miracle au moins initial n'est qu'une philosophie déiste. Il y a là, au point de vue religieux, une lacune qui ne se laisse pas combler avec des phrases. Il ne suffit pas de dire que Jésus était, par excellence, une conscience remplie de Dieu, de la foi en la joyeuse annonce du royaume de Dieu ; que « la vraie religion du Christ contient la vérité absolue dans le domaine religieux », etc. (pp. 24, 28-29, 42-44). Sans doute, « Jésus n'a formulé aucun dogme concernant sa personne, sur ses relations avec Dieu, sur la théorie de la rédemption », etc. (p. 23) ; mais la question est de savoir si sa religion pouvait s'en passer, et si elle se fût appuyée sur une constatation que les premiers chrétiens étaient bien incapables de faire, à savoir que, « le concept chrétien de Dieu et de la Révélation n'est que la continuation et le plus noble épanouissement des idées qu'ont produites la religion et la philosophie antiques » (p. 21).

Que le christianisme eût pu continuer à vivre comme il avait commencé, sans la divinité du Christ et la logomachie trinitaire, dogmes incompatibles avec le monothéisme, c'est chose démontrée, au grand dommage des peuples chrétiens, par la naissance de l'Islamisme, réaction monothéiste qui garde encore aujourd'hui sa force d'expansion, en dépit de l'infériorité intellectuelle de ses sectateurs. Comme le cours de l'histoire eût été autre si le christianisme avait gardé sa simplicité primitive, et si le Prophète n'avait pu se donner comme reprenant et complétant la révélation adultérée du Christ son prédécesseur ! Mais c'est le cas de dire avec le Nicodème de l'Évangile : « Un adulte peut-il rentrer dans le sein de sa mère et renaître ? » (*Jean*, III, 4). Le dogme de

la divinité du Christ est depuis dix-huit siècles la pierre angulaire du christianisme, et la desceller, au grand scandale, à l'abomination et désolation de toutes les sectes chrétiennes actuelles, c'est entraîner la ruine de l'édifice tout entier. Le néo-christianisme croit pouvoir consolider cet édifice en replaçant dans les fondations des Évangiles soigneusement expurgés, troués d'athétèses et constellés de points d'interrogation. Nous l'attendons à l'épreuve, assurés de voir tomber tôt ou tard la barrière artificielle qui le sépare encore de la libre pensée. La force de l'habitude et un besoin moins pressant que chez nous d'idées claires peuvent le maintenir quelque temps en Allemagne : en France, quiconque rejette le joug d'une Église infaillible ne veut plus en accepter d'autre : il dit avec Renan : « S'il faut lâcher quelque chose, je lâche tout ».

Il est pourtant un chapitre auquel les circonstances présentes donnent à nos yeux un regain d'actualité et dont je recommanderais volontiers en ce moment la lecture à mes compatriotes : c'est celui qui traite de la hiérarchie du clergé et de la papauté. Aux thèses théologiques, impuissantes contre le parti pris, j'ajouterais des considérations historiques auxquelles j'attribue presque la valeur d'axiomes. La première, c'est que toute institution se développe toujours dans le sens de son principe et meurt quand elle en a épuisé les dernières conséquences. La seconde, c'est que, dans notre Occident et peut-être ailleurs, les religions ont à compter avec une religion nouvelle ou renouvelée de l'antiquité, la religion de la patrie, qui démontre sa puissance en exigeant et obtenant de ses fidèles tous les sacrifices, y compris celui de la vie. La conclusion, c'est qu'une Église cosmopolite, vieillie par l'exagération et l'épuisement du principe d'autorité, commet une souveraine imprudence en provoquant un conflit non plus seulement avec l'État, qui a maintes fois capitulé, mais avec la religion de la patrie. Caligula souhaitait, dit-on, que le peuple romain n'eût qu'une seule tête pour pouvoir l'abattre d'un seul coup. L'Église romaine, devenue ultramontaine, a concentré toute sa vitalité dans une seule tête, une tête étrangère à toute patrie. Nous verrons si la tiare est de force à supporter le heurt au devant duquel elle court.

Je n'ai pas dit du livre de M. Soltau tout le bien que j'en pense ; mais, eussé-je fait encore plus de réserves, le lecteur mesurera à la dimension inusitée de ce compte-rendu l'intérêt que présente l'ouvrage, comme effort d'une pensée virile à la recherche d'une foi raisonnable, comme type d'un état d'âme et signe des temps.

A. Bouché-Leclercq

Konrad Furrer. — **Das Leben Jesu Christi**, 2e édition révisée. Leipzig et Zurich, 1905. In-8e de 261 p.

Ce livre est la reproduction de conférences faites à Zurich en 1899-1900, devant des auditeurs appartenant à toutes les classes de la société et de tendances théologiques très différentes. Dès le commencement, M. Furrer invita ses auditeurs à lui communiquer librement par écrit les réflexions et les questions que pourraient provoquer ses idées, s'engageant à y répondre dans la conférence suivante. Beaucoup répondirent à cette invitation, de sorte que le conférencier resta en contact avec son auditoire.

La 1re édition reproduisait les conférences telles qu'elles avaient été prononcées, avec les réponses aux objections et aux questions communiquées. Il en résultait des répétitions et une certaine confusion que l'auteur a fait disparaître dans celle-ci, en s'appliquant à donner à ses idées une expression plus concise. Il a conservé l'allure oratoire de la conférence, ce qui rend la lecture du livre agréable et en fait, selon le désir de l'auteur, un ouvrage populaire, destiné à faire connaître dans un cercle très étendu les résultats du travail scientifique relatif à la personne de Jésus. Il a parcouru le pays de l'Évangile et aime à placer dans leur cadre les scènes qu'il raconte : de là des descriptions vivantes et animées qui ajoutent à l'intérêt de l'ouvrage.

Le cadre dans lequel l'auteur place le ministère de Jésus est, sauf un court séjour à Jérusalem après sa retraite au désert, celui des synoptiques. Nous ne donnerons pas une analyse complète de son livre. Nous nous arrêterons seulement aux principaux points où ses idées diffèrent plus ou moins de celles qui sont le plus généralement adoptées et ont un caractère plus personnel.

C'est à Nazareth que Jésus a conçu son œuvre et s'y est silencieusement préparé. Quand il se rendit au Jourdain, vers l'âge de 30 ans, il était prêt et armé pour sa mission. Il se fit baptiser par Jean, non qu'il eût besoin de se convertir, ou qu'il voulût, par son exemple, encourager d'autres à se faire baptiser, mais pour se joindre à la communauté des Israélites pieux devenus disciples de Jean, et décidés à servir Dieu avec un joyeux abandon, car ce n'était que dans une communauté pareille qu'il pouvait fonder le règne de Dieu.

M. *F.* ne considère pas le récit de la tentation comme un pur symbole ; il en rattache les différentes scènes à des incidents de la vie de

Jésus immédiatement après son baptême. Jésus éprouva alors le besoin de se recueillir dans la solitude pour considérer son œuvre à la lumière de l'éternité. Dans l'ardeur de sa méditation, il fut d'abord comme affranchi des besoins du corps ; mais ensuite il eut faim : d'où la pensée : si ces pierres du désert étaient du pain! puis la tentation : prie ton Père de changer ces pierres en pains. Mais il n'y succomba point ; un bon fils ne réclame pas de privilèges et ne demande pas que l'ordre du monde soit troublé pour lui ; Dieu a bien d'autres moyens d'apaiser la faim de ses enfants. De là Jésus se rendit à Jérusalem et, monté sur le toit plat d'un des portiques du temple, considéra la foule réunie dans la cour. Cette idée lui vint alors à l'esprit comme une tentation : veux-tu commencer ici ton œuvre? Pour faire impression sur cette foule, jette-toi en bas de ce portique : si tu arrives sur le sol sain et sauf, tu seras pour elle un envoyé divin. Mais il repoussa cette idée, ne voulant pas tenter Dieu, ni abuser de la faiblesse de la foi populaire. En reprenant le chemin de la Galilée, Jésus franchit la montagne des Oliviers ; arrivé au sommet, il s'arrêta pour contempler encore une fois Jérusalem et le panorama qu'il avait sous les yeux, et l'idée lui vint de réaliser l'idéal messianique de son peuple, d'être le roi de ce royaume qui s'étendait devant lui : mais il la repoussa comme contraire à sa véritable mission.

La question des récits miraculeux des évangiles est une de celles qui se présentent naturellement quand on essaie de se rendre compte de l'œuvre de Jésus. M. F. l'examine à son tour. Il rappelle les nombreux miracles attribués dans l'antiquité à tous les hommes extraordinaires. Il distingue le miracle au sens religieux, événement dont nous ignorons la cause et qui fait penser à une action directe de la cause suprême, comme l'apparition dans le monde de la vie, de l'homme, de Jésus lui-même, et le miracle au sens théologique, événement qui ne peut avoir lieu sans la suspension des lois de la nature. Ce miracle-là n'existe pas, car les lois de la nature sont immuables. Le fait que Jésus a guéri des malades atteints d'affections nerveuses n'a rien d'extraordinaire. Ces maladies, qui résistent à un traitement médical ordinaire, peuvent être guéries par une forte et heureuse émotion. Encore aujourd'hui, les forces spirituelles agissent sur la vie du corps dans les mêmes conditions. Bien des faits présentés dans les récits évangéliques comme des faits miraculeux au sens théologique n'ont été en réalité que des faits très simples et très naturels. La tempête que les disciples ont crue apaisée par Jésus s'est apaisée d'elle-même ; le nord du lac de Génézareth est sujet à des tempêtes qui arrivent subitement et qui cessent de même. Les récits de

la multiplication des pains viennent d'un événement tout aussi simple : Jésus partagea avec ceux qui l'entouraient ce qu'il avait pour lui et ses disciples; d'autres, qui avaient emporté des provisions, selon la coutume des Orientaux, firent de même, et tout le monde fut rassasié. La marche sur les eaux s'explique par la disposition des lieux. Jésus, vers le soir, voyant ses disciples en danger, aurait longé la rive du lac dans la direction où le vent les poussait, et, le matin, après une longue marche, se serait trouvé sur le rivage non loin de la barque; les disciples auraient cru qu'il les avait rejoints en marchant sur les eaux. La fille de Jaïrus et le fils de la veuve de Naïn n'étaient pas réellement morts, mais en catalepsie. L'imagination des disciples, aidée des croyances populaires du temps, a donné facilement à ces faits une forme surnaturelle. Parfois des détails symboliques se sont ajoutés à ces récits; le récit qui nous représente Pierre voulant marcher sur les eaux et enfonçant parce qu'il est pris de peur, est un symbole de son reniement. Les miracles du IVe Évangile n'ont de valeur et de signification que comme symboles.

Il y a là un effort intéressant pour retrouver sous le récit merveilleux le fait historique qui a changé de nature en passant par l'imagination des disciples, sans trop retomber dans les procédés de l'ancien rationalisme, et pour ne donner à la légende que le strict nécessaire. Mais c'est l'imagination du critique qui soulève ainsi le voile merveilleux jeté sur les faits; le résultat est plus ou moins heureux et reste toujours sujet à correction.

La prédication de Jésus fut d'abord bien accueillie par les gens simples et sans culture, pêcheurs, paysans, pâtres, ouvriers; les hautes classes se tinrent éloignées ou devinrent rapidement hostiles, surtout les scribes et les pharisiens, défenseurs de la tradition, à laquelle Jésus s'opposait hardiment. Mais il eut de nombreux amis; de pieuses femmes s'attachèrent à lui; il fut entouré d'un petit groupe de disciples choisis, tous sortis des rangs du peuple, qui nous ont transmis fidèlement ce qu'ils ont reçu du Maître; un théologien y aurait mis du sien, comme le fit l'auteur du IVe Évangile. Jésus s'est appelé le Fils de l'homme, mais ne s'est pas donné comme le Messie; il n'a pas voulu imposer une idée; il a laissé agir l'impression produite par sa personne et son enseignement. Le peuple arriva à l'idée qu'il était un prophète, le précurseur du Messie; Pierre, à la conviction qu'il était le Messie. Cela ne lui fut pas révélé par la chair et le sang, c'est-à-dire par des espérances matérielles, mais par une vue spirituelle, une conviction intime et spontanée, où Jésus vit le fondement du succès futur de son œuvre. Tu es Pierre, et

sur cette pierre je bâtirai mon Église, cela veut dire : c'est sur cette conviction intime que j'édifierai mon Église, et elle ne périra pas tant qu'elle aura pour fondement une foi pareille à celle de Pierre. M. F. considère ainsi comme authentiques les paroles célèbres : Tu es Pierre, etc., qui ne se trouvent que dans Matthieu, mais il ne les prend pas dans le sens de l'Église catholique. L'explication qu'il en donne est ingénieuse, mais la mention de l'Église, surtout dans le sens où ce mot est employé, assigne à ce passage une date postérieure à celle de la rédaction du 1er Évangile.

Déjà Jésus a le pressentiment de sa mort prochaine; il sent que l'enthousiasme des premiers temps se refroidit, que l'influence de ses ennemis sur le peuple devient plus forte que la sienne et qu'un redoutable orage se forme contre lui. Cette perspective de mort s'allie ainsi à son acceptation du titre de Messie. L'idée du Messie triomphant du monde par sa mort est absolument personnelle à Jésus. La mention qu'il se relèvera le troisième jour, est à prendre, non dans le sens traditionnel de la résurrection, mais dans le sens du passage d'Osée (vi, 2) : il nous rendra la vie dans deux jours, le troisième jour il nous relèvera. Les disciples auraient certainement compris s'il s'était agi de résurrection.

Jésus se rend à Jérusalem avec l'idée qu'il doit maintenant vaincre ou mourir et le sentiment qu'il succombera. L'auteur s'arrête, et racontant le voyage, à la scène de l'homme riche à qui Jésus dit : Vends ce que tu as et donne-le aux pauvres, et après cela, suis-moi. Jésus ne pouvait utiliser comme disciple un homme opulent qui voyageait avec une suite et qui était accoutumé à tout le confort et à toutes les jouissances de la richesse. La condition qu'il lui impose est donc toute naturelle. Jésus ne déclare qu'il est impossible à un riche d'entrer dans le Royaume des Cieux, que s'il se confie en ses richesses et ne peut s'en séparer; il n'attribue aucune valeur à la pauvreté en elle-même.

La pensée de Jésus a été souvent tournée vers l'avenir. Il exhorte ses auditeurs à se hâter d'entrer dans le Royaume des Cieux, à saisir l'occasion, car il y a des occasions qui ne se renouvellent pas; on peut pourtant y entrer jusqu'à la onzième heure. Les discours eschatologiques des Synoptiques ne sont pas tels que Jésus les a prononcés; ils ont été remaniés et ne doivent pas être pris à la lettre. L'idée principale est la victoire définitive de Jésus qui apparaîtra un jour à l'humanité dans toute sa gloire. Les païens entreront dans le règne de Dieu : l'auteur interprète dans ce sens la parabole de Lazare et du riche, remaniée par

Luc. Le riche est le peuple juif ; sa richesse est la richesse religieuse qui découle pour lui du temple ; mais il peut seul y entrer. Lazare représente les païens, heureux de pouvoir pénétrer dans la cour extérieure, mais qui n'ont que les miettes du festin. Ils entreront finalement dans le règne de Dieu, pour lequel ils sont bien disposés, tandis que le peuple juif va au devant d'un avenir terrible.

Dans le récit des derniers jours passés à Jérusalem, nous relevons l'explication donnée à la scène du figuier maudit. En venant, un matin, de Béthanie à Jérusalem, Jésus voit un figuier qui a des feuilles en une saison où les figuiers n'en ont point encore. Il s'approche pour voir s'il a aussi des fruits ; il n'en trouve pas et déclare que l'arbre est malade, et qu'il mourra. Le lendemain le figuier était sec.

La trahison de Judas est expliquée par le fait que Judas, après le souper chez Simon le lépreux, considéra la cause de son maître comme perdue. Il était devenu disciple pour des motifs égoïstes ; il avait fait un rêve de puissance et de gloire. Il s'aperçut qu'il avait été trompé, que Jésus avait promis ce qu'il ne pouvait tenir ; il en fut aigri ; son affection se changea en haine : de là la trahison. Puis vient le dernier repas, le repas pascal, le jeudi soir, 14 nisan. Les disciples étaient encore remplis d'espérances matérielles ; Jésus a recours à un acte symbolique pour leur faire comprendre la puissance libératrice de sa mort. Les paroles rattachées à cet acte ne peuvent pas être prises dans le sens qu'on leur donne généralement. L'idée de manger le corps et de boire le sang de Jésus pouvait n'avoir rien d'extraordinaire pour les Grecs, et signifier que les disciples devaient recevoir Jésus en eux-mêmes, mais il n'en était pas de même pour les disciples, qui étaient Juifs ; Jésus ne pouvait les inviter à boire du sang, même symboliquement. Les mots : « prenez... mangez... » signifient : éprouvez et sentez que je donne ma vie pour le salut des hommes.

Après avoir mangé la pâque, Jésus n'alla pas à Béthanie, comme il l'avait fait les soirs précédents. Il s'arrêta dans la vallée du Cédron, au jardin des Oliviers ; la coutume voulait qu'on passât la nuit, après le repas pascal, sur le territoire de Jérusalem. Les événements qui se déroulent ensuite rapidement, l'arrestation, le jugement de Jésus, sa condamnation et sa mort, sont racontés avec les détails et les explications nécessaires pour être compris du grand public ; le reniement de Pierre avec cette particularité que l'auteur suppose que Jésus, après sa condamnation fut ramené dans la cour de la maison de Caïphe, pour y passer les dernières heures de la nuit, et fut témoin du troisième

reniement : c'est alors qu'un regard de Jésus fit rentrer Pierre en lui-même, qu'il sortit et pleura amèrement. Les femmes qui suivaient Jésus furent témoins de son supplice, et c'est à elles que nous devons les récits du Golgotha. Quand les disciples revirent leur maître quelques jours plus tard, ce n'était plus un être revêtu d'un corps terrestre; c'était un être appartenant à la patrie céleste.

Comme on a pu le voir, M. Furrer s'écarte assez souvent dans son récit et dans les explications qu'il y joint, des idées généralement reçues; il joint à son sens critique un certain esprit conservateur; il ne déclare pas un récit purement légendaire ou symbolique tant qu'il pense pouvoir retrouver sous le merveilleux de la forme quelque réalité historique; il ne se hâte pas de considérer comme inauthentique une parole qu'il pense pouvoir, par une interprétation nouvelle, faire rentrer dans le cadre des idées évangéliques. Il est toujours difficile de retrouver le fond historique là où il a été recouvert ou remanié par le travail inconscient de la tradition. L'effort pour y parvenir est toujours louable, même quand il n'aboutit pas à un résultat tout à fait satisfaisant. Pour l'ensemble, l'image de Jésus que nous présente M. *F.* est bien enlevée, d'autant plus distincte qu'il la montre dès l'origine toujours à peu près la même, sans développements ni variations appréciables. Les circonstances se modifient autour de Jésus sans influer grandement sur sa puissante personnalité. Ce n'est pas la plus mauvaise manière de le comprendre et de comprendre l'œuvre qu'il a voulu accomplir.

Eug. Picard.

Arnold Meyer. — **Die Auferstehung Christi**. *Die Berichte über Auferstehung, Himmelfahrt, und Pfingsten, ihre Entstehung, ihr geschichtlicher Hintergrund und ihre religiöse Bedeutung.* — Tubingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1905. — In-8° de 368, p. de la collection *Lebensfragen*, publiée par H. Weinel.

L'ouvrage du professeur de Zurich dont nous venons de transcrire le titre est une étude très méthodique et très complète de la résurrection de Jésus, présentée sans appareil scientifique, écrite avec une grande clarté et accessible à tout lecteur cultivé.

Après avoir montré l'importance de la question qu'il se propose de traiter, l'auteur rappelle la grande place qu'a occupée le merveilleux dans l'esprit des anciens, la croyance aux esprits et aux résurrections

de morts, la foi au merveilleux généralement répandue au temps de l'Évangile et dans les premières communautés chrétiennes. Il est nécessaire de se représenter cet état d'esprit, si différent du nôtre, pour comprendre comment, dans les anciens récits, le merveilleux se mêle au réel, le recouvre et le transforme. Il est également bon de ne pas perdre de vue le fait que le but de ces récits n'a pas été de nous donner une relation historique des faits, mais de défendre la foi chrétienne et de combattre les doutes et les objections qu'y opposaient les contradicteurs.

M. *M.* aborde son sujet en donnant la traduction et l'explication des textes relatifs à la résurrection de Jésus, la relation de Paul. I *Cor.*, XV, 3ᐧ11, les récits de Marc, Matthieu, Luc, Jean, celui des Actes, la fin inauthentique de Marc, des fragments de l'évangile des Hébreux, de l'évangile de Pierre, et d'autres anciennes traditions.

Ce qui résulte en premier lieu de la lecture, même superficielle de ces textes, ce sont les différences considérables et les nombreuses contradictions qui s'y rencontrent. A peine y a-t-il une seule des circonstances accessoires sur laquelle les relations soient d'accord. Sur la garde du tombeau, les femmes qui s'y rendent, l'heure où elles s'y trouvent, le but de leur venue, la manière dont la pierre est écartée, les disciples qui viennent voir le tombeau vide, le lieu, le nombre, la nature des apparitions, les circonstances dans lesquelles elles se produisent ou qui les accompagnent, les personnes qui en ont été témoins, le temps pendant lequel elles se sont produites, les relations varient ou se contredisent. L'accord manque non seulement sur des détails secondaires, mais sur des choses importantes, soit que l'on considère l'ensemble des relations, soit qu'on s'en tienne à celles du Nouveau Testament.

Les tentatives faites pour concilier ces différences et faire disparaître ces contradictions sont restées infructueuses et ne soutiennent pas l'examen. La plupart des théologiens y ont renoncé. Les uns en ont appelé aux témoins oculaires, c'est-à-dire à Matthieu, Jean et Pierre, le répondant de Marc. Mais ils ne sont pas d'accord sur les faits auxquels ils ont tous les trois assisté. D'autres s'en tiennent de préférence à Jean, mais comme ils ne veulent pourtant pas refuser toute autorité aux autres relations, les difficultés ne disparaissent pas. Jean ne fait du reste que reproduire, en les remaniant, les anciens récits. On ne peut pas davantage tenir pour historique la relation de Marc ni la source que Luc a utilisée.

La relation de Paul, qui est la plus rapprochée des événements, est la seule qui puisse fournir un point de départ solide. C'est à la lumière de

cette relation que M. *M.* examine minutieusement l'une après l'autre toutes les circonstances des différents récits. Comme résultat de cet examen, il arrive aux conclusions suivantes : l'apôtre Paul n'a connu, outre la sienne, que cinq apparitions ; il n'est pas probable qu'il y en ait eu d'autres. Il n'y a pas eu de visite au tombeau : ni les femmes, ni les disciples n'ont vu le tombeau vide. Les premières apparitions ont eu lieu en Galilée ; celles qui sont survenues des années plus tard ont pu se passer à Jérusalem. Pierre a eu la première ; au temps de la rédaction de nos évangiles, cette apparition était presque oubliée. L'apparition aux Douze est restée dans les souvenirs comme le titre de gloire des apôtres. Les suivantes ont été complètement oubliées, probablement parce qu'ayant eu lieu plus tard, elle n'étaient pas considérées comme faisant partie de la tradition orale et écrite de l'Évangile du Christ.

Paul a vu, en tout cas, une lumière éblouissante et rien de plus. Il a probablement entendu des paroles auxquelles il a répondu. Pour les autres apparitions, la communauté n'avait aucune relation certaine : l'imagination a eu alors libre carrière. En fait, les détails relatés par les évangiles viennent des idées et des tendances de la communauté, du besoin d'expliquer et de développer des faits primitivement simples, et surtout de la nécessité de la défense de la foi. Il y a, dans ces relations, des traits qui, par leur ancienneté et leur simplicité, font penser à des souvenirs historiques : Pierre a eu probablement sa vision sur les bords du lac ; à peu près certainement, les Douze ont eu la leur pendant un simple repas. Les disciples ont reconnu immédiatement leur Maître ; il est inadmissible qu'ils l'aient touché, qu'ils aient examiné ses plaies, ou que Jésus ait mangé en leur présence. Ce n'est que plus tard que des disciples ont eu des doutes. Très probablement ils l'ont vu rompant le pain et le leur donnant, selon sa coutume familière. Quelques-uns ont très vraisemblablement entendu des paroles au moment de l'apparition.

La première manifestation de la glossolalie dans un cercle étendu de la communauté primitive a peut-être été accompagnée, pour beaucoup de ceux qui y ont pris part, d'une vision lumineuse, dans de telles conditions qu'on avait l'impression que Jésus était présent et qu'il parlait. On ne peut voir sûrement quelque chose de pareil dans l'une ou dans l'autre des apparitions mentionnées par Paul ; celle aux cinq cents frères ou celle à tous les apôtres se prêtent mieux que celle aux Douze à cette identification. Une Pentecôte comme celle que dépeint le livre des Actes ne peut pas vraisemblablement avoir eu lieu si tôt.

Les apparitions ne peuvent guère avoir commencé dès le troisième

jour : il y en a eu probablement pendant un temps assez long. Pierre et les Douze ont eu la leur peu après la mort de Jésus, dès que les disciples se furent retrouvés en Galilée; les trois suivantes sont peut-être à placer plusieurs années après; celle de Paul a eu lieu au moins cinq ans après la mort de Jésus. Le fait que plus tard on ne vit plus la personne de Jésus, mais seulement une lumière, ou que les dernières apparition n'eurent lieu qu'après un long intervalle, ou qu'elles cessèrent tout à fait, ont conduit à l'idée que Jésus avait pris congé des siens dans une des dernières apparitions ou dans la dernière. Cet adieu, qu'on imaginait de la même façon qu'on se représentait son retour, devint l'ascension. On a de bonne heure, parmi les missionnaires dans le monde païen, peut-être en se rattachant à une plus ancienne tradition ou à la parole d'un inspiré, mis dans la bouche du ressuscité des paroles d'adieu dans lesquelles le Christ communiquait aux disciples son pouvoir sur les esprits impurs et leur donnait la mission d'aller prêcher l'Évangile à toute les nations. De là les paroles rapportées dans les évangiles et dans le livre des Actes.

Il y a eu, dans les premiers temps de l'Église et plus tard, des visions du Christ après l'apparition à Paul; mais ces visions ont été des visions du Christ glorifié dans le ciel, tandis que ceux qui ont eu des apparitions ont vu le Christ ressucisté sur la terre. C'est pourquoi Paul compte son apparition comme la dernière. Quant au jour de la résurrection, il ne pouvait être connu. Le troisième jour vient de la prophétie ou d'une manière proverbiale de s'exprimer.

Ces événements ne sont pas d'une nature tellement extraordinaire qu'on n'en rencontre pas d'analogues dans l'histoire. Il y a eu de tout temps et partout, en particulier dans l'Église chrétienne, des apparitions et des visions. Les apparitions de Jésus rentrent ainsi dans le domaine de l'histoire. C'est de cet ensemble de faits qu'il importe de se rendre compte. Il ne suffit pas pour cela de déclarer que ce sont des inventions de la légende, des supercheries ou des illusions d'une fantaisie maladive ou d'un cerveau détraqué, et d'envelopper ainsi dans le même jugement méprisant les apparitions de Jésus. Quoi qu'il puisse y avoir souvent de fabuleux, de mensonger, de maladif dans des événements de ce genre, il ne manque pas, dans l'histoire des religions et de l'Église chrétienne, d'apparitions qui méritent d'être appréciées d'une manière sérieuse, qui ont été des événements historiques de premier ordre, et dont l'influence a été aussi incontestable que celle des plus grands événements politiques.

L'auteur a donc fait suivre l'étude critique des textes d'une étude non moins remarquable des visions religieuses les plus importantes. Il en fait d'abord l'histoire et étudie ensuite les conditions, la marche et la signification de ces remarquables événements.

Dans le plus grand nombre des cas, il ne peut être question de supercherie. Ceux qui ont des visions ou entendent des voix, voient et entendent ce qu'ils racontent aussi positivement que si c'étaient des événements réels. Ceux qui ont eu des visions réellement importantes ont été des personnes aimant la vérité, d'une moralité austère et bien douées du côté de l'esprit.

Des hommes, des femmes, des enfants ont eu des apparitions ou des visions. A certaines époques, le nombre des femmes l'emporte; aux époques héroïques et marquantes, c'est celui des hommes. Les visions sont souvent les idées et les sentiments de ceux qui les voient, devenus visibles et perceptibles. C'est surtout la vie intérieure, inconsciente qui se manifeste. Quand la poussée de cette vie profonde devient trop forte, elle se montre avec puissance et crée des images et des voix. Ces visions sont ainsi des révélations de la vie intérieure, des aspirations profondes de l'humanité à une époque donnée. Elles expriment l'esprit du temps; on peut y voir des révélations divines plus ou moins pures, car ce qui est transitoire et passager, les dispositions et les inclinations personnelles du voyant, s'y mêlent à ce qui est durable et de valeur permanente et le recouvrent parfois.

Ce n'est que dans des circonstances provoquant de fortes émotions, capables de troubler aussi la vie corporelle, que ces visions sont possibles. Le corps y est souvent disposé d'avance par des jeûnes, des privations, des veilles, des maladies.

L'auteur termine cette partie de son travail par un exposé des opinions de la science médicale sur les visions, puis il examine et apprécie les apparitions de Jésus, considérées comme des visions.

Ce fut bien certainement le cas pour l'apôtre Paul. Il y était spirituellement et corporellement disposé; il a eu d'autres visions, des extases, des révélations; il parle d'une écharde dans la chair, d'un ange de Satan qui le souffletait; il avait des accès qui le réduisaient à une grande faiblesse, mais sa vision ne s'est pas produite brusquement et a été préparée par les événements auxquels il a été mêlé. Parmi les apôtres, Pierre, Jacques et Jean pourraient être considérés comme sujets à des visions; ils virent, sur la montagne de la transfiguration, Jésus, s'entretenant avec Moïse et Élie; Pierre était tout hors de lui et ne savait ce qu'il

disait. Le livre des Actes raconte comment il eut plus tard une vision à Joppe. Mais le récit de la transfiguration a plutôt un caractère légendaire et la vision de Joppe est la justification des dispositions favorables aux païens que Pierre a pu montrer plus tard. Il est plus probable que les disciples ont été mis dans les dispositions voulues par le violent ébranlement produit en eux par l'arrestation et la condamnation de Jésus, surtout Pierre, qui avait si énergiquement protesté de sa fidélité jusqu'à la mort, qui avait eu le courage de suivre son Maître et l'avait ensuite renié. Son apparition vient du trouble profond où l'avait mis cette rapide succession d'événements, et provoqua celle des Douze qui se produisit peu après.

Les apparitions sont une preuve de la puissance avec laquelle Jésus s'est emparé de l'âme de ses disciples, et par conséquent de la grandeur de sa personnalité et de l'intensité de vie qui était en lui. L'influence historique en a été considérable. Sans les apparitions, l'œuvre de Jésus aurait péri. Par elles, les disciples eurent la foi certaine que Jésus avait triomphé de ses ennemis, vaincu la mort, manifesté dans sa personne la vie éternelle, telle qu'elle devait être dans le règne de Dieu, et mis en évidence la résurrection des morts. Les dons de l'esprit, la glossolalie, la prophétie, les guérisons, le succès de leur prédication montraient qu'il était avec les siens et agissait avec eux. La foi que le règne de Dieu allait venir, que le Seigneur allait bientôt apparaître sur les nuées, donna au petit troupeau la force de résister aux persécutions et de vaincre tous les obstacles.

Ainsi l'Église chrétienne s'est développée et s'est maintenue à travers les siècles jusqu'à nous. Malgré tout ce qui s'est manifesté d'humain et d'imparfait dans son histoire, elle a été une source de bénédictions pour les peuples, et nous a conservé l'essentiel du christianisme, c'est-à-dire la personnalité de son fondateur, ce qu'il était, ce qu'il a voulu. Ce qui caractérise Jésus, c'est qu'il a été, comme nul autre, en communion avec Dieu, que l'amour de Dieu et du prochain a été pour lui, non un commandement, mais son être même et sa joie, et que cet amour du prochain venait de sa foi en la valeur infinie de la personnalité humaine. La plupart des hommes ne peuvent conserver leur idéal que quand il se présente sous la forme d'une personne. La chrétienté a vu et honoré dans l'Homme-Dieu sa propre filiation divine, sa dignité céleste et la valeur éternelle de l'humanité. Dans la mesure où le Christ, l'image de la personnalité de Jésus, vit corporellement au milieu de nous, il est vraiment ressuscité. Cela doit être pour qu'il reste de lui autre chose qu'un

nom et un souvenir. Cette réalité n'a jamais manqué, et ce que Jésus était et voulait est vraiment ressuscité.

La question de la vie future elle-même est absolument indépendante de ce qu'ont été les apparitions. Notre vie spirituelle actuelle repose entièrement sur la vie du corps. Mais le jeu des forces corporelles et spirituelles que nous nommons la vie n'est pas nécessairement lié à la forme accessible à nos sens. Il peut se continuer dans des conditions dont nous ne pouvons avoir aucune idée, car nous n'avons aucun moyen de savoir ce qu'il advient de nous après la mort, même si nous croyons à une vie future.

Les nombreuses questions étudiées dans cet ouvrage sont d'une nature très délicate, car elles touchent au côté le plus mystérieux de la vie humaine et des forces spirituelles qui s'y manifestent. *M. M.* les a examinées dans un esprit véritablement scientifique, sans idées systématiques préconçues et sans parti pris, avec une grande liberté de pensée et une grande élévation de sentiments. Les résultats auxquels il est arrivé ont toute la certitude à laquelle on peut atteindre en ces matières, où bien des points sont encore obscurs. On peut ne pas admettre telle ou telle de ses idées, mais les grandes lignes de son travail présentent et expliquent les événements de la seule façon possible dans l'état actuel de la science.

Eug. Picard.

Albert Schweitzer. — **Von Reimarus zu Wrede.** Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. — Tubingue, J. C. B. Mohr, 1906. 1 vol. in-8° de xii-418 pages. Prix : broché 8 marcs, relié 9 m. 50.

L'auteur du volume que nous présentons aux lecteurs de la *Revue*, M. Albert Schweitzer, privat-docent à l'Université de Strasbourg, s'est déjà fait connaître par d'importantes publications d'ordre philosophique, théologique et musical. Il a écrit une étude considérable sur la philosophie religieuse de Kant ; son livre sur Bach joint à son talent d'organiste lui a assuré une grande notoriété dans le monde musical.

Il était particulièrement préparé à faire l'histoire des recherches relatives à la vie de Jésus, par sa très originale étude sur la Sainte Cène dont les deux premiers fascicules ont paru en 1901[1]. Dans ce travail, après avoir examiné les différents aspects sous lesquels la critique a pendant le xix° siècle envisagé le problème de la Cène, il essayait de

1) *Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums*, Tubingue, Leipzig, 1901.

montrer que pour arriver à une solution, il fallait poser autrement la question, et pour cela, esquissait la vie de Jésus d'après un plan nouveau, en attribuant à l'élément eschatologique une importance exclusivement prépondérante. Pour lui, Jésus a attribué à sa messianité même un caractère eschatologique; il ne s'est pas cru le Messie actuel, mais a pensé qu'il était destiné, après avoir souffert, à devenir le Messie futur. Presque au même moment où Schweitzer publiait son étude, Wrede faisait paraître son livre sur le secret messianique[1], dans lequel il soumettait l'Évangile de Marc, c'est-à-dire la base la plus solide de notre connaissance de la vie de Jésus, à une critique extrêmement pénétrante dont le résultat devait être de ruiner la confiance qu'il inspirait, et par là de réduire en poussière les constructions de la vie de Jésus laborieusement édifiées sur cette base par la théologie critique depuis 50 ans.

L'apparition simultanée de l'étude de Wrede et de celle de Schweitzer qui, à côté de différences qu'il ne faut pas méconnaître, ont cependant ceci de commun qu'elles réduisent à néant ce qui pouvait passer pour des résultats acquis par la critique moderne, n'est certes pas un fait sans signification. M. Schweitzer semble en avoir été très frappé. Il estime que les attaques dirigées contre l'école critique moderne par Wrede au point de vue littéraire, par lui-même au point de vue eschatologique, marquent, en principe au moins, la fin de cette école, aussi le moment lui a paru bon, puisqu'aussi bien nous sommes selon lui à un point culminant, pour tracer l'histoire des recherches relatives à la vie de Jésus depuis les origines jusqu'à nos jours, c'est-à-dire depuis Reimarus, l'auteur des fragments de Wolfenbuttel, jusqu'à Wrede ou plus exactement jusqu'à lui-même, car le titre qui conviendrait le mieux à son livre serait celui-ci : *Von Reimarus zu Schweitzer*[2].

Des conditions dans lesquelles ce livre est né, il résulte qu'il n'est pas une histoire impartiale, c'est-à-dire un exposé désintéressé des différents essais faits pour retracer la vie de Jésus ; il est une histoire tendancieuse destinée à montrer comment les différentes écoles ont l'une après l'autre échoué dans leurs efforts, et comment les différents résultats fragmentaires acquis n'ont fait que préparer la seule conception qui puisse actuellement être admise, celle qui est développée dans l'étude sur la Sainte Cène.

1) *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Göttingue, 1901.

2) Ces lignes étaient écrites quand nous avons rencontré la même observation sous la plume de M. Wernle (*Theologische Literaturzeitung*, 1906, n° 18).

C'est pourquoi M. Schweitzer ne s'est pas attaché à donner une liste, même approximative, de toutes les « Vies de Jésus » écrites depuis 150 ans, il a seulement voulu dégager les lignes directrices du mouvement de recherches. Il fait à ce propos une observation très juste, c'est qu'une énumération complète des vies de Jésus n'aurait de sens que si tous ceux qui les ont écrites avaient eu quelque chose d'original à dire, ce qui n'est que rarement le cas.

Le livre de Schweitzer est formé de 20 chapitres dont nous indiquerons brièvement le contenu. Le premier expose la manière dont le problème se pose. La question à résoudre est d'une complexité telle qu'une méthode purement historique échoue. Quelques lignes directrices sont seules connues ; pour compléter le tableau, il faut avoir recours, soit à l'imagination historique, soit à ce que Schweitzer appelle l'expérience historique, c'est-à-dire à une méthode de tâtonnements qui consiste à choisir entre les différentes solutions possibles celle dont le développement rendra le mieux compte des diverses données du problème. Le deuxième chapitre est consacré à Reimarus ; le fragment sur le but de Jésus et de ses disciples, publié après sa mort par Lessing, peut être regardé comme la première étude critique sur la vie de Jésus. Selon Reimarus, Jésus est resté fidèle à la religion, en particulier à l'eschatologie juive, il attendait son triomphe pendant sa vie. L'attente de la parousie dans les premiers cercles chrétiens est résultée du fait que les disciples ont dû s'adapter à la situation nouvelle créée par sa mort. L'ouvrage fit scandale ; Semler lui opposa une réfutation minutieuse. Les idées soutenues par Reimarus ne devaient prévaloir en partie qu'un siècle plus tard. Le rationalisme ancien (Reinhard, Jacobi, etc.) auquel est consacré le chapitre suivant n'a pas la puissante originalité de Reimarus. Les différentes vies de Jésus qu'il a produites sont caractérisées par une exclusion encore imparfaite du supranaturalisme, et par un manque complet de sens historique pour tout ce qui concerne la forme et même le contenu de l'enseignement de Jésus. Avec Bahrdt et Venturini (ch. IV) qui font de Jésus un essénien, simple instrument dont la société se sert pour détacher le peuple du messianisme traditionnel, on peut se demander si l'on est en présence d'historiens ou de romanciers. Ce qu'il importe toutefois de relever, c'est que leurs ouvrages sont les premiers essais faits pour raconter d'une manière cohérente et naturelle l'histoire de Jésus. Le chapitre qui suit est consacré à Paulus. Le subtil rationaliste s'est attaché surtout à l'explication des miracles. Il ne songe pas à leur attribuer un caractère mythique, mais pense qu'ils proviennent

de récits faits par des gens qui ne comprenaient pas les causes de ce qu'ils voyaient. Quelque chose de cette méthode subsiste encore dans les œuvres des derniers rationalistes, Hase et Schleiermacher[1] (ch. VI). Ils essayent cependant, ce que n'avait pas fait Paulus, d'établir une cohérence historique des événements de la vie de Jésus.

Les trois chapitres qui suivent (VII à IX) sont consacrés à D. F. Strauss en qui Schweitzer salue un prophète « *der wahrhaftigste unter den Theologen* ». Le mérite de Strauss a été de résoudre définitivement la question du miracle, d'écarter le IVe Évangile et enfin d'insister sur l'élément eschatologique. Sur ce dernier point, il est revenu en arrière dans sa deuxième vie de Jésus. Le 10e chapitre est consacré au développement progressif de l'hypothèse de la priorité de Marc, hypothèse sur laquelle reposent tous les travaux modernes; puis le chapitre suivant est consacré à Bruno Bauer dont le mérite a été d'apporter un scepticisme conséquent dans l'étude de la vie de Jésus, ou plutôt dans celle des origines du christianisme, car Br. Bauer, on le sait, aboutit à la négation de la réalité historique de la personne de Jésus. Le travail de Bauer, bien qu'inspiré par la haine, non seulement de la théologie, mais du christianisme lui-même, n'a pas été stérile, car il a posé une série de questions qui n'ont pas encore été toutes entièrement résolues. Son œuvre a le mérite, selon l'expression très juste de Schweitzer, d'être « le répertoire le plus complet et le plus génial qui existe, de toutes les difficultés que soulève la vie de Jésus ». Le XIIe chapitre parle des « Vies de Jésus » romanesques parues entre 1840 et 1850. Le XIIIe est consacré à Renan pour lequel Schweitzer est sévère, mais non injuste.

Le XIVe chapitre, un des plus importants du livre, est consacré aux « Vies de Jésus libérales ». Ce titre est des plus malheureux et cela, pour plusieurs raisons. Schweitzer est amené à faire entrer dans le groupe libéral des hommes comme Bernh. Weiss et Beyschlag qui sont plutôt des conservateurs et des hommes du juste milieu. De plus, on ne voit pas bien en quoi les travaux de Joh. Weiss par exemple sont moins apparentés au libéralisme que ceux de Keim ou de H. Holtzmann. Enfin, et ceci nous paraît plus grave, aucun des hommes dont Schweitzer parle dans ce chapitre n'a voulu faire œuvre de parti. Tous ont voulu écrire des « Vies de Jésus » qui fussent, non pas orthodoxes ou libérales, mais tout simplement historiques. En un sens, il est vrai, ces vies de Jésus

1) Jusqu'à quel point est-on en droit de considérer Schleiermacher comme un rationaliste?

sont libérales, car on peut dire qu'est libérale toute vie de Jésus qui est autre chose qu'une paraphrase et qu'un commentaire archéologique du texte des Évangiles, mais, en ce sens, toutes les « Vies de Jésus » étudiées dans le livre sont des « Vies de Jésus » libérales. En réalité, ce que Schweitzer veut dire en employant ce terme de « libérales », c'est que ces « Vies de Jésus » cherchent à concevoir psychologiquement la personnalité et le développement de Jésus, de manière à le rapprocher autant que possible de notre mentalité moderne. Ceci est particulièrement sensible en ce qui concerne l'eschatologie. Que ce soit là un défaut que les « Vies de Jésus » dites libérales n'ont pas toujours su éviter, il faut l'accorder à Schweitzer, mais on doit reconnaître que les conditions dans lesquelles se pose le problème sont telles qu'on ne peut espérer écrire une « Vie de Jésus » absolument impersonnelle : toujours la personnalité de l'auteur s'y traduira. Il en est ainsi de l'esquisse tracée par Schweitzer lui-même, bien qu'elle prétende être faite, non au point de vue de notre psychologie naturaliste moderne, mais au point de vue de la psychologie eschatologique. La lecture du dernier chapitre de son ouvrage dans lequel, résumant les résultats d'un siècle et demi de recherches, il essaye de montrer le rôle que le Christ doit selon lui jouer dans la vie religieuse moderne, suffirait pour nous en convaincre. Aussi croyons-nous que le point de vue auquel Schweitzer se place pour juger les « Vies de Jésus » libérales est injuste. Cela n'empêche pas d'ailleurs beaucoup de ses critiques d'être justifiées. Les progrès qui ont été réalisés dans la connaissance de l'eschatologie juive par exemple, permettent d'envisager sur bien des points la vie de Jésus d'une manière plus historique qu'on ne pouvait le faire entre 1860 et 1880.

Dans le XV[e] chapitre Schweitzer parle du problème eschatologique. Il a d'abord été résolu dans un sens absolument négatif par Colani et Volkmar, qui nient l'authenticité de tout élément eschatologique dans l'enseignement de Jésus; puis, après que Weiffenbach et Baldensperger eurent préparé une solution positive, Johannes Weiss soutint dans son étude de 1892 sur la « *Prédication de Jésus sur le Royaume de Dieu* » le caractère exclusivement eschatologique de l'enseignement de Jésus sur le Royaume. On ne peut en tous cas accuser Schweitzer d'avoir méconnu l'importance de cette étude. Il la salue en termes presque lyriques, mais peut-être que son enthousiasme la rend injuste pour les travaux qui avaient préparé l'étude de Weiss.

Le titre du XVI[e] chapitre « Contre l'eschatologie » n'est pas extrême-

ment heureux; il est consacré, non pas aux adversaires de l'explication eschatologique, mais à ceux qui ont formulé des réserves sur le caractère exclusif de la conception de Johannes Weiss. Le XVIIe chapitre présente un caractère passablement composite, il est consacré d'abord aux tentatives faites pour déterminer la pensée de Jésus par l'étude des expressions originales qu'il a dû employer, puis aux lumières que l'on a cherchées dans le Talmud, enfin aux contacts que l'on a cru découvrir entre l'histoire de Jésus et celle de Bouddha. Il nous semble qu'il n'est pas très juste de grouper ainsi, comme s'il s'agissait de faits de même importance, les études philologiques de Wellhausen, Dalman et autres[1] et les hypothèses aventureuses de Seydel.

Dans le XVIIIe chapitre, Schweitzer caractérise brièvement les différents travaux qui ont paru depuis une dizaine d'années. Il les juge au point de vue de sa propre théorie et s'exprime sur beaucoup en termes fort sévères et même injustes; enfin, dans le XIXe chapitre il expose la théorie de Wrede et la sienne propre. Wrede constate que le récit de Marc est plein d'incohérences. Jésus agit en Messie et cependant ne se donne pas comme le Messie. Cela s'explique par ce fait que nous avons dans le récit de Marc la juxtaposition de deux conceptions différentes, l'une historique dans laquelle Jésus n'est pas le Messie, l'autre dogmatique qui voit en lui le Messie. Cette deuxième conception est celle des apôtres après la résurrection. Schweitzer estime que Wrede a bien constaté le double caractère de récit de Marc, mais il ne lui semble pas qu'on puisse admettre l'explication qu'il en donne et qui a le tort de laisser subsister un problème très grave, celui de savoir comment le messianisme a été pour ainsi dire introduit après coup dans le récit de la vie de Jésus; aussi croit-il qu'il faut expliquer par sa propre théorie historique les faits d'ordre littéraire bien relevés par Wrede. C'est précisément, pense-t-il, l'élément eschatologique, que Wrede tient pour un élément dogmatique postérieur, qui est l'élément historique de la vie de Jésus. Toute son activité, toute sa pensée, sa conscience messianique elle-même ont eu un caractère eschatologique. Nous avons déjà fait allusion au dernier chapitre qui sert de conclusion au livre.

On est un peu embarrassé pour porter un jugement sur l'ouvrage de Schweitzer. C'est certainement une idée intéressante qu'il a eue d'écrire une histoire des « Vies de Jésus ». Un coup d'œil jeté sur l'histoire d'un problème en apprend quelquefois plus que de longues études dirigées

1) Parmi lesquels Nestle méritait d'être nommé autrement qu'en passant.

au hasard. A cet égard le livre de Schweitzer est vraiment utile et comble une lacune. Nous l'avons dit : son dessein n'a pas été d'énumérer toutes les « Vies de Jésus », aussi n'est-on pas absolument en droit de lui reprocher de n'avoir pas parlé de tel ouvrage, ou d'avoir trop brièvement nommé tel autre, car dans le choix qu'il devait faire, entre un large élément d'appréciation. Peut-être peut-on toutefois regretter que la brillante étude de Bousset dans les *Religionsgeschichtliche Volksbücher* ne soit nommée qu'en passant. Le *Jésus de Nazareth* de M. Albert Réville aurait mérité mieux qu'une simple citation à propos du problème eschatologique. Le *Jésus-Christ* de M. Stapfer aurait dû aussi être cité autrement que dans une note. Enfin, il semble que pour être complet, Schweitzer aurait dû consacrer un chapitre à l'exposé de l'état actuel du problème synoptique.

Mais une question plus importante se pose. Un livre qui de la première à la dernière page est une apologie d'une certaine conception de la vie de Jésus et un réquisitoire contre une autre conception, a-t-il vraiment le droit de s'intituler : *Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung?* Et ceci nous amène à relever le principal défaut qu'a selon nous l'œuvre de Schweitzer. Non seulement elle laisse percer presqu'à chaque ligne la conception personnelle de l'auteur, ce qui serait déjà un défaut dans une œuvre qui veut être historique, donc impartiale, mais encore elle témoigne constamment de son intolérance à l'égard de ceux qui ne pensent pas comme lui. Les termes injustes et même blessants se rencontrent souvent sous sa plume. « La théologie, dit-il, sera un jour tout à fait honnête (*wird einmal ganz ehrlich werden*), mais ceci n'est qu'une prophétie pour l'avenir » (p. 249). Ceux qui ne partagent pas les vues de Schweitzer seraient-ils donc de malhonnêtes gens?

Cette forme polémique que Schweitzer a donnée à sa pensée est très regrettable, parce qu'elle empêchera bien des gens de reconnaître la très grande valeur de son livre. Ce qui fait son principal mérite à nos yeux, c'est qu'avec une logique très serrée, il relève toutes les difficultés, tous les problèmes encore mal résolus que soulève la vie de Jésus. Le plus grand danger auquel sont exposées des recherches comme celles qui ont la vie de Jésus pour objet, est une tendance naturelle à accepter sans un examen suffisant telle ou telle conception qui apparaît peu à peu comme un résultat établi, sur lequel il n'y a plus lieu de revenir. Il y a ainsi ce qu'on pourrait appeler « un dogme critique » que l'on accepte sans examen, de la meilleure foi du monde, et qui risque de fausser les résultats du travail historique d'une manière tout aussi

fâcheuse que l'autre dogme. Schweitzer a vigoureusement signalé le danger, et par là, il a certainement rendu un grand service à l'étude de la vie de Jésus.

Nous ne pouvons songer à discuter même dans ses grandes lignes la conception personnelle si originale de Schweitzer. Nous ne pouvons relever tout ce qu'elle a parfois de juste et de séduisant dans le détail, ni d'autre part ce qu'on peut y trouver d'un peu artificiel et forcé. Nous voulons seulement signaler ce qui nous paraît être un point faible de sa théorie. Schweitzer veut donner à son système une base historique et non critique. Il veut le faire reposer, non sur l'étude littéraire de l'Évangile de Marc, mais sur l'examen de la suite des faits, tels que cet Évangile les rapporte, et tels qu'ils lui semblent se coordonner parfaitement dans son système. Or il semble bien que les travaux les plus récents sur l'Évangile de Marc tendent à établir que son plan ne correspond pas à la réalité des faits, mais qu'il pourrait bien être l'œuvre de l'évangéliste. Il est assez piquant de voir Schweitzer qui reproche si vivement à tel ou tel auteur de « Vie de Jésus » libérale de ne pas suffisamment critiquer les prémisses de son système, faire, qu'il le veuille ou non, reposer sa propre construction tout entière sur la foi à l'historicité du plan de Marc.

Quoi qu'il en soit de cette question, nous tenons en terminant à relever encore une fois les mérites de l'ouvrage de Schweitzer. C'est un livre qui fait réfléchir, qui pose et qui rappelle des problèmes, or ce sont ces livres-là — Schweitzer le remarque à propos de Bruno Bauer — qui font avancer la science.

Maurice GOGUEL.

H. VON SODEN. — **The History of early christian Literature. The writings of the New Testament.** — Translated by S. R. Wilkinson, M. A. edited by W. D. Morrison LLD. — Londres, Williams et Norgate, 1906. — 1 vol. in-8, 5 sh.

Si M. von Soden avait écrit le présent volume il y a une quinzaine d'années par exemple, il l'aurait vraisemblablement intitulé : *Introduction au Nouveau Testament*. C'est par un désir très légitime de plus de logique et de clarté qu'il lui a donné pour titre : *Histoire de l'ancienne littérature chrétienne*. Dans ces dernières années, il a paru à un certain nombre de théologiens que, puisque le canon du Nouveau Testament est une création de l'ancienne Église catholique, il faut en

faire entièrement abstraction pour étudier les origines chrétiennes, et substituer l'*Histoire de la littérature* à l'*Introduction au Nouveau Testament*, et l'*Histoire de la religion ou des idées religieuses* à la *théologie biblique*, afin de « laïciser » jusque dans son titre une branche de l'histoire religieuse, qui depuis longtemps déjà s'est affranchie de toute préoccupation extrascientifique, et a adopté résolument et sans aucune arrière-pensée les méthodes historiques et critiques.

Le livre de M. *v. S.* contient ce qu'on trouve dans toute *Introduction au Nouveau Testament*, moins l'histoire du canon[1]. La suppression de cette histoire est la conséquence directe de la conception nouvelle à laquelle s'est rallié notre auteur, aussi ne songeons-nous nullement à la lui reprocher. Nous regretteron sseulement qu'après avoir posé un principe juste en soi, il n'en ait pas tiré toutes les conséquences qu'il comportait. Si l'on veut substituer à l'*Introduction au Nouveau Testament* une *Histoire de la littérature chrétienne primitive*, il ne faut pas étudier seulement les écrits canoniques, mais tous ceux qui ont été composés pendant la période considérée, et cela, M. *v. S.* ne l'a pas fait. On ne trouve dans son livre, pour ne citer qu'un exemple, rien sur l'épître de Clément Romain aux Corinthiens, épître qui chronologiquement se place avant le IVe Évangile. Le sous-titre du volume, *Les écrits du Nouveau Testament*, ne suffit pas à justifier cette lacune. Il faudrait au moins que fût indiqué pourquoi seuls les livres canoniques du Nouveau Testament sont choisis comme types caractéristiques de l'ancienne littérature chrétienne, c'est-à-dire que fût esquissée l'histoire du canon, ce que l'auteur ne fait pas, sinon en quelques lignes de son introduction. En d'autres termes, si M. *v. S.* ne voulait pas se défaire entièrement de l'idée traditionnelle du canon et écrire une véritable *Histoire de la littérature chrétienne primitive*, il aurait mieux valu qu'il fît simplement de son livre une *Introduction au Nouveau Testament*, puisque, aussi bien, c'en est une.

Si nous avons insisté sur cette question de titre, c'est qu'il y a là plus, nous semble-t-il, qu'une simple question de mots, mais cette critique ne nous empêche pas de reconnaître toute la valeur du livre de M. *v. S.*

Il faut d'abord le féliciter très vivement du caractère qu'il a su donner à son œuvre. Il a voulu écrire un livre qui ne fût pas une étude technique destinée aux seuls érudits, mais qui s'adressât au grand public cultivé, et il a fort bien réalisé ce difficile programme. Il a su

1) L'histoire du texte manque aussi, vraisemblablement à cause du caractère populaire que M. *v. S.* a voulu donner à son livre.

éviter à la fois le caractère trop abstrait de certains manuels scientifiques, et la banalité superficielle dans laquelle tombent facilement les ouvrages de vulgarisation. Son livre peut être lu avec intérêt par ceux qui ignorent le grec, et cependant les critiques de profession trouveront aussi profit à l'étudier.

Le livre se divise en quatre chapitres. Le premier traite des épîtres authentiques de saint Paul (*I Thess.*, *Cor.*, *Gal.*, *Rom.*, *Col.*, *Thess.*, *Philip.*). Le deuxième, des trois premiers Évangiles. Le troisième étudie sous le titre de *Littérature postpaulinienne*, le livre des Actes, l'épître aux Hébreux, la 1re épître de Pierre, l'épître aux Éphésiens, les Pastorales, et en appendice, la IIe aux Thessaloniciens. Le quatrième chapitre est consacré à la littérature johannique. Enfin, un post-scriptum traite des épîtres de Jacques et de Jude et de la IIe de Pierre. Cette disposition, bien qu'elle ait l'avantage de reposer sur la chronologie, ne va pas sans quelques inconvénients. Il y aurait eu, nous semble-t-il, avantage à étudier ensemble les livres du même genre, à ne pas diviser, par exemple, les épîtres en deux groupes séparés par le chapitre sur les Évangiles ; et d'autre part, si l'on considère le rapport étroit qu'il y a entre le livre des Actes et l'Évangile de Luc, on jugera peut-être qu'il aurait mieux valu, comme le font par exemple MM. Holtzmann et Jülicher, étudier dans un même chapitre les Évangiles synoptiques et les Actes.

Il va sans dire que nous ne pouvons songer à apprécier toutes les opinions que M. *v. S.* a émises dans son volume. D'une manière générale, les conclusions auxquelles il se rallie sont celles qui paraissent actuellement les plus vraisemblables à la majorité des critiques. Nous nous bornerons à relever quelques points, en suivant l'ordre même du livre.

M. *v. S.* ne considère pas comme certain que l'apôtre Paul soit venu à Corinthe entre la composition de la 1re épître et celle de la 2e aux Corinthiens. Nous serions plus affirmatif que lui : certains passages de la 2e aux Corinthiens (2, 1 ; 12, 14. 21 ; 13, 1. 2.) nous paraissent sur ce point plus décisifs qu'il ne semble à notre auteur. M. *v. S.* se prononce nettement contre l'unité de II *Cor.* Nous aurions, selon lui, dans les chapitres 10 à 13, si différents de ton et d'allure du commencement de l'épître, une lettre que l'apôtre aurait adressée aux Corinthiens entre les deux épîtres que nous possédons. Outre les raisons que donne M. *v. S.* et qui nous paraissent de nature à entraîner la conviction, on peut ajouter que l'examen des chap. 8 et 9 paraît fournir un indice du caractère composite de l'épître. Dans le ch. 8, Paul donne des instruc-

tions très précises sur la collecte qui devait être faite en faveur des chrétiens de Jérusalem. Puis, au commencement du ch. 9, il introduit comme quelque chose de tout nouveau cette question de la collecte, à laquelle il vient de consacrer tout un chapitre. « Au sujet de la collecte pour les saints, dit-il, il est superflu que je vous écrive... » et il commence un développement qui remplit tout le chapitre. Il est bien peu vraisemblable que Paul ait écrit ainsi successivement dans une même épître ces deux chapitres. Il faut donc supposer que la juxtaposition actuelle provient d'un rédacteur qui a amalgamé ici des fragments de diverses épîtres. Si le ch. 9 a été ainsi ajouté, les ch. 10-13 peuvent très bien l'avoir été aussi.

M. *v. S.* conteste aussi, avec raison nous semble-t-il, l'unité de l'épître aux Romains : il en détache le ch. 16, 1-20, qui serait une lettre aux chrétiens d'Éphèse. Il croit même pouvoir y reconnaître une de ces lettres de recommandation dont il est question dans *II Cor.* 3, 11. Cette dernière opinion nous paraît purement conjecturale. En l'état des documents, on ne peut dire si *Rom.* 16, 1-20, forme une lettre ou un fragment de lettre, ou peut-être même, comme la supposition a déjà été faite, une espèce de post-scriptum accompagnant l'envoi à l'Église d'Éphèse, d'une copie de l'épître aux Romains.

M. *v. S.* range l'épître aux Colossiens parmi les épîtres authentiques, en faisant seulement une restriction pour le passage christologique 1, 15-20, dans lequel il croit reconnaître des additions postérieures. Cette thèse est fort plausible et peut fort bien être soutenue, mais il nous semble que, même dans un livre de vulgarisation, il fallait au moins mentionner et discuter les objections qui ont été faites à l'authenticité. Le défaut du plan adopté par M. *v. S.* est manifeste ici; l'épître aux Colossiens ne peut être utilement étudiée que conjointement avec l'épître aux Éphésiens avec laquelle elle a des points de contact nombreux; or notre auteur étudie l'épître aux Colossiens dans sa première partie, avec les épîtres authentiques, l'épître aux Éphésiens dans la troisième, avec les écrits postpauliniens.

Dans sa deuxième partie, M. *v. S.* traite de la question synoptique; le titre de cette partie : — *La littérature évangélique* — n'est pas tout-à-fait exact, car sous le titre d'Évangile, on trouve dans le Nouveau Testament, outre les synoptiques, l'Évangile de Jean que M. *v. S.* n'étudie pas — et avec raison — dans cette partie de son livre. Ce chapitre s'ouvre par quelques observations intéressantes et justes sur les besoins qui ont donné naissance à la littérature évangélique. M. *v. S.* montre

que, pour l'apôtre Paul, et pour ceux qui comme lui avaient surtout les yeux fixés sur l'avenir, et attendaient la parousie, les faits de l'histoire évangélique n'avaient pas un intérêt direct. Au moment où naît la littérature évangélique, le regard se tourne de l'avenir vers le passé, on regarde de nouveau au Jésus qu'après sa mort on avait négligé, pour ne plus voir que le Christ céleste.

M. *v. S.* ne suit pas dans son exposition de la genèse des Évangiles la méthode régressive qui est celle des recherches critiques ; il se borne à donner les résultats qu'il considère comme acquis. Il caractérise d'abord brièvement les deux écrits qui, indépendants l'un de l'autre, mais concordants dans leurs grandes lignes, ont formé la base de la littérature évangélique ; le recueil des paroles de Jésus, rédigé par Mathieu, et les souvenirs de Pierre mis par écrit par Marc. Un remaniement fait à Rome de l'œuvre de Marc, est devenu notre deuxième Évangile. Le souvenir du rédacteur a disparu : la tradition a fait de l'auteur de la source principale, l'auteur de l'Évangile lui-même. Après la composition de l'Évangile de Marc, on éprouva le besoin de réunir en un seul ouvrage le récit de la vie de Jésus et l'écho de son enseignement. Luc, puis l'auteur de l'Évangile de Mathieu, essayèrent de combiner l'Évangile de Marc et les Logia. L'un et l'autre incorporèrent dans leurs œuvres quelques éléments d'origine différente. M. *v. S.* croit que ces deux écrits ont été composés à peu près simultanément, mais indépendamment l'un de l'autre. Il incline cependant vers la priorité de Luc, voyant dans l'Évangile de Mathieu le terme d'une évolution, et déjà une tendance vers le catholicisme. Nous hésitons un peu à nous ranger à son avis : en l'absence de tout indice positif, il est extrêmement difficile de dater les Évangiles. Il faut se défier d'une méthode que M. *v. S.* emploie au moins en ce qui concerne le premier Évangile, et qui consiste à dater un livre d'après l'âge des idées exprimées dans tel ou tel passage, car il faut tenir compte de ce fait qu'un rédacteur tardif a pu insérer dans son ouvrage un morceau archaïque, et, d'autre part, que des interpolations ou des gloses ont pu introduire dans une œuvre des préoccupations et des idées qui datent d'une époque postérieure à sa composition.

Dans son troisième chapitre, M. *v. S.* étudie d'abord le livre des *Actes*. C'est pour lui une compilation des récits relatifs à l'origine de l'Église de Jérusalem, et à l'activité de l'apôtre Paul. L'auteur a voulu écrire sous forme d'histoire édifiante, une apologie du christianisme, et non, comme l'a supposé l'école de Tubingue, faire œuvre de concilia-

tion théologique. Nous reconnaissons volontiers que, d'une manière générale, cette thèse de M. *v. S.* est juste; il nous semble cependant que notre auteur, et avec lui beaucoup de critiques contemporains, vont trop loin dans la réaction contre Baur et son école. S'il est vrai que le but du livre des *Actes* n'est pas directement d'effacer la différence qu'il pouvait y avoir entre la théologie de Paul et celle des apôtres de Jérusalem, il faut cependant signaler l'insistance avec laquelle l'auteur s'attache à mettre en parallèle les apôtres Pierre et Paul, et à leur attribuer dans des situations analogues des rôles identiques. Si l'un est conduit hors de la prison d'Hérode par un ange, l'autre est miraculeusement délivré à Philippe. Si Paul est l'apôtre des gentils, Pierre, d'après un récit évidemment forgé pour les besoins de la cause, prend l'initiative de la prédication aux païens (*Actes*, ch. 10). Comme la plupart des critiques, *M. v. S.* attribue une haute valeur historique à la partie du livre qui est consacrée aux voyages de Paul, et qui lui paraît reposer sur un document provenant d'un témoin oculaire, vraisemblablement Luc, en qui la tradition a vu à tort l'auteur de tout le livre. Dans la première partie dont la valeur historique est bien moindre, l'auteur ne suit pas une source écrite, mais rapporte des traditions plus ou moins mêlées d'éléments légendaires.

L'épître aux Hébreux est, d'après M. *v. S.*, le premier témoin de l'infiltration de la pensée alexandrine dans le christianisme. M. *v. S.* ne croit pas possible de déterminer quel est l'auteur de l'épître; parmi les noms qui ont été proposés, celui d'Apollos ne lui paraît soulever aucune objection, mais il n'y a pas, dit-il, d'indice positif en sa faveur, et il y a eu certainement dans la deuxième génération chrétienne, bien d'autres hommes ayant reçu une culture alexandrine. M. *v. S.* croit que les destinataires doivent être cherchés à Rome, et fixe la composition de l'épître entre 92 et 96. Cette date ne va pas sans soulever certaines difficultés. Peut-on admettre que dans un écrit consacré tout entier à démontrer le caractère imparfait et provisoire de l'ancienne alliance, le culte lévitique soit, à cette date, présenté comme encore en vigueur, et qu'il ne soit fait aucune allusion à la catastrophe de 70 ?

Nous ne nous arrêterons pas à l'épître *de Pierre*, dont M. *v. S.* relève fort bien le caractère deutéropaulinien, ni à l'*épître aux Éphésiens*, à laquelle il propose — à titre d'hypothèse — de donner Tychique pour auteur, non plus qu'aux *Pastorales* dans lesquelles il reconnaît quelques « reliques pauliniennes », et à la *IIe aux Thessaloniciens* qu'il

étudie seulement dans un appendice, et nous arrivons maintenant au quatrième chapitre consacré à la littérature johannique.

Les écrits qui forment ce groupe — bien qu'ils ne soient sans doute pas tous du même auteur — se distinguent des autres livres du Nouveau Testament par un certain nombre de traits communs. M. *v. S.* ne cite pas parmi ces caractères communs au groupe des écrits johanniques, la langue qui présente, malgré des divergences importantes, une réelle unité; peut-être est-ce parce qu'il lui était difficile de mettre ce trait en lumière dans un livre où il s'était interdit de faire des citations en grec. Par contre, il cite un autre trait qui ne nous paraît guère concluant, c'est ce fait que le texte des écrits johanniques paraît avoir subi d'assez nombreuses altérations (Intercalation dans l'Évangile de l'épisode de la femme adultère (7, 53-8, 11); interpolation de *I Jean* 5,7. Nombreuses variantes, additions anciennes à l'Évangile d'un ou même de deux appendices (21, 1-23 et 21,24 s., etc.). Tout cela ne nous paraît guère concluant pour établir l'unité du groupe des écrits johanniques. L'épisode de la femme adultère peut avoir été intercalé dans le quatrième Évangile, simplement parce que les synoptiques plus anciens étaient déjà trop stéréotypés par la tradition, ou bien parce que le quatrième Évangile qui conduit Jésus à plusieurs reprises dans le Temple de Jérusalem, offrait pour l'intercalation de ce récit des conditions plus favorables que les synoptiques qui ne l'y font venir qu'à l'époque de la Passion. Quant à l'interpolation de *I Jean* 5, 7, elle est si tardive qu'il est bien évident qu'elle ne touche en rien le caractère de l'épître dans laquelle elle a été faite, et qu'elle aurait aussi bien pu l'être partout ailleurs. Enfin, on signalerait dans d'autres écrits du Nouveau Testament, dans l'épître aux Romains par exemple, des additions postérieures semblables à celle du chapitre 21 du quatrième Évangile.

M. *v. S.* replace l'Apocalypse dans la tradition de l'apocalyptique juive. Ce livre n'est pas si isolé dans le Nouveau Testament qu'il peut le sembler au premier coup d'œil; certains passages des épîtres pauliniennes, et même certaines paroles de Jésus témoignent du même état d'esprit et des mêmes préoccupations. M. *v. S.* admet qu'il y a à la base de l'apocalypse johannique une apocalypse juive remaniée par un chrétien.

Après l'Apocalypse M. *v. S.* étudie les deux petites épîtres johanniques. Il ne croit pas que la situation historique qu'elles supposent soit artificielle, et ne voit pas de raison de leur assigner une date tardive.

La première épître n'est pas une lettre, mais une exhortation adressée à toute la chrétienté, la plus ancienne encyclique de l'Église. Son origine et ses destinataires doivent être cherchés en Asie, mais aucun indice ne permet de déterminer quel est l'auteur, ni de fixer la date de la composition.

Le quatrième Évangile ne veut pas être un livre historique, pas même dans le sens où les synoptiques sont des livres d'histoire, aussi son auteur a-t-il rompu avec le type de la tradition évangélique. Il prend dans la masse des traditions sur Jésus un très petit nombre de récits, et ne se préoccupe pas de les introduire avec art et d'en préciser les détails. Il paraît n'avoir nul souci des contradictions et même des incohérences. Les miracles de Jésus que l'évangéliste rapporte, ne sont plus, comme dans les trois premiers Évangiles, des actes de pitié. — La bonté et la bienveillance du Jésus synoptique sont étrangères au Christ johannique. Les miracles qu'il accomplit sont des manifestations d'une puissance transcendante, et cependant l'évangéliste n'attribue qu'une valeur inférieure à la foi qui repose sur la vue des miracles. Les nombreux discours que contient le quatrième Évangile ne s'adressent pas aux auditeurs supposés, mais aux lecteurs du livre. Le contenu de ces discours n'est que discussions théologiques, il est bien différent, par conséquent, de la richesse vivante des paroles de Jésus dans les synoptiques. Il n'y a en dernière analyse qu'une seule idée dans ces discours, c'est que Jésus est le Christ. Si l'auteur a choisi, pour exprimer sa pensée, la forme de l'Évangile, c'est pour donner, plus nettement encore que ne l'avait fait Paul, au Christ, une place centrale.

Après les quatre paragraphes qui ont successivement caractérisé chacun des écrits johanniques, M. *v. S.* en consacre un cinquième à étudier les origines de cette littérature. Il admet qu'un seul personnage du nom de Jean a vécu à Ephèse — et non deux comme le prétend une tradition qui ne paraît pas antérieure au IIIe siècle. Ce Jean était, non l'apôtre, fils de Zébédée, mais un presbytre, originaire de Jérusalem, et qui aurait connu personnellement Jésus. Ce Jean aurait été le témoin de la période jérusalémite de la vie de Jésus, il serait celui que le quatrième Évangile appelle « celui que Jésus aimait et qui pendant le dernier souper, était couché sur son sein ». Ce Jean serait l'auteur de l'Apocalypse et des trois épîtres, mais non pas directement de l'Évangile, qui aurait été écrit au commencement du IIe siècle par un de ses disciples s'appuyant sur son témoignage. Ainsi s'expliquerait le fait que dans le quatrième Évangile la période jérusalémite de la vie de

Jésus apparaît au premier plan et éclipse la période galiléenne.

Cette conception de l'origine des écrits johanniques est sur certains points assez séduisante, elle a en tous cas le mérite de rompre absolument avec l'idée d'une origine apostolique directe ou indirecte de ces écrits, mais elle ne nous paraît cependant pas entièrement satisfaisante. Nous ne pouvons songer à la discuter ici, car le problème johannique est si complexe et si obscur, qu'il est tout à fait impossible de le traiter en quelques mots. — Nous nous bornerons à indiquer deux points sur lesquels la théorie de M. *v. S.* nous paraît décidément insuffisante.

Il nous paraît d'abord bien difficile d'admettre que dans le quatrième Évangile, le « disciple que Jésus aimait », et qui occupe une si grande place dans les scènes de la passion, ne soit pas un de ceux qui avaient suivi Jésus dans tout son ministère, en Galilée et en Judée, mais seulement un disciple de Jérusalem.

En second lieu, la théorie de M. *v. S.* nous paraît trop séparer la première épître de l'Évangile, en ne leur attribuant pas le même auteur. Les quelques différences, ou plutôt les nuances qu'il y a entre les idées de l'Évangile et celles de l'Épître, ne peuvent faire oublier tout ce qu'il y a de commun entre les deux livres, et ne légitiment pas leur attribution à deux auteurs différents, si proches qu'on les suppose l'un de l'autre. De plus, la conception de M. *v. S.* paraît comporter l'antériorité de l'épître par rapport à l'Évangile; or, il nous semble que les quelques idées nouvelles ou différentes qui apparaissent dans l'épître s'expliquent de la manière la plus satisfaisante, si on les conçoit comme des corrections que l'auteur de l'Évangile apporte après coup à sa théologie [1].

Nous avons sur bien des points discuté les opinions de M. *v. S.*; nous n'avons pas parlé de ceux, bien plus nombreux, où nous sommes entièrement d'accord avec lui, et où ses argumentations nous ont paru convaincantes et décisives. Il faut féliciter MM. Wilkinson et Morrison d'avoir mis ce livre à la portée de leurs compatriotes. Il serait bien à désirer que notre littérature française s'enrichît d'une œuvre pareille, mais une *Histoire de l'ancienne littérature chrétienne*, traduction ou œuvre originale, trouverait-elle chez nous un éditeur et des lecteurs?

MAURICE GOGUEL.

1) Nous avons essayé de défendre cette manière de voir, en ce qui concerne l'idée de l'Esprit, dans notre livre sur « *La Notion johannique de l'Esprit*. Paris, 1902, pp. 147 ss.

Die christliche Religion mit Einschluss der Israelitisch-Jüdischen Religion. — Teubner, Berlin et Leipzig, 1906, 1 vol. in-8° de 752 p.[1], formant la 4e subdivision de la 1re partie[2] de l'ouvrage encyclopédique publié par Paul Hinneberg sous le titre de *Die Kultur der Gegenwart, Ihre Entwiklung und ihre Ziele.*

C'est une œuvre monumentale que celle dont nous voudrions présenter ici au lecteur une petite partie, qui, à elle seule, représente déjà un gros volume. Ce volume veut nous donner, en raccourci, le dernier mot de la science actuelle sur l'histoire et l'état présent du christianisme. Ce n'est donc pas à une œuvre apologétique que nous avons affaire — nous n'aurions pas de motif pour en parler ici — mais bien, dans l'ensemble, à une tentative de sereine et indépendante critique historique. Je dis : dans l'ensemble, car 14 collaborateurs ayant concouru à cette reconstruction, il est évident de prime abord que les 14 parties n'ont pas une égale valeur. Des noms illustres (Harnack, Holtzmann) côtoient des *viri* presque *obscuri*. Mais tous font l'impression de chercher sincèrement la vérité et l'impartialité, chacun dans sa sphère et dans la mesure de ses forces et de ses lumières.

Si la généralité des lecteurs trouvera le principal intérêt de l'ouvrage dans les parties touchant à l'actualité et à l'histoire contemporaine qui ne les éloigneront pas trop de leurs préoccupations quotidiennes, et de leurs lectures de journaux et de revues, l'historien et le philosophe au contraire s'attarderont de préférence aux débuts, aux origines, dont la trame a été si bouleversée depuis 100 ans, et dont le récit traditionnel, retourné par la critique moderne, s'étale encore complaisamment dans beaucoup de nos manuels et de nos livres de vulgarisation. Pour ce second groupe de lecteurs, le centre de gravité de tout le travail résidera incontestablement dans les premiers chapitres, surtout dans l'Introduction écrite avec une magistrale simplicité par M. J. Wellhausen. Sans doute une Introduction à l'histoire du christianisme ne devrait pas comprendre uniquement l'histoire d'Israël; la philosophie grecque y revendique aussi une place assez importante. Mais les influences néo-platoniciennes et autres peuvent à la rigueur être marquées dans le cours du récit et le sont en effet jusqu'à un certain point. La vraie

1) En deux demi-tomes.

2) La 3e subdivision comprend les religions non chrétiennes.

source authentique du christianisme reste bien toujours la littérature hébraïque ; et qui veut acquérir une idée précise et claire, quoique sommaire, de développement de cette littérature à la clarté des dernières données scientifiques, la puisera sans effort dans l'excellent exposé de M. Wellhausen qui a fait honneur ici au nom si estimé qu'il porte.

Partant du tableau traditionnel de l'histoire juive, il en fait jaillir d'elles-mêmes les contradictions insolubles, puis dégage habilement des différentes couches du Pentateuque les jalons évidents du véritable développement historique, montre les origines purement nationales et non ecclésiastiques de la théocratie, les particularités du culte primitif, la genèse de Jahvé, le point de départ ethnique de la religion, la fusion cananéenne, la phase critique et transitoire de la période des Juges, la centralisation de la nation et de la religion (ne faisant qu'un) par la royauté, la scission politique mais non religieuse du peuple et la prédominance du Nord (Samarie) sur Juda qui retombe à l'arrière-plan, d'où ne l'a tiré que David, et qui, s'il fallait parler de schisme, serait à considérer comme plus schismatique qu'Israël, dont la chute seule (721) rend à Juda le 1er rôle, marqué par l'apparition d'Isaïe ; puis vient la réaction sous Manassé, la découverte du Deutéronome sous Josias, Jérémie et la ruine de Juda, Ezéchiel et l'exil, le grand anonyme (Pseudo-Isaï, chap. 40-55), le retour sous Cyrus, l'introduction de la Loi (430) et de l'exclusivisme monothéiste, qui va distinguer le judaïsme de l'hébraïsme, la dogmatisation des espérances juives, l'individualisation de la religion dans les Psaumes, l'apparition de nouveaux problèmes religieux (Job), la lutte contre l'hellénisme, enfin la réaction (Daniel) et le couronnement de l'évolution judaïque... Tels sont les traits essentiels de ce développement grandiose, autrement vivant et captivant que le pâle et incohérent tableau traditionnel [1].

Non moins nouveau et attrayant est le chapitre suivant, dans lequel M. Adolphe Jülicher esquisse les origines de l'Église jusqu'au conseil de Nicée, et nous met, tout d'abord, en présence de l'angoissante et presque insoluble question : Que savons-nous de Jésus ? Il commence par rappeler cette désolante constatation que les sources extra-bibliques de cette vie sont à peu près nulles [2] ; même les quelques *Agrapha* sauvés de l'oubli ne font que confirmer les impressions évangéliques sans les augmenter. Nous voici donc poussés tout de suite en face de la 2e question : quelle est la valeur historique des Synoptiques ? Malgré toutes

1) P. 39, l. 14, lire *Hälfte*.
2) P. 42, l. 15 d'en bas, lire *Kern*.

leurs lacunes, M. Jülicher persiste à y voir le plus précieux document pour la reconstruction, non seulement du Christ idéal rêvé par la communauté primitive (Kalthoff), mais, plus encore du Jésus réel, à cause de la netteté éclatante avec laquelle les parties authentiques lui semblent se détacher de l'apocryphe. Passant au détail, il estime que Jésus est né quelques années avant l'ère chrétienne, parce que sa carrière se termina vers l'an 30 et que, d'après l'usage juif, il devait avoir au moins 30 ans avant de pouvoir s'affirmer en public. Mais comme d'autre part il ne pense pouvoir accorder guère plus d'un an à la durée de son activité publique, il n'a pas besoin de reporter la naissance à plus de 2 ans avant notre ère. Quant à la mort, le fait indiscutable qu'elle eut lieu un vendredi ne lui suffit pas pour fixer l'année, le calendrier juif ne nous étant pas assez connu et ne nous servant d'ailleurs pas à grand'chose, ajoute-t-il, même en le supposant connu, tant qu'outre le jour de la semaine nous ne saurons pas le jour du mois. Cependant il ne croit pas s'écarter beaucoup de la réalité en mettant les débuts de l'apostolat au printemps 29 et la crucifixion au printemps 30. La fuite éperdue des disciples et leur complet désespoir suffit à expliquer l'absence de données sûres relatives à la catastrophe finale. La seule parole à peu près certaine serait : *Eli, Eli, lama sabachtani*? laquelle prouverait bien que Jésus ne faiblit point devant ses juges. Car si l'abattement qui s'en dégage n'avait été contredit par l'attitude même de la victime, jamais la croix ne serait devenue pour saint Paul le symbole de la foi victorieuse. Cet argument semblera peut-être un peu subtil à plusieurs; il n'en conserve pas moins, à nos yeux, une réelle valeur, étant donnée l'absence de tout autre fait assuré. Après avoir encore touché à la question de la légitimité juridique de la mise à mort, l'auteur tente l'essai si précaire, de reconstituer la religion de Jésus en ce qu'elle a de juif et en ce qui dépasse le judaïsme, la notion du royaume de Dieu et de la paternité divine, la conscience messianique[1], le sentiment qu'avait Jésus de son caractère unique et surhumain, de son essence divine et extra-terrestre. « Homme d'action, il ne se rendit peut-être pas compte de la contradiction renfermée dans sa conception du royaume de Dieu, moitié présent, moitié futur, contradiction qui, d'ailleurs, s'harmonisait dans sa personne même : celle-ci, en effet, n'était-elle pas à la fois présente et future? »[2].

1) Le livre de M. Baldensperger, de Giessen, sur ce point, paraît en ce moment en 3e édition complètement remaniée.

2) D'un mot particulièrement heureux, M. Jülicher résume (p. 67), tout le

Nous nous détachons à regret de ces questions captivantes, dans la pénombre desquelles M. Jülicher nous guide si bien : nous passons, malgré nous, ses considérations sur l'eschatologie de Jésus, sur le rôle du salaire dans sa pensée, sur les paradoxes de sa morale, sa religion de l'humanité, l'explication psychologique de la foi en la résurrection, sur la Pentecôte, sur l'origine des communautés à Jérusalem et au dehors, sur S. Paul et sa collision avec les Judaïsants, le bilan de son travail missionnaire, sa théologie, la transformation du christianisme en religion universaliste, c'est-à-dire la naissance du christianisme proprement dit, les malentendus suscités par la prédication de S. Paul, le développement de la christologie paulinienne par les 2 générations suivantes, la littérature pseudopaulinienne, la théologie johannique créatrice du dogme trinitaire, le dessèchement de la piété chez les épigones du IIe siècle, la faiblesse de leurs apologètes, la lutte contre la Gnose (« le gnosticisme est, dans toutes ses formes, la négation de l'élément historique dans la religion en général », p. 107), la formation du Canon et des confessions de foi ainsi que du sacerdoce, enfin la mondanisation et l'hellénisation de la religion de Jésus devenue l'Église.

Le chapitre suivant est de M. Harnack : c'est-à-dire qu'il est une des parties essentielles du recueil, d'autant plus que son sujet touche à l'actualité la plus troublante. En effet, il traite des rapports de l'Église et de l'Etat jusqu'à la fin du IVe siècle, c'est-à-dire jusqu'à l'élévation définitive (ou l'abaissement) du Christianisme au rang de religion d'État. La première question qui occupe M. Harnack est celle de l'origine du droit ecclésiastique — à juste titre, puisqu'un conflit avec l'État ne pouvait naître que du moment où l'Église opposa au droit civil le sien. Ce dernier ne peut se ramener à un point de départ unique, mais il est impliqué déjà dans les trois faits primordiaux suivants (p. 132) : 1° L'Église n'étant qu'une transformation et continuation de la Synagogue hérita forcément de ses notions juridiques ; 2° Accaparant la vie entière de ses fidèles pour la soumettre à une norme fixe, elle ne pouvait se passer de principes juridiques ; 3° Se heurtant dès l'abord à un système juridique très compliqué qu'elle ne pouvait s'incorporer et dont il lui fallait pourtant tenir compte, elle se vit tôt amenée par une pressante nécessité à lui opposer un système rival. Ces 2 systèmes, par leur lutte même, atténuèrent peu à peu leurs antithèses, se pénétrèrent et finirent par se fondre. C'est l'histoire de cette fusion progressive que M. Harnack

caractère religieux de Jésus en disant que c'est sa personnalité même qui constitue tout son évangile.

entend nous donner dans un admirable exposé qu'il faut lire en entier : tout sommaire serait une trahison. Bornons-nous seulement à dire que vers l'an 300 « l'Église était prête à tous égards, et ne manquait plus de rien : riche héritière, elle attendait, moitié inconsciemment, mais avec passion, le prétendant impérial. Elle était son égale, aussi puissante par son prestige divin et son clergé que lui par ses soldats. Elle était même plus puissante; mais son extérieur ne répondait pas encore à sa valeur. Constantin la devina et lui tendit la main. Il ne l'eût pu, si l'État de son côté ne lui avait déjà préparé la voie » (p. 153) par sa dénationalisation et celle de sa religion, par toute sa politique religieuse vis-à-vis du christianisme pendant le IIIe siècle : la persécution ne fut que l'exception, la règle fut le mot de Trajan : *Christiani conquirendi non sunt*, compris dans le sens d'une tolérance presque complète. C'est en 380 que le christianisme devint définitivement religion d'État, en fait, car aucune loi ne règle les rapports de l'Église et de l'empereur. Nous ne saurions trop recommander la lecture de ce chapitre.

Les suivants sont moins remarquables en ce sens que, traitant des sujets plus connus et moins controversés, ils ne peuvent ouvrir autant d'aperçus nouveaux. Nous n'entendons nullement amoindrir leurs mérites de clarté dans la concision, de juste perspective historique et de proportion harmonique entre l'essentiel et l'accessoire. M. Nathanaël Bonwetsch fait l'histoire de l'orthodoxie grecque depuis son établissement aux IVe et Ve siècle jusqu'à ce jour, avec un appendice sur la Russie; M. Charles Müller décrit le moyen âge latin; M. François-Xavier Funk commente les destinées du Catholicisme depuis la Réforme jusqu'aux préliminaires de la rupture du Concordat en France (p. 236) et jusqu'à la suprématie parlementaire du Centre en Allemagne (p. 239); M. Ernest Troeltsch enfin clôt le premier demi-tome en retraçant le développement du protestantisme et en essayant de fixer son évolution actuelle.

C'est lui encore qui introduit le deuxième demi-tome (système de la théologie chrétienne) par une étude sur l'essence de la religion et de la science religieuse.

Après avoir formulé les prémisses idéalistes et positivistes, il distingue la religion naïve de celle qui subit l'influence de la science; il reproduit les différents essais d'interprétation de la religion par la science (spéculations monothéistes hiératiques, syncrétisme, mystique, dérivation illusioniste de la religion ou Evhémérisme, révélation surnaturelle), analyse les principaux systèmes modernes qui prétendent donner une base nouvelle à la science religieuse (idéalisme critique de Kant et évo-

lutionniste de Hégel, positivisme, théorie modernisée de la révélation), recherche enfin l'essence de la religion, son origine par la quadruple voie de la psychologie, de la théorie de la connaissance, de la philosophie de l'histoire, de la métaphysique.

Puis vient la théologie catholique : Dogmatique (Joseph Pohle), Éthique (Joseph Manshach), théologie pratique (Cornelius Krieg).

Dans son Introduction, M. Pohle fait une allusion à l'abbé Loisy (p. 493). Il divise sa matière en dogmatique générale (apologétique) et spéciale (rapports avec la science, histoire des dogmes, formation des dogmes nouveaux; théodicée, création, christologie, mariologie, grâce et sacrements, etc.). En traitant de la méthode apologétique, il remarque la tendance française à substituer aujourd'hui la méthode anthropologico-psychologique à la méthode historico-philosophique. Dans un chapitre sur les questions actuelles, il parle de la soif du divin qui tourmente notre génération, s'explique sur le darwinisme, sur la critique de la Bible, sur la tolérance.

Ethique. Introduction : Base métaphysique, nature de la loi chrétienne, la morale chrétienne est susceptible de développement ; la science de la morale, ses débuts, phase scolastique, casuistique et probabilisme, ascétisme, état actuel.

1. Questions litigieuses fondamentales ; 2. Loi naturelle et droit naturel ; 3. Libre arbitre ; 4. Péché ; 5. Nature et grâce ; 6. Ascétisme et civilisation (virginité) ; 7. Questions sociales.

Théologie pratique. Introduction : nature et but de cette science (cure d'âmes), son histoire. 1. Didactique pastorale dans sa triple activité vis-à-vis des incrédules (mission), des enfants (catéchétique), des fidèles (homilétique) ; 2. La liturgique, sa définition et son histoire ; 3. Cure d'âmes.

La théologie protestante est exposée par MM. W. Hermann (Dogmatique), R. Seeberg (Ethique), W. Faber (Pratique). M. Hermann est bref[1] : Histoire de la Dogmatique protestante et tâche actuelle d'une théologie protestante, c'est tout. La partie historique comprend : les débuts (Mélanchthon), l'orthodoxie, le rationalisme de Lessing à Ritschl avec Schleiermacher comme centre. La tâche actuelle est la recherche d'une norme, d'une fixation des origines de la foi, d'une synthèse des deux dogmatiques, la libérale et la « positive ».

M. Seeberg débute aussi par un aperçu historique que suit l'énumé-

1) Du moins dans la division de sa matière, dans son plan.

ration des principes fondamentaux (raison pratique et volonté, idéal suprême de la raison, activité morale, liberté morale, critique de l'éthique chrétienne, droits et avenir de l'éthique sociale, etc. L'exposé systématique part de la notion du péché et de la conscience, montre l'état moral de l'homme naturel, étudie la notion de la conversion et les formes de la régénération. Les moyens de développer cette vie nouvelle sont la prière, l'accoutumance à la vie morale, la pénétration éthique de la vie naturelle sous toutes ses faces; son but est le perfectionnement de l'individu et de l'humanité. Puis vient l'action de la morale sur la communauté, sur l'église, la famille, la société, l'État.

M. Faber, ne pouvant songer à embrasser tout le domaine de la théologie pratique dans le court espace qui lui est dévolu, laisse de côté la liturgique et la mission ainsi que la cœnonique (œuvres de charité) et l'administration ecclésiastique, pour ne traiter que l'œuvre de la parole dans l'homilétique, la catéchétique et la pœménique (cure d'âme individuelle).

Enfin M. Holtzmann clôt tout le recueil par de très intéressantes considérations sur l'état actuel et les devoirs futurs de la religion et de la science religieuse. C'est une sorte de bilan qui aboutit à la fixation des rapports entre la religion d'une part, la civilisation, l'art, l'instruction publique, la politique sociale d'autre part. Le dernier mot de ce bilan est plutôt optimiste et oppose au pessimisme bouddhiste la foi chrétienne en la perfectibilité humaine.

Th. Schoell.

Monumenta Judaica, Prima pars, *Bibliotheca Targumica. Aramaia. Die Targumim zum Pentateuch*. Erster Band. Erstes Heft. — Altera pars. *Monumenta talmudica*. Erste Serie. *Bibel und Babel*. Erster Band. Erstes Heft. Publiés par *August Wünsche, Wilhelm Neumann, Moritz Altschüler*. — Vienne et Leipzig, Akademischer Verlag, 1906. Deux fascicules grand in-8°, de 80 pages.

Faciliter à tous la connaissance de la littérature juive est une entreprise louable. De nos jours, comme l'explique le directeur des *Monumenta Judaica*, M. Hollitscher, dans son introduction, on tient à remonter aux sources. Aussi une publication qui met les anciennes œuvres de la littérature juive à la portée du public est-elle la bienvenue, à la condition qu'elle soit faite dans un esprit d'exactitude scientifique. Or, si les *Monumenta Judaica* sont réellement monumentaux, si l'exécu-

tion matérielle en est très soignée, il est difficile d'affirmer qu'ils satisfont entièrement aux exigences de la science.

Les auteurs publient dans la première partie, les targoumim, versions araméennes de la Bible, et le premier fascicule contient les premiers chapitres du *Targoum Onkelos* ou version du Pentateuque. Dans la seconde ils donnent des extraits du Talmud intéressant l'histoire de la civilisation. Dans le premier fascicule de la seconde partie commence la série des passages qui peuvent servir à élucider la question des rapports de la Bible et de la Babylonie.

Le targoum Onkelos, quoique suivant très fidèlement le texte hébreu, renferme déjà, selon M. Hollitscher, la doctrine du Logos, ainsi que les treize articles de foi de Maïmonide. Ces assertions seront démontrées dans une série d'études qui suivront la traduction. En attendant, les auteurs se bornent à exposer quelques remarques préliminaires sur le Targoum.

Après l'introduction vient la liste des collaborateurs, qui ne comprend pas moins d'une quarantaine de noms d'écrivains plus ou moins connus. Ensuite vient l'énumération des ouvrages traitant du Targoum et consultés par les auteurs. Déjà là on s'aperçoit du manque d'*akribie* dans la rédaction des *Monumenta Judaica*. Certains ouvrages sont donnés sans indication de date ni de lieu d'édition. On cite un *Targum Jerusalmi*, éd. Günzburg, au lieu du *Targum Jonathan*, éd. Ginsburger. Et l'on est vraiment étonné de ne voir pas figurer dans cette liste bibliographique la Chrestomathie targoumique de Merx, ni l'ouvrage de M. Barnstein sur Onkelos. Les auteurs ne paraissent pas soupçonner qu'il existe des manuscrits du Targoum Onkelos avec ponctuation babylonienne et qui sont les meilleurs.

Après suivent quatre pages d'abréviations dont trois pour les titres des Revues et recueils qui seront sans doute cités dans les fascicules postérieurs.

Comme préface au targoum Onkelos M. Altschüler donne une étude sur l'histoire de la tradition, consistant principalement en une reproduction de l'exposé que Maïmonide a donné de la transmission de la loi orale dans ses deux grands ouvrages. Le texte hébreu de Maïmonide avec la traduction occupe quatorze pages. Puis vient un extrait de l'introduction au Talmud de Samuel Hanagid. La citation de ces auteurs doit démontrer que le Targoum représente la tradition exégétique prise telle qu'elle s'est transmise oralement depuis les temps les plus reculés jusqu'au temps d'Onkelos. Comme cette tradition avait été oubliée, Onkelos la rédigea sans l'écrire, et c'est plus tard qu'elle fut

mise par écrit. Dans une seconde étude sur la vie et les œuvres d'Onkelos, d'après les sources talmudiques, M. Altschüler reproduit les passages talmudiques concernant Onkelos et Akilas, qui sont identiques. Comme Onkelos n'avait pas écrit son Targoum araméen, tandis qu'il avait écrit la traduction grecque, on ne le cite que rarement sous son nom (M. Altschüler aurait dû dire jamais). Nous ne discuterons pas ces assertions assez peu vraisemblables, au moyen desquelles M. Altschüler cherche à conserver la paternité de la traduction araméenne à Akilas, auteur de la version grecque.

Les auteurs donnent ensuite le tableau de la transcription des caractères hébreux du texte araméen. Ils expliquent qu'ils ont cru nécessaire d'adopter une transcription, parce que l'impression des caractères hébreux ponctués aurait coûté trop cher. Ils ne disent pas pourquoi il était nécessaire de reproduire le texte du Targoum, qu'on peut se procurer très facilement. Quoi qu'il en soit, ils ont essayé de représenter tous les signes de l'écriture par des équivalents en ne tenant compte du phonétisme que pour donner une prononciation correcte. Mais le transcripteur néglige de nous dire pour quelle raison il a supprimé le *daguesch*, qui est aussi un signe, ni pourquoi il distingue entre *t* et *th*, tandis qu'il écrit *b* pour *bh*. Il nous paraît avoir tort de mettre *kōl* pour *kol*, et *wă* au commencement d'un mot au lieu de *ū*. Le transcripteur ne paraît avoir qu'une très médiocre connaissance de la grammaire araméenne. Il croit que *lan* dans le Talmud répond au *lā'* araméen, alors que c'est une contraction du *lā* + *hā'*. Comme l'auteur ne dit pas quel manuscrit il a pris pour base de son texte, nous ne le rendrons pas responsable des innombrables incorrections qu'on peut relever dans sa transcription et qu'il a évidemment prises dans l'exemplaire du Targoum dont il s'est servi. Mais le manuscrit (ou l'édition) n'excuse pas les contradictions fréquentes de la transcription. Pour ne donner qu'un exemple, la terminaison pareille des nombres ordinaires est rendue dans le même chapitre une fois par *ā'ij*, une autre fois par *ājī* et une troisième par *ā'ī*.

La traduction est aussi sujette à caution et on y trouve des étrangetés nullement justifiées. Dans le chap. I, v. 1, le traducteur met *Land* « pays » au lieu de *Erde* « terre ». — V. 11, au lieu de : « Que la terre produise de la verdure, de l'herbe dont la semence est semée, et des arbres fruitiers donnant des fruits selon leur genre, contenant leur semence sur la terre » le traducteur met : « Que la terre produise de la verdure, de l'herbe *avec des semences qui donnent des semences*, et des arbres frui-

tiers qui portent des fruits selon leur genre, *de sorte qu'on peut les semer* sur la terre ». — V. 14. Le traducteur supprime un « et », ce qui fausse le sens. — V. 16, il ajoute un mot *aber* inutile et inexact, etc.

Deux illustrations représentant le récit de la création d'après deux bibles, l'une hébraïque, l'autre allemande, ornent le fascicule. Elles n'ont d'ailleurs aucun rapport avec le Targoum.

Le premier fascicule *Monumenta talmudica* commence par une introduction où M. Hollitscher explique le plan qu'il a suivi dans le choix des extraits du Talmud. Après une courte caractéristique du Talmud vient un résumé des sujets traités dans le Talmud. Le sommaire remplit trente-huit pages. Puis suivent la liste des titres des chapitres pendant dix pages; enfin celle des abréviations et des tableaux de la transcription des signes et des chiffres. Dans ce fascicule il n'y a pas de bibliographie. Les extraits du Talmud ne prennent que les huit dernières pages du fascicule et encore la première paraît superflue, car elle ne se rapporte ni de près ni de loin à la cosmologie. Ici la transcription du texte est justifiée, car tout le monde n'a pas de Talmud à sa disposition, et surtout le Talmud n'est pas ponctué, ce qui en rend la lecture difficile.

La traduction nous a paru exacte. Il est probable que l'auteur connaît mieux le Talmud que l'araméen biblique. Par contre, la transcription des voyelles n'étant plus réglée par un texte ponctué devient beaucoup plus fantaisiste. La prononciation soi-disant sfardite, se ressent de la manière de lire usitée chez les Polonais russes. La voyelle *o* se confond avec *û*, *a* et *i* avec *é*. On trouve des *monstra* comme *kederabbi*, *nibrû'âth*. Le *š* (*sch*) et le *s* sont constamment mis l'un pour l'autre. L'auteur n'a sans doute qu'une connaissance assez vague de la grammaire talmudique, et il ne faudrait pas lui demander une rigueur très grande dans la vocalisation des noms et des verbes. Tout au plus pourrait-on s'étonner qu'un même mot soit transcrit dans une phrase de deux manières différentes; mais ce qui est encore plus surprenant c'est que les versets de la Bible eux-mêmes sont mal ponctués. Le transcripteur les a vocalisés de mémoire. — Notons aussi que le lecteur doit deviner que les lettres entre crochets tiennent lieu d'un signe d'abréviation, usité dans l'original.

En résumé les *Monumenta judaica* peuvent rendre des services : il est regrettable seulement qu'ils dénotent chez leurs rédacteurs trop peu d'esprit critique et de précision scientifique et un penchant assez marqué pour le remplissage.

MAYER LAMBERT.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

C. Thulin. — **Die Götter des Martianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza.** — Giessen, Töpelmann, 1906, in-8, 92 pages.

Le 6e fascicule des *Religiongeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, publié sous la direction de Dieterich et de Wünsch, complète le 5e où G. Blecher traitait en général : *de extispicio*. Il y montrait que l'extispicine n'avait pas, comme le pensait encore Bouché-Leclercq, passé des Babyloniens aux Grecs et surtout aux Romains chez qui la sévère discipline étrusque l'aurait longtemps maintenue dans ses formes primitives, mais qu'elle reposait sur une croyance générale et commune des peuples : que le dieu, invoqué et comme attiré par la magie de la prière, se transporte dans le foie de la victime, dont la forme bizarre et la fonction mystérieuse devaient faire entre tous un organe magique, et que, d'après ses lignes, son volume et sa couleur changeantes, l'initié peut juger si le dieu est favorable ou non. Pour servir à l'instruction des initiés, les collèges sacerdotaux avaient dû confectionner des foies modèles : les futurs haruspices y apprenaient le rôle et la signification de chaque partie.

A côté de ceux, fort détériorés, que nous a laissés la Chaldée, on connait depuis 1877 un exemplaire étrusque en bronze, trouvé près de Plaisance, et commenté pour la première fois par Deecke (*Etr. Forsch.* II, 65 ; IV, 42). Son remarquable commentaire était malheureusement faussé par l'insuffisante représentation du monument qu'il devait à un mauvais moulage : ayant cru y reconnaître *cardo et decumanus* il s'était efforcé de le faire rentrer dans la doctrine du *templum*. Une étude directe a permis à C. Thulin de rectifier sa description et de corriger la lecture de 18 noms étrusques sur les 24 qu'avait déchiffrés Deecke. Pour les interpréter et les identifier, il a eu l'heureuse idée d'étudier comparativement le passage où Martianus Capella, apparemment d'après Nigidius Figulus, rapporte la doctrine étrusque des 16 régions du ciel et de leurs divinités respectives[1] ; ce sont ces divinités qu'il a essayé de retrouver dans les noms étrusques gravés sur chacune des 16 régions qu'il distingue à la surface du bronze. Mais cette division astrologique n'est-elle peut-être pas aussi illusoire que celle qu'ont cru voir Deecke et Nissen dans ce qu'ils appelaient le *Templum de Placentia*? On ne peut s'empêcher d'en douter lorsqu'à côté d'identifications certaines comme *ani* = Janus, *uni* = Juno, *fufluns* = Liber, *nethuns* =

1) Aux faits cités par M. T. pour établir le caractère sacré des nombres 8 et 16 chez les Étrusques, je signalerai comme *addenda*, les 24 Argées (3 × 8) jetés du pont Sublicius; les 16 branches du candélabre de bronze de Cortona où 8 satyres alternent avec 8 nymphes ; les 8 brebis et 8 chèvres de l'holocauste des *Ludi Saeculares* (*Eph. Epigr.* VIII, 236). Le *saeculum* étrusque ne repose-t-il pas lui-même sur un comput octenaire : sa période de 110 ans ne comprend-elle pas 1344 mois, soit 84 phases de 16 jours ?

Neptunus, *satres* = Saturnus, *marisl* = Mars, *selva* = Silvanus, *hercle* = Hercules, *mae* = Maius, *vetisl* = Veiovis ou en trouve d'aussi douteuses que *catha* = Pales, *cilen* = Favor, *lethn* = Lar militaris, *tin* = Jupiter, *cvlalp* = Juno Caelestis? Même ainsi M. T. n'arrive à établir une correspondance entre les données du texte et celles du monument qu'en admettant dans le texte un déplacement romain ayant pour but de faire habiter Jupiter dans les trois premières régions. Il subsiste donc bien des obscurités et des incertitudes dans leur interprétation respective et l'on peut craindre qu'il n'en soit toujours ainsi, pour peu qu'on songe à toutes les déformations divergentes qu'a dû subir dans un monument aussi précaire et un texte aussi tardif, la doctrine étrusque des 16 régions du Ciel. Le travail de M. T., avec le *Templum* de Nissen, la *Sphaera* de Boll et sa propre dissertation *Die Etruskische Disciplin* (Goteborg, 1906), n'en auront pas moins beaucoup fait pour l'établir et l'élucider.

A. J. Reinach.

N. G. Politos. — **Gamélia Symbola** (*Rites Nuptiaux*). — Athènes, Sakellarios, 1906, in-8, 87 pages.

M. Politos n'a pas plus tôt achevé son grand ouvrage sur les traditions et proverbes de la Grèce moderne qui suffit à le mettre au premier rang des folkloristes, entre les Grimm et les Sébillot, qu'il le reprend et le complète en une série de travaux de détail d'une érudition si patiente qu'elle épuise pour longtemps la matière. Dans le présent opuscule il ne traite pas de tous les rites que l'antiquité a laissés au monde et particulièrement à la Grèce moderne, dans ces cérémonies du mariage qui se distinguent entre toutes par leur formalisme conservateur, mais de quatre des plus importants seulement, si importants que l'Eglise a dû les consacrer et les faire siens : l'union des mains avec échange de l'anneau, la couronne de la mariée, l'onction des lèvres dans la coupe commune, la danse en rond ou marche solennelle du *cortège*, les mariés et le prêtre en tête, après la cérémonie.

Les trois premières coutumes sont manifestement des symboles de l'introduction et de l'asservissement de l'épousée dans la famille du mari; de la dernière, plus difficile à interpréter, M. P. a rapproché avec raison l'*amphidromia*; il discute les diverses opinions émises à ce sujet par Schoemann, Hermann, Leist, Stengel, Preuner, Mannhardt, Rohde, Samter, S. Reinach et étudie séparément, dans les traditions qu'ils ont laissées dans l'hellénisme médiéval et moderne, les six éléments qu'il y distingue : 1° purification des femmes qui ont aidé à l'accouchement; 2° purification du nouveau-né et présentation au *foyer* autour duquel on le porte solennellement; 3° collation du nom au nouveau-né; 4° course autour du *foyer* du père et des parents, originairement nus, portant le nouveau-né qui sera ainsi pénétré de la force et de la valeur paternelles; 5° cadeaux apportés par les parents et amis; 6° sacrifice et banquet. On voit que la cérémonie de la marche nuptiale doit être surtout considérée comme une

présentation rituelle du nouveau couple à l'autel-foyer, qui leur devra désormais sa protection, en retour de cette marque de respect et de dévotion accompagnée d'offrandes et de sacrifices[1]. *M. P.* se garde d'ailleurs de tirer d'un travail de détail des conclusions générales et théoriques : espérons seulement qu'il continuera — ce qui vaut mieux — à étudier ces rites nuptiaux qui ont si peu évolué tel, le bain de la mariée, la consécration de sa chevelure, le voile de l'oblation.

A. J. Reinach.

O. Pfleiderer. — **Die Entstehung des Christentum's.** — Munich, Lehmann, 1905 ; 1 vol. de vi et 255 p. ; prix : 5 m.

Dans ce volume nous avons, sous une *forme* à peine modifiée pour l'impression, la reproduction des seize conférences que le vénérable professeur Pfleiderer a prononcées à l'Université de Berlin devant un public composé d'étudiants des diverses facultés et d'auditeurs libres, messieurs et dames. C'est, dans l'ordre des recherches historiques, un pendant au célèbre ouvrage du professeur Harnack « Das Wesen des Christentum's ». Il ne faut donc pas s'attendre à trouver ici des dissertations érudites de critique des sources, des notes abondantes pour justifier chaque assertion de détail. M. Pfleiderer s'adresse au public cultivé, désireux d'avoir un exposé strictement historique des origines du Christianisme sans aucune préoccupation confessionnelle ou polémique. Ceux de ses lecteurs qui voudraient pénétrer plus avant dans le détail de l'enquête, n'ont qu'à lire l'ouvrage magistral de l'auteur : *Das Urchristentum seine Schriften und*

1) On ne sait trop de quelle nature particulière ces offrandes étaient dans l'antiquité ; sans doute (cf. Bergk, *Poet. Lyr. Gr.* II, 217) comprenaient-elles des grenades, dont aujourd'hui encore, on se sert en Grèce ainsi que du sésame pour faire les gâteaux de mariage ou ceux du jour des morts ; il paraîtrait même qu'en Crète la mariée, en entrant au domicile conjugal ouvre et répand une grenade sur le seuil. M. P. se demande sans la trouver, la raison d'être de deux emplois de la grenade en apparence aussi contradictoires. Je crois qu'il faut la voir dans son double caractère : 1° de fruit, entre tous fécond et fécondant ; aussi bien est-il en rapport avec la fille de Déméter ; lui sert-il d'attribut ainsi qu'à Héra et qu'à Aphrodite ; serait-il né du sang de Zagreus ; faciliterait-il la menstruation et l'accouchement ? (Pline XXIII, 107, 112) ; 2° aphrodisiaque au même titre que les figues, les cucurbitacées, tous les fruits à grains multiples et à croissance aussi brève qu'énorme : comme eux la grenade sanglante avec ses mille germes passe vite, symbole frappant de l'éternelle alternance de la vie et de la mort (cf. les jardins d'Adonis) ; sitôt après avoir donné la vie elle meurt et, comme il existe dans le folk-lore une croyance générale qu'à condition de ne pas goûter de leurs mets de mort, un vivant peut visiter sans s'y enchaîner le sombre empire (Cf. Tylor, *Prim. Cult.*, II, p. 51 ; Hartland, *Science of Fairy Tales*, ch. III ; Frazer, ad Paus. VIII, 37, 7), il est défendu à Perséphone, si elle veut revoir le jour, d'en manger, aux initiés des Eleusinia, Thesmophoria, Haloa d'y goûter jamais ; aux fidèles d'en introduire dans le sanctuaire de la Despoina Arcadienne. C'est pourquoi encore on la trouve dans la main du mort sur toute une série de stèles funéraires laconiennes (Tod-Wace, *Catalogue of the Sparta Museum*, 1906, p. 108), aliment des ombres vaines qui a passé comme elles et qui leur apporte en même temps, dans l'immortalité de ses germes, un espoir éternel de résurrection.

Lehren in geschichtlichem Zusammenhang beschrieben, dont la seconde édition, en deux volumes, complètement remaniée a paru chez Reimer, à Berlin, en 1902 (la 1re éd. est de 1887). C'est, de l'aveu unanime, même de ceux qui ne partagent pas toutes les opinions de M. Pfleiderer, l'un des livres fondamentaux où se condense l'immense enquête historique entreprise depuis un siècle en Allemagne sur les origines du Christianisme.

M. Pfleiderer, en effet, a le don de la synthèse. Quarante années d'un labeur acharné consacré à l'histoire religieuse et spécialement à celle des origines chrétiennes, lui ont laissé un riche trésor d'érudition. Mais il sait ne pas se perdre dans le détail, dégager les faits importants de la masse des menues choses secondaires, et voir la portée générale des témoignages historiques. Il a des vues d'ensemble: bref, il est vraiment historien et pas seulement érudit.

Une courte préface fait connaître la genèse du livre. Dans l'introduction le professeur retrace rapidement l'histoire des études indépendantes sur les origines du Christianisme en Allemagne et déclare le point de vue strictement historique auquel il se place : « A mesure, dit-il, p. 10, que l'on étudie les sources de la première histoire chrétienne dans leurs relations avec les phénomènes historiques de la même époque, à mesure aussi on reconnaît plus clairement que la formation du Christianisme ne s'explique pas par la seule action de la personne unique de Jésus, mais qu'elle résulte d'une formidable et multiple évolution du monde antique, à laquelle de nombreux facteurs antérieurs ont collaboré ». L'histoire religieuse générale du monde antique occupe donc une place importante dans ce livre, comme on pouvait s'y attendre d'après les ouvrages antérieurs de l'auteur. Et c'est une des raisons pour lesquelles nous saluons ici avec une vive satisfaction l'œuvre du professeur de Berlin, puisque nous avons constamment défendu ce point de vue dans cette Revue.

Mais M. Pfleiderer ne tombe pas dans l'excès auquel D. F. Strauss s'est laissé entraîner, parce qu'il n'avait pas fait une critique suffisante des sources historiques, et auquel certains écrivains contemporains s'abandonnent de nouveau, en se plaçant, non plus sur le terrain philosophique, mais au point de vue économique et social (par exemple M. Kalthoff, dans *Die Entstehung des Christentums*, Leipzig, Diederichs, 1903-4). Il ne résout pas en mythe la personnalité historique de Jésus; il ne fait pas du fondateur du Christianisme une projection de l'imagination des chrétiens. Il a un sens historique trop affiné par ses études d'histoire religieuse générale, pour ne pas savoir qu'il faut un point d'attache dans la réalité pour que les forces et les tendances d'une société donnée prennent corps sous une forme déterminée, et il a analysé de trop près les témoignages de la littérature chrétienne primitive pour ne pas avoir reconnu le sol réel sur lequel il a été possible de construire l'édifice chrétien.

L'ouvrage proprement dit se divise en deux parties : 1° la préparation et les fondations du Christianisme; 2° la transformation du Christianisme primitif en Église. La première partie comprend les chapitres suivants : *a*. la préparation du Christianisme dans la philosophie grecque; *b*. la philosophie judéo-grecque

de Philon; *c.* la préparation du Christianisme dans le Judaïsme; *d.* Jésus; *e.* la communauté messianique. Dans la seconde partie il traite en cinq chapitres de : *a.* l'apôtre Paul; *b.* les trois plus anciens évangiles; *c.* le mouvement gnostique; *d.* l'évangile selon Jean; *e.* institution de l'autorité ecclésiastique.

L'exposition est trop serrée pour qu'il soit possible de la résumer en quelques pages. D'une façon générale nous sommes d'accord avec M. Pfleiderer. Il me semble seulement qu'il exagère l'élément apocalyptique de la prédication de Jésus au détriment de l'idéalisme religieux. La part de cet idéalisme dans la tradition évangélique est trop considérable pour qu'on puisse simplement le subordonner aux croyances à l'avènement prochain du Royaume de Dieu. Il me semble être l'élément générateur de l'Évangile, tandis que dans l'exposé de M. Pfleiderer il apparaît plutôt comme une conséquence des espérances messianiques.

Jean Réville

Edwin A. Abbott. — **Johannine Vocabulary.** A comparison of the words of the fourth gospel with those of the three. — Londres, Adam et Ch. Black, 1905, 1 vol. gr. in-8 de xviii et 364 p.

M. Edwin A. Abbot a déjà consacré quatre volumes, sous le titre commun de « Diatessarica », à des questions de critique évangélique, le premier destiné à remonter des formes grecques des évangiles à un original araméen, le second ayant pour objet les corrections de Marc, le troisième intitulé *From letter to spirit* et le quatrième, *Paradosis*, complétant en quelque sorte le premier en recherchant les altérations de l'original araméen qui ont donné naissance aux variétés des témoignages évangéliques grecs.

Tous ces livres se distinguent par une érudition minutieuse et peuvent rendre service par un grand nombre d'observations judicieuses, à ceux mêmes qui n'admettent pas les thèses chères à l'auteur. Il en sera de même, sans doute, de celui que nous signalons ici à son tour, du moins pour une certaine catégorie de lecteurs, ceux pour lesquels le *Johannine Vocabulary* a été écrit. Mais ce genre de lecteurs est-il bien celui auquel convient un étude de près de 400 pages sur le Vocabulaire johannique?

En révisant un commentaire sur le IVe Évangile, M. Abbott s'est aperçu que le vocabulaire et la grammaire de cet évangile n'avaient pas encore été suffisamment étudiés dans leurs rapports avec le langage et la syntaxe des synoptiques. Les ouvrages relatifs à ces questions ne manquent pas cependant! Il s'est donc mis à l'œuvre et nous promet une grammaire johannique après le Vocabulaire. Mais ce qu'il y a d'étrange, c'est qu'il a eu l'idée de rédiger celui-ci pour des lecteurs anglais non familiarisés avec le grec; les listes des mots johanniques sont établies en traduction anglaise! D'autre part, il n'a pas pu éviter de mettre en regard les expressions grecques et il a répandu à profusion dans les notes des renseignements d'ordre littéraire et philologique, qui n'ont

de valeur et même de signification que pour les hellénistes. Il en résulte que ce livre a un caractère hybride, qui lui fait perdre une grande partie de l'utilité qu'il aurait pu avoir dans d'autres conditions.

Après une introduction où il indique la nature du problème, M. Abbott examine d'abord certaines expressions johanniques caractéristiques, telles que πιστεύειν avec ses constructions variées, ἐξουσία (pouvoir, autorité), puis certains synonymes. Dans une seconde partie, il passe en revue les expressions des synoptiques dont le quatrième évangéliste ne fait jamais usage ou dont il ne se sert que très rarement, puis les termes employés par le quatrième évangéliste et qui ne figurent pas dans les synoptiques ou seulement d'une façon exceptionnelle. La troisième partie, la plus utile, contient une série de tableaux copieusement annotés : 1° termes propres à Jean et à Marc ; 2° à Jean et à Matthieu ; 3° à Jean et à Luc ; 4° à Jean, à Marc et à Matthieu ; 5° à Jean, à Marc et à Luc ; 6° à Jean, à Matthieu et à Luc. Les conclusions, un appendice sur les prépositions et des addenda terminent le volume. Les index, particulièrement nécessaires vu la composition de l'ouvrage, ne seront donnés qu'à la suite du second volume sur la grammaire johannique.

La principale critique suggérée par ces tableaux, c'est que les mots y sont énumérés sans qu'il soit tenu aucun compte de leur importance. Il nous est assez indifférent que le mot ἀργύριον figure une fois dans Marc, neuf fois dans Matthieu, quatre fois dans Luc et jamais dans le IVe Évangile, tandis qu'il est très significatif que les expressions ἄφεσις ἁμαρτιῶν ou μετάνοια ne figurent pas dans le IVe Évangile. Car ces expressions sont essentielles dans la relation que les synoptiques donnent de l'enseignement de Jésus. M. Abbott n'a pas manqué d'observer ailleurs l'absence de telles expressions essentiellement évangéliques. Mais il s'en console avec candeur : « Qui pourrait supposer, dit-il p. 156, que l'auteur n'ait pas reconnu la nécessité de ces choses et aussi la nécessité, pour tout évangile, de les inculquer, sinon directement, au moins indirectement » ? Il ne semble même pas entrevoir à quel point des observations de ce genre compromettent la valeur historique du témoignage fourni par le IVe évangéliste.

Il admet, sans doute à juste titre, que l'évangéliste a connu la tradition des synoptiques. Mais il est encore dominé par le mirage canonique et parle constamment comme si l'auteur du IVe Évangile avait eu devant lui les trois évangiles synoptiques faisant autorité au milieu des autres et s'était efforcé de les corriger ou de les compléter à l'intention de ses lecteurs grecs. Il y a là un défaut de perspective historique, qui fausse le jugement de l'auteur. Il transpose au début du IIe siècle un état d'esprit qui existe à peine dans les milieux les plus catholiques à la fin de ce siècle. Et à la suite des harmonistes d'autrefois il s'engage dans toute sorte de subtilités pour retrouver, sous le voile de l'allusion, dans le IVe Évangile des rappels de l'histoire ou de la prédication évangéliques telles que les racontent les synoptiques. La tradition que nous appelons synoptique n'était pas le bien propre des écrivains qui sont devenus plus tard

canoniques. L'auteur du IVe Évangile a pu la connaître par ailleurs et même s'il a connu nos autres évangiles du Nouveau-Testament, comme il semble probable, il a écrit le sien justement parce qu'il trouvait ceux-ci et leurs congénères tout à fait insuffisants et terre à terre.

JEAN RÉVILLE.

CARLO PASCAL. — **Seneca**. — Catane, librairie Battiato, 1906, VII-87 pages.

Dans une conférence faite en avril dernier, M. Pascal a entrepris de défendre Sénèque et de le réhabiliter, de montrer que les accusations de lâches compromissions et d'odieuses vilenies dirigées contre lui étaient calomnieuses, que le contraste qu'on prétend souvent relever, après Cassius Dion, entre ses doctrines et ses actes n'avait pas été aussi vif qu'on se plaît parfois à le dire : le jugement traditionnel doit être révisé ; l'opinion commune, abandonnée et *Seneca ci può comparire sotto una luce migliore* (p. 6-7). C'est cette conférence que M. Pascal publie aujourd'hui (p. 3 à 31). Dans les quelques chapitres qu'il y a joints, l'auteur discute des points de détail et essaie de justifier Sénèque de sa *pretesa viltà*. Le fond de la thèse est celui-ci : les deux historiens qui ont discrédité le philosophe, Tacite et Cassius Dion, sont suspects ; l'un et l'autre ont recueilli leurs insinuations et leurs griefs contre Sénèque dans les Histoires, aujourd'hui perdues, de Pline l'Ancien, qui avait lui-même pour source Publius Suilius, ennemi acharné de Sénèque, homme de caractère méprisable. Par malheur pour le maître de Néron, l'ouvrage de Fabius Rusticus, qui contenait sa défense et que Tacite a systématiquement écarté, a péri et nous n'entendons plus que la voix de ses détracteurs. Il faut donc se garder d'ajouter foi aux allégations de Tacite et de Dion et se prémunir contre leurs informations hostiles ; en ce qui concerne Sénèque, il est nécessaire de critiquer leur récit, ici de le rejeter, là de ne l'accepter qu'avec réserves : en usant de ces précautions, on se convaincra, dit M. Pascal, que *Seneca, se non fu un uomo moralmente perfetto, fu però in gran parte vittima di quella grande menzogna convenzionale, che si chiama la giustizia della storia* (p. VII).

A. MERLIN.

ALICE GARDNER. — **Theodore of Studium. His life and times**, in-8e de XII-284 p., illustrations, appendices, index. — Londres, 1905.

Après les études de Hergenrœther, de Schwarzlose, de Carl Thomas et de l'abbé Marin, miss Gardner présente en un volume d'agréable aspect, agrémenté de vues de Constantinople une étude complète sur la vie et l'œuvre du farouche défenseur de l'iconolâtrie. Elle retrace la vie du fameux abbé, son éducation, surveillée par des parents distingués, sa vocation monastique, puis

son activité fiévreuse, interrompue par trois exils et ses démêlés avec le pouvoir civil. L'auteur a bien mis en lumière le trait dominant de cette forte individualité qui met l'idéal monastique au-dessus de tout. Peut-être aurait-il été utile d'insister davantage sur l'organisation de la communauté de Studion et de marquer les différences entre la vie monacale du célèbre monastère et les autres règles monastiques de l'époque. L'auteur voit aussi avec raison en Théodore un partisan du rapprochement entre l'Orient et l'Occident ; mais en ce qui concerne les rapports de Charlemagne et de l'impératrice Irène, il eût été nécessaire, pour aller au fond de la question, d'utiliser l'ouvrage de M. Kleinclausz sur l'*Empire carolingien* ; de même, à propos de la controverse iconoclaste, le traité du patriarche Nicéphore, analysé par Anselme Banduri, l'aurait amenée à distinguer l'iconoclastie doctrinale ou religieuse de l'iconoclastie pratique ou politique (v. à ce sujet D. Serruys, *Les actes du concile iconoclaste de l'an 815* dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. XXIII, p. 345-351).

Un des chapitres les plus intéressants est celui consacré à la correspondance privée de Théodore. Ces lettres, où se reflètent son enthousiasme, son souci d'attirer à lui les hésitants et d'encourager ses frères aux pratiques ascétiques, contiennent aussi de curieux détails sur les mœurs de l'époque et les relations sociales à Byzance. C'est ce même enthousiasme qui lui a inspiré ces hymnes et ces canons, qui sont parmi les plus beaux de la liturgie byzantine.

L'auteur montre enfin la place importante qu'occupe l'abbé de Studion dans la calligraphie, son souci de copier ou de faire copier en minuscules ces nombreux manuscrits dont plusieurs sont aujourd'hui dispersés dans les bibliothèques.

Si parfois la documentation laisse à désirer, ce livre n'en reste pas moins intéressant et — c'est là son originalité — nous révèle tous les côtés de la vie de cet ascète passionné, qui, au milieu des vicissitudes d'une vie troublée, n'a pas cessé de répandre ses idées, de chanter et d'écrire.

J. Ebersolt.

Moïse Schwab. — **Rapport sur les inscriptions hébraïques de la France.** — Paris, 1905, in-8°, 260 pages (forme le fascicule 3 du t. XII des *Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires, choix de rapports et instructions publié sous les auspices du Ministère de l'Instruction publique et des beaux-arts*).

En 1897, le Congrès des sociétés savantes tenu à Paris, inscrivait au programme de la section d'archéologie : « Rechercher les épitaphes, inscriptions de synagogues, graffites, en langue et en écriture hébraïques, qui n'ont pas encore été signalés, ou imparfaitement publiés jusqu'à présent ».

Cet appel ne fut pas entendu. Il en avait été de même de pareilles invites adressées par l'Académie des Inscriptions, antérieurement à 1897.

M. Schwab, bibliothécaire à la Bibliothèque Nationale, a bien voulu mettre au service de la science sa profonde connaissance de l'hébreu pour recueillir, publier et rééditer les textes monumentaux, épars sur le sol français, et en constituer un *Corpus* appelé à rendre les plus grands services à l'onomastique hébraïque médiévale.

Dans une introduction bien documentée, M. S. passe en revue les différents endroits d'Europe possédant des inscriptions hébraïques : Rome, Naples, Venise, Trieste, Bâle, Zurich, Ulm, etc.

Il observe très justement que la Bible est très sobre de renseignements sur l'usage des anciens Hébreux d'ériger des pierres tumulaires à leurs morts. Jacob plaça une pierre tumulaire sur le tombeau de Rachel. Absalon fut enseveli « sous un monceau de pierres » par les gens de Joab. Avec Ézéchiel et les auteurs de la décadence apparaît le terme de *signe*, ציון, pour désigner un monument sépulcral.

L'exemple des Egyptiens, des Assyriens, des Phéniciens, ne poussa pas les anciens Hébreux à orner leurs chambres sépulcrales de motifs ornementaux ou de simples inscriptions. Ce n'est qu'au moyen âge que les Juifs se décident à imiter leurs contemporains et à faire graver des pierres pour perpétuer le nom et la mémoire de leurs morts.

M. S. termine l'introduction de son livre par une digression sur quelques coupes à inscriptions magiques, dont deux sont conservées au Cabinet des médailles et antiques de la Bibliothèque Nationale ; sept autres sont au Louvre, une chez M. Feuardent et deux à Cannes.

L'ouvrage lui-même comprend trois chapitres. Dans le premier, l'auteur s'occupe des inscriptions du haut moyen âge en France et débute par l'inscription de Narbonne, du VIIe siècle ; il commente ensuite les textes d'Auch, d'Arles, de Vienne-en-Dauphiné, de Hammam-Lif.

La deuxième période, renfermée dans le chapitre II, contient les textes du XIIe au XIVe siècle. C'est le morceau de résistance du livre, tant par la quantité des textes publiés que par la riche moisson de noms propres juifs qui viennent enrichir l'onomastique hébraïque de cette époque.

Le chapitre III s'occupe de la Renaissance et des temps modernes. Le lecteur passe successivement de Bretagne à Constantine, à Alger et à Tlemcen.

L'ouvrage se termine par un appendice et un index alphabétique.

Les textes publiés par M. S. présentent une certaine monotonie. Les formules varient peu de l'une à l'autre. Néanmoins il était important de recueillir ces documents hébraïques de la France, qui, avec Rome, constituent la collection la plus riche et la plus ancienne du genre. M. S. ne redoutant pas les fatigues d'un long voyage a fait cette année pour l'Espagne ce qu'il avait fait précédemment pour la France. Il a rapporté de la péninsule ibérique des textes plus jeunes, plus variés de forme, plus riches d'inspiration poétique, qu'il se propose

également de publier. Puisse ce deuxième recueil d'inscriptions bientôt paraître et apporter sa nouvelle contribution aux études hébraïques en France!

F. Macler.

Felician Gess. — **Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georg's von Sachsen.** — Leipzig, Teubner, 1905, LXXXVIII-848 p. gr. in-8. Prix : 36 fr. 25.

La *Commission royale d'histoire saxonne*, à laquelle on doit déjà plusieurs volumes importants pour l'histoire de l'Allemagne au XVIe siècle[1] vient de mettre au jour un nouveau recueil de pièces de dimensions respectables, les *Documents et correspondances relatifs à la politique ecclésiastique du duc George de Saxe*. Ce volume de plus de 900 pages, édité par M. Félicien Gess, n'est que le premier de l'ouvrage et sera suivi de deux autres.

De même que les électeurs de la branche ernestine de la maison de Wettin, Frédéric le Sage, Jean le Constant, Jean-Frédéric le Confesseur, ont été les représentants du luthéranisme naissant, triomphant puis vaincu, de même le duc George, de la branche albertine, a joué un certain rôle dans l'histoire du Saint-Empire comme dernier champion de l'Église catholique dans les domaines de sa maison. Le règne de George de Saxe commence, à vrai dire, dès l'année 1500. Mais M. Gess, l'éditeur de notre recueil, ne devant s'occuper que de la politique *ecclésiastique* de son personnage, n'avait aucun motif pour publier des documents antérieurs à l'année 1517, début de la grande crise religieuse. On trouvera d'ailleurs dans son introduction, très consciencieuse et très détaillée, tous les renseignements désirables sur l'état religieux et moral des populations et du clergé régulier et séculier du pays, au commencement du XVIe siècle et à l'avènement du duc. Cette introduction divisée en quatre chapitres, nous raconte successivement la grande visitation des couvents ordonnée par le duc, la tentative sérieuse de réforme monastique, que fit le duc George à la suite de cette enquête; puis elle nous expose la situation des territoires saxons au point de vue de la juridiction ecclésiastique, des abus criants qui en résultaient, la conduite des prêtres séculiers[2]. Elle entre dans le détail de la politique suivie par le souverain dans la question du trafic des indulgences et les longues querelles engagées avec le clergé thuringien sur les subsides que réclamait ce dernier.

Avec quelle patience couronnée de succès M. Gess a exploité les archives de Dresde, de Leipzig, de Weimar, de Marbourg, etc., on peut en juger, en

1) Notamment les curieux rapports de Jean von der Planitz à son maître sur le *Reichsregiment* de Nuremberg (1521-1523) et la correspondance de l'électeur Maurice de Saxe (vol. I-II) éditée par M. E. Brandenburg.

2) Un détail curieux à relever, c'est le nombre de curés qui tenaient alors des débits de vin et de bière.

constatant que le premier tome de son recueil, si volumineux, n'embrasse pourtant qu'une période de sept années (1517-1524). Peut-être plus d'un de ses lecteurs trouvera-t-il même qu'on lui fournit des matériaux, bien au delà du nécessaire, pour étudier les convictions individuelles et les mesures administratives d'un prince, d'ordre secondaire après tout. Mais il ne faut point oublier que la Commission royale poursuit un but *régional*, dans une certaine mesure, et que beaucoup de ces pièces, sans intérêt majeur pour l'histoire *générale* de l'Allemagne, seront très utiles aux travailleurs qui s'occupent de l'histoire *locale*. On comprend donc fort bien que le gouvernement saxon, ayant accordé des fonds pour le dépouillement des archives, ait préféré que ce dépouillement fût intensif; on a même reproduit ici certains documents déjà mis au jour, mais trop mal édités ou comme perdus dans des ouvrages rares ou des revues peu répandues.

C'est un total de 772 pièces que nous fournit M. Gess. Naturellement il ne peut être question d'énumérer ici tous les documents (lettres princières ou épiscopales, rapports administratifs, enquêtes, suppliques, procès-verbaux, etc., qui présentent, soit au point des idées, soit à celui des mœurs, un intérêt plus considérable. Je me bornerai à citer quelques-unes des pièces qui m'ont paru les plus caractéristiques, en ce qu'elles témoignent de la spontanéité du mouvement des populations vers la Réforme, qui, malgré les ordres sévères du duc et les efforts de ses fonctionnaires, se produit d'assez bonne heure sur certains points tout au moins des territoires albertins. Ainsi, p. 217-226, le rapport du bailli Barthélemy Prassler envoyé à Doebeln, en décembre 1521, pour enquêter, de concert avec le sire Thomas von der Heyde, sur les faits et gestes de Jacques Seidel, curé de Glashütte, « grand martinien ». — P. 253-255, M. G. nous communique un curieux poème satirique, composé à Dresde même, capitale du duché, par un nommé Job Weissbrot, dès janvier 1522. — P. 258-259, je relève, comme curieux tout au moins au point de vue des mœurs, le langage à la fois insolent et obscène dont usent les commères de Dresde, le jour de la fête des Trois Rois 1522, à l'égard du clergé catholique. — P. 304-306, on trouvera une supplique de Luc Leier, curé d'Oschatz, adressée à l'évêque Jean de Meissen, au mois d'avril de cette même année, pour lui dépeindre les avanies continuelles et les insultes auxquelles il est exposé, de jour et de nuit, de la part des bourgeois de la localité, sans que le Magistrat consente à le protéger. — P. 348, je relève la plainte du curé Hasner, de Delitzsch, contre son maître d'école Zymber, qui, « à la grande honte du clergé » se permet de faire des prêches au cimetière de la commune (1er septembre 1522). — En 1524 une pétition de cent cinq bourgeois de Leipzig ose réclamer au Magistrat la nomination d'André Bodenschatz, prédicant à tendances novatrices, à l'une des cures de la ville (p. 628). Mais le duc fait savoir aux impétrants qu'ils doivent laisser le choix de leurs prédicateurs à ceux qui y sont appelés par les lois canoniques et s'appliquer, pour leur compte, « à vivre chrétiennement et non à la luthérienne » (p. 648). — On pourrait citer encore, comme documents suggestifs, le

rapport présenté le 13 mai 1524 au duc Georges sur la visitation de son diocèse, par l'évêque Adolphe de Mersebourg (p. 664-671), ou ceux du *bergvogt* Mathias Presch, sur les agissements officiels et officieux contre les ouvriers mineurs d'Annaberg en 1524, entachés d'hérésie (p. 699 et 727).

De tout ce vaste ensemble de pièces, ressort nettement pour nous la physionomie du souverain saxon et son attitude très personnelle vis-à-vis du mouvement inauguré par Luther. Ce n'était nullement un conservateur à tout prix; il était, dès avant 1517, partisan de certaines réformes et tout prêt à les imposer à son clergé. Mais il ne voulait pas rompre l'unité de l'Église, et dès que celle-ci fut menacée, c'est-à-dire dès 1518, nous le voyons assister au colloque de Leipzig, en adversaire décidé de la Réforme. Fortifié par la consultation qu'il demande à la faculté de théologie de Paris (p. 145), flatté des éloges de Léon X, il lutte contre l'influence de Luther d'une volonté tenace, opposant l'université de Leipzig à celle de Wittemberg, et se montrant, partout, aux conférences et aux diètes, le champion convaincu de la foi catholique contre les novateurs[1]. Cette attitude, nous la verrons s'accentuer encore, sans doute, dans les volumes suivants, sans que Georges réussisse d'ailleurs à enrayer complètement le mouvement qui pousse ses propres sujets du côté des adversaires et qui finira par les entraîner à peu près tous, dès qu'il aura fermé les yeux.

Rod. Reuss.

Arthur Schopenhauer. — **Sur la religion**. Première traduction française par *Auguste Dietrich*, 1 vol. in-12 de 195 pages (« Bibliothèque de philosophie contemporaine »). — Paris, F. Alcan; 1906.

L'histoire des religions ne saurait sans abus se désintéresser de la place que les grands penseurs assignent, dans leurs systèmes, à la réalité qu'elle-même étudie, et bien que les systèmes en question aient une allure dogmatique plutôt qu'historique, il n'en reste pas moins qu'ils présentent un vif intérêt : l'histoire de la critique religieuse est presque de l'histoire des religions.

A ce point de vue le volume de Schopenhauer « sur la religion », que M. Dietrich présente au lecteur français, offre un intérêt non seulement rétrospectif mais actuel, la plupart des idées du grand critique étant aujourd'hui monnaie courante dans les organes anti-religieux. Il est même permis de dire que les idées de Schopenhauer sur la religion en général sont les moins originales et les moins intéressantes. Le dialogue sur la religion par lequel s'ouvre le volume excite vivement l'admiration du traducteur; mais c'est en vain qu'il le compare aux meilleures pages de Hume, de Voltaire, de Heine, sans oublier Lucien, car cette accumulation de noms illustres ne fait que mieux ressortir le

1. Il n'a pas dédaigné d'entrer personnellement dans la lice; voir son conflit avec un prédicant de Freyberg, en décembre 1524 (n° 763).

manque d'originalité de ces pages; et en effet il n'y a pas grande originalité à donner la religion pour une duperie de prêtres désireux de capter le besoin métaphysique de l'humanité, et donnant l'allégorique vêtement de la vérité pour la vérité elle-même.

Ce qui est plus intéressant c'est le côté concret de la question : la façon dont Schopenhauer envisage les religions historiques, et en particulier le judaïsme et le christianisme. On est frappé dès l'abord de la complète ignorance critique du philosophe. Il en est resté à... Reimarus qui est pour lui le prince des critiques. (Notez qu'il fulmine contre le rationalisme, avec sa verve habituelle!). Il y a telle page sur les relations du bouddhisme et du christianisme qui fait doucement sourire, et nous apprenons enfin (p. 110) que « tous nos renseignements sur Jésus-Christ se bornent en réalité à la mention qu'en fait Tacite dans ses *Annales* ». Mais laissons là ces peccadilles du maître! Il lui sera beaucoup pardonné puisqu'il a fini par s'apercevoir qu' « au surplus, la chose n'est pas si simple que cela » (p. 108). Que n'a-t-il plu à La Volonté que notre philosophe s'en aperçût plus tôt!

Malgré ces données incomplètes, il est à prévoir que le grand pessimiste réserve toutes ses faveurs au Christianisme, au détriment du Judaïsme optimiste. Il est même permis de s'étonner qu'il rabaisse autant le Judaïsme, le mettant bien au-dessous du polythéisme grec, sans s'apercevoir qu'il garde à son point de vue cette supériorité de représenter Dieu comme Volonté, alors que les Grecs le représentent surtout comme Pensée. Mais la haine du « Dieu vit que cela était bon » l'a emporté sur cette considération, et Schopenhauer qui voit naturellement le centre du christianisme dans les dogmes de la chute et du péché originel, et dans l'ascétisme pessimiste qui en découle, déclare monstrueux l'accouplement de l'Ancien et du Nouveau Testament. Leur rapport tel que le comprend la théologie chrétienne est absolument imaginaire, et en réalité ils sont contradictoires, preuve en soit la platitude de tous les rationalismes qui ont voulu ramener le Nouveau Testament au niveau de l'Ancien. Ici se place l'idée la plus curieuse et la plus originale de ce volume. Dans le chapitre sur « la Volonté de vivre », Schopenhauer entreprend de démontrer que « sa philosophie est à l'éthique de tous les philosophes européens, ce qu'est le Nouveau Testament à l'Ancien »; et pour paradoxal que soit le rapprochement, il ne laisse pas, les prémisses admises, d'avoir quelque fondement (pp. 162-164).

Il est temps d'arrêter ici ces quelques réflexions et d'ajouter en terminant que le livre se compose de dix chapitres d'inégale longueur (certains ont 1 page, d'autres 70) dont voici les titres : Sur la religion. — Sur le christianisme. — Ancien et Nouveau Testament. — Rationalisme. — Philosophie de la religion. — Le Panthéisme. — Indestructibilité de notre être réel par la mort. — Affirmation et négation de la volonté de vivre. — Le néant de l'existence. — Sur le suicide. — Ces diverses études sont autant d'essais pour appliquer aux problèmes religieux les principes exposés dans « Le Monde comme volonté et représentation ».

Il convient de remercier M. Diétrich d'avoir enrichi la Bibliothèque de philosophie contemporaine de ce curieux petit volume.

A.-N. Bertrand.

Fuchs (Em.). — **Gut und Böse. Wesen und Werden der Sittlichkeit** (Collection des *Lebensfragen*, 12e volume). — Tubingue, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1906. — 1 vol. in-8 de viii-308 pages. Prix broché, 3 marks; relié, 4 marks.

L'ouvrage de M. Emil Fuchs ayant un caractère dogmatique et non historique, nous nous bornerons à donner ici — sans nous livrer à aucune discussion — un rapide aperçu de son contenu. Il se divise en deux parties : dans la première qui traite de l'essence et du développement de la vie morale dans l'humanité, l'auteur examine d'abord les divers critères moraux, puis se demande quelle est leur origine. Pour lui, la vie morale est essentiellement la poursuite d'une communion spirituelle de l'homme avec d'autres êtres semblables à lui. Le rôle que les grandes personnalités jouent dans le développement de cette communion leur assure une grande influence morale. C'est l'influence que Jésus exerce dans cet ordre d'idées, qui donne à la morale chrétienne son caractère particulier. Dans le chapitre suivant, M. *F.* expose l'origine commune de la religion et de la morale et montre comment elles se sont progressivement différenciées l'une de l'autre. Un dernier chapitre présente une synthèse de la piété et de la moralité par une conception morale du monde.

La seconde partie du livre traite du développement de la vie morale dans l'individu. L'auteur montre d'abord que c'est sous l'influence de personnes que l'homme naît à la moralité. Dans un second chapitre, il expose quel est le devoir moral de l'individu au sein de la communauté. Il conçoit ce devoir à trois points de vue différents suivant que l'individu se propose de s'intégrer à la communauté morale, qu'il cherche à faire progresser cette communauté ou enfin à préciser ses rapports avec elle.

L'ouvrage de M. *F.* est pensé avec vigueur et écrit avec netteté et clarté. On peut toutefois se demander s'il n'est pas un peu trop abstrait pour que sa place soit justifiée dans une collection de vulgarisation comme les *Lebensfragen*.

Maurice Goguel.

CHRONIQUE

FRANCE

Enseignement de l'histoire des religions. — La séparation des Églises et de l'État entraîne la suppression des Facultés de théologie protestante, qui avaient été maintenues jusqu'à présent dans les Universités de Paris et de Toulouse. Les Facultés de Paris et de Montauban ont cessé d'exister comme facultés universitaires le 31 octobre de cette année. Elles seront maintenues à titre de facultés libres, tout comme le séminaire israélite, par la libre initiative d'associations cultuelles, constituées selon les prescriptions de la nouvelle loi dans le but d'assurer le recrutement des pasteurs et des rabbins pour la célébration des cultes protestant et israélite. Nous sommes informés que ces facultés libres, notamment celle de Paris, continueront leurs travaux dans les mêmes conditions de liberté scientifique, qui leur avaient assuré au sein de l'Université l'estime et la bienveillance des autres facultés, ainsi qu'en témoignent les rapports annuels du Conseil de l'Université de Paris. Il n'y aura de changé que la qualité du bailleur de fonds; au lieu que ce soit l'État comme auparavant, ce sera une association privée qui subviendra par des souscriptions privées aux besoins de l'enseignement.

Les autorités universitaires, d'autre part, ont compris que la disparition des facultés de théologie protestante créerait une lacune sensible dans les programmes des Universités, puisqu'en dehors de leurs enseignements proprement confessionnels, tels que la dogmatique et la théologie pratique, elles faisaient une part très large aux études d'histoire et de critique religieuses, qui paraissent aujourd'hui plus indispensables que jamais. Le Ministre de l'Instruction publique a donc eu soin, non seulement de fortifier la situation de la Section des Sciences religieuses de l'École pratique des Hautes-Études à la Sorbonne, mais encore de créer dans les Facultés des Lettres des cours et conférences complémentaires, destinés à remplacer au moins en partie les enseignements supprimés par la disparition des Facultés de théologie protestante. C'est ainsi que, par décret du 14 septembre, M. *Debidour*, docteur ès-lettres, inspecteur général de l'instruction publique, ancien professeur d'histoire à la Faculté des Lettres de Nancy, a été nommé professeur d'histoire du christianisme dans les temps modernes à la Faculté des lettres de l'Université de Paris.

M. *Picavet*, docteur ès-lettres, a été chargé, à partir du 1er novembre 1906, d'un cours complémentaire de philosophie du moyen âge.

M. *Rébelliau*, docteur ès-lettres, a été chargé, à partir du 1er novembre 1906, d'un cours complémentaire d'histoire de la littérature et des idées chrétiennes depuis le XVIe siècle.

M. *Mâle*, docteur ès-lettres, professeur de première au Lycée Louis le Grand, a été chargé, à partir du 1er novembre 1906, d'un cours complémentaire d'histoire de l'art chrétien au moyen âge.

M. *Guignebert*, docteur ès-lettres, professeur d'histoire au Lycée Voltaire, a été chargé, à partir du 1er novembre 1906, d'un cours complémentaire d'histoire du christianisme (origines et moyen âge).

Enfin M. *Babut*, ancien élève de l'École de Rome, a été chargé d'une conférence sur l'Histoire du Christianisme à l'Université de Montpellier.

Nous supposons que cette liste n'est pas encore close. Il paraît, en effet indispensable de remplacer l'enseignement de l'hébreu qui était donné dans les Facultés de théologie protestante et qui ne figure pas sur les programmes des Facultés des lettres.

***

École des Hautes Études, Section des Sciences religieuses. — Le rapport annuel nous apprend que pendant l'année scolaire 1905-1906 il a été tenu 35 conférences d'une heure ou de deux heures par semaine, pour lesquelles 475 élèves ou auditeurs se sont fait inscrire. Ce total se décompose ainsi par nationalités, 349 Français, 43 Russes, 23 Allemands, 12 Américains, 11 Anglais, 8 Suisses, 6 Roumains, 6 Autrichiens, 3 Hollandais, 3 Italiens, 2 Turcs et un représentant de chacune des nationalités suivantes : grecque, belge, danoise, suédoise, espagnole, serbe, argentine, péruvienne et arménienne.

La Bibliothèque publiée par la Section s'est accrue de deux volumes au cours de l'année scolaire : 1° *La légitimation des enfants naturels en droit canonique*, thèse de M. R. Génestal, élève diplômé (t. XVIIIe); 2° *Le droit de propriété des laïques sur les églises et le patronage laïque*, thèse par M. Paul Thomas, élève diplômé (t. XIXe).

Voici le programme des conférences pour l'année 1906-1907 : I. *Religions des peuples non civilisés.* — M. *Mauss* : Explication analytique et critique de textes ethnographiques concernant des systèmes d'interdiction rituelle (Polynésie), les lundis, à 10 h. — Description de systèmes religieux nigritiens, les mardis, à 10 heures.

II. 1° *Religions de l'Extrême-Orient et de l'Amérique indienne.* — M. *Léon de Rosny* : L'idée trinitaire chez les différents peuples de l'Asie orientale. — La religions des anciens habitants du Cambodge, du Lao et de la région Himalayenne. — De quelques idées religieuses transportées du nord du Mexique dans

l'Amérique méridionale, les jeudis, à 3 heures et demie. — Explication d'anciens textes religieux de la Chine, du Tibet, de la Corée, du Japon et du Yucatan précolombien, les samedis, à 3 heures et demie.

2° *Religions de l'ancien Mexique.* — M. *G. Raynaud* : Histoire civile et religieuse du Mexique et de l'Amérique centrale, les lundis, à 2 heures un quart. — Cosmogonie du Mexique et de l'Amérique centrale, les jeudis, à 2 heures un quart.

III. *Religions de l'Inde.* — M. *L. Finot* : Éléments d'archéologie bouddhique, les lundis, à 10 heures. — Explication de textes du canon pâli, les mercredis, à 11 heures.

IV. *Religions de l'Egypte.* — M. *Amélineau* : Explication du temple de Séti Ier (fin), les lundis, à 9 heures et demie. — Explication des œuvres de Schenoudi, les lundis, à 10 heures et demie.

V. *Religions d'Israël et des Sémites occidentaux.* — M. *Maurice Vernes* : La littérature morale et philosophique en Israël : Proverbes, Job, Ecclésiaste, les mercredis, à 3 heures un quart. — Explication de textes empruntés à la littérature morale, les lundis, à 3 heures un quart.

VI. *Judaïsme talmudique et rabbinique.* — M. *Israël Lévi* : Les récits biblique dans le Midrasch, les mardis, à 4 heures. — Explication de la *Pesikta Rabbati*, les mardis, à 5 heures.

VII. *Islamisme et religions de l'Arabie.* — M. *Hartwig Derenbourg* : Étude chronologique du *Coran*, d'après Nallino, *Chrestomathia Qorani arabica*, les lundis, à 5 heures.

VIII. *Religions de la Grèce et de Rome.* — M. *J. Toutain* : La religion et les cultes en Asie Mineure et dans les colonies grecques du Pont-Euxin sous la domination romaine, les vendredis, à 5 heures. — Le culte de Déméter dans le monde hellénique (suite) : les îles de la mer Egée et les colonies grecques, les samedis, à 5 heures et demie.

IX. *Religions primitives de l'Europe.* — M. *H. Hubert* : Les grandes fêtes saisonnières des nations germaniques, les jeudis, à 9 heures et demie.

M. *R. Gauthiot* expliquera des textes tirés du *Kalevala*, les samedis à 10 heures.

X. *Littérature chrétienne et Histoire de l'Eglise.* — 1° Conférence de M. *Jean Réville* : Histoire générale de la littérature chrétienne aux IIe et IIIe siècles, les mercredis à 4 heures et demie. — Étude des formes primitives de l'eucharistie et du baptême, les samedis, à 4 heures et demie.

2° Conférence de M. *Eugène de Faye* : La christologie (idée et doctrine de la personne du Christ) du IVe Évangile et de l'Epître aux Hébreux, les mardis, à 4 heures et demie. — Origène homiléte et prédicateur. Sa théologie populaire, les jeudis, à 9 heures un quart.

3° *Christianisme byzantin.* — Conférence de M. *G. Millet* : L'art et le culte dans l'Orient orthodoxe du XIIIe au XVIe siècle, les mercredis, à 3 heures trois quarts et les samedis, à 10 heures et demie.

Visite de la *Collection chrétienne byzantine*, les samedis, à 9 heures et demie.

XI. *Histoire des dogmes.* — 1° Conférence de M. *Albert Réville* : Étude historique et critique de la Franc-Maçonnerie considérée comme l'un des facteurs de l'évolution religieuse des peuples modernes aux XVII°, XVIII° et XIX°, siècles, les lundis et les jeudis, à 4 heures et demie.

2° Conférence de M. *F. Picavet* : Le *De fato* de Cicéron (explication); ses sources et les théories augustiniennes sur la liberté, la grâce et la prédestination, les jeudis, à 8 heures. — L'exégèse et la théologie de Roger Bacon d'après l'ensemble de ses œuvres actuellement connues, les vendredis, à 3 heures et demie.

M. Alphandéry, élève diplômé, fera, les vendredis, à 2 heures, quelques conférences sur le Messianisme dans les sectes latines des XI°, XII° et XIII° siècles.

XII. *Histoire du droit canon.* — M. *R. Génestal* : La juridiction ecclésiastique, les samedis, à 11 heures. — Explication de textes relatifs à la querelle des investitures, les samedis, à 2 heures.

COURS LIBRES.

1° Conférence de M. *J. Deramey* sur l'*Histoire des anciennes Églises d'Orient* : Les églises de la Cyrénaïque, de la Libye et de la Byzacène, les jeudis, à 2 heures.

2° Conférence de M. *C. Fossey* sur la *Religion assyro-babylonienne* : Explication d'hymnes bilingues et de textes relatifs à la divination, les lundis et les eudis, à 5 heures.

4° Conférence de M. *Eugène-Bernard Leroy* sur la *Psychologie religieuse* : Interprétation psychologique des états extatiques chez les mystiques chrétiens, les mardis et les samedis, à 3 heures un quart.

Le mémoire scientifique publié cette année en tête du Rapport est une étude sur *La Christologie des Pères apologètes grecs et la philosophie religieuse de Plutarque*, par M. *Eugène De Faye*, maître de conférences pour l'histoire de la littérature et de l'Eglise chrétiennes. M. De Faye, bien connu parmi les historiens de la littérature chrétienne par son beau volume sur *Clément d'Alexandrie*, dont il vient de paraître chez l'éditeur Leroux une seconde édition, a montré ici avec sa clarté et sa précision habituelles comment l'étude de la conception théologique de Plutarque aide à comprendre la Christologie des apologètes, puisque de part et d'autre on aboutit, de la façon la plus naturelle, à associer en une seule conception un principe philosophique et des personnalités historiques. « Plutarque et nos apologètes, dit M. De Faye, nous montrent ce que devenait au II° siècle la notion philosophique du Logos aux mains d'hommes plus religieux que philosophes. On en arrivait à l'amalgamer avec les figures concrètes des religions populaires. Chez Plutarque comme chez nos apologètes,

la tendance est la même ; elle produit des résultats analogues; le procédé est semblable ».

∴

Publications du Musée Guimet. — L'administration du Musée Guimet a mis en distribution récemment plusieurs volumes. D'abord le t. XIIe de la Bibliothèque d'Études : *Bod-Youl ou Tibet (Le Paradis des moines)*, par M. *L. de Milloué*, conservateur du Musée Guimet (gr. in-8° de II et 304 p., Paris, Leroux; prix : 12 fr.), un beau volume illustré de plusieurs planches. La publication de ce résumé très succinct de l'histoire du Tibet a été retardée de plusieurs années par suite de diverses raisons d'ordre administratif. Il en est résulté que la première partie était déjà imprimée, quand l'auteur a pu disposer des importants travaux de Dutreuil de Rhins, Grenard, Rockhill, Sven Eddin, etc. Mais il a pu heureusement les mettre encore à profit dans la seconde partie, consacrée à la description de la religion, du panthéon, du clergé et du culte.

Dans la Bibliothèque de vulgarisation ont paru les tomes XVIII et XIX (2 vol. in-18, chez Leroux ; prix 3 fr. 50 chaque). Ils contiennent les conférences faites en 1905 au Musée Guimet. En voici le sommaire : t. XVIII : *Le prophétisme hébreu*, par M. Jean Réville (un tirage à part de cette esquisse des origines, de l'histoire et des destinées du prophétisme, à l'usage des lecteurs cultivés, mais non spécialistes, a été publié chez l'éditeur Leroux); *La vie de garnison et la religion des soldats dans l'Empire romain*, par M. R. Cagnat; *L'initiation mithriaque*, par M. G. Lafaye; *La fête de Pâques dans le judaïsme et le christianisme*, par M. Théodore Reinach; *Réforme religieuse et sociale dans l'Inde*, par Mlle D. Menant. — Tome XIX : *Les Jâtakas* (Étapes du Bouddha sur la voie des transmigrations), par M. Sylvain Lévi ; *Les Vestales et leur couvent sur le Forum romain*, par M. R. Cagnat ; *Actéon*, par M. Salomon Reinach ; *L'Égypte au temps du totémisme*, par M. Victor Loret; *La collection Louis de Clercq* (Documents sur l'histoire des religions dans l'Orient antique), par M. E. Pottier.

Cette simple énumération témoigne de la variété et de l'intérêt des sujets traités par les conférenciers dominicaux du Musée Guimet. Il n'est pas exagéré, en effet, de dire que tous ces travaux sont très intéressants. L'inconvénient de cette variété si attrayante pour le public, c'est que dans une conférence, même développée pour l'impression, on ne peut guère qu'effleurer les sujets d'une certaine envergure, en sorte que le public est un peu trop livré sans défense à la subjectivité du conférencier. Il y a plus d'un parmi les sujets traités dans ces volumes, où l'hypothèse et même l'hypothèse arbitraire se donne libre carrière, sans qu'aucune réserve soit énoncée sur son caractère aventureux. Dans l'enseignement régulier et suivi le professeur peut faire connaître les dif-

férentes solutions des problèmes, les discuter, dire le pour et le contre de chacune d'elles. Dans la conférence isolée il ne le peut pas. Du moins peut-il et — à mon sens — doit-il avertir ses auditeurs ou ses lecteurs du caractère conjectural de certaines assertions, sous peine de faire perdre à ces exposés le caractère de vulgarisation « scientifique » qu'il importe de leur conserver.

J. R.

∴

L'Histoire des Religions à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

Séance du 6 juillet 1906. — M. *René Pichon* lit une étude sur la politique de Constantin d'après les *Panegyrici Latini*. Au point de vue religieux cette politique se résume en l'élargissement du paganisme en un déisme éclectique susceptible de s'accommoder avec le christianisme. Quelques observations sont présentées par MM. Perrot, S. Reinach, Boissier, Duchesne et A. Croiset.

M. *de Vogüé* entretient l'Académie d'une petite église sise au village de Sauveplantade, sur les bords de l'Ardèche. Elle a été bâtie sur les ruines d'un temple de Jupiter (une inscription romaine y subsiste) à la fin du XIe siècle ou au commencement du XIIe. Sa coupole, au-dessus du centre du transept, a la forme, peut-être unique en France, d'une pyramide portée sur des trompes. — Cf. la communication de M. Lair, dans la séance du 22 juillet au sujet de cette voûte.

Séance du 13 juillet. — M. *S. Reinach* écrit au secrétaire perpétuel pour proposer du passage de Pline : *Venerem lavantem sese Daedalsas, stantem Polycharmus* (XXXVI, 35) l'explication suivante : il est reconnu que la Vénus *sese lavans* est la Vénus accroupie. Ne pourrait-on proposer la leçon : « stantem uno in pede » et voir en cette seconde Vénus, œuvre de Polycharmus, la Vénus debout sur un seul pied, chaussant ou rajustant sa sandale, et dont il nous reste près de cent répliques ?

M. *Delisle* communique, de la part de M. Lauer, la photographie du verso d'un feuillet qui a fait partie d'un exemplaire de Tite-Live pouvant dater du Ve siècle. Ce feuillet a été coupé en quatre morceaux qui ont servi à envelopper des reliques. Chacun a été muni, au VIIIe siècle, d'une *authentique*, c.-à-d. d'une inscription indiquant la nature de la relique enveloppée. M. Lauer a déjà pu en déchiffrer une : *De petra de praese... Domini*.

M. *Schlumberger* fait part à l'Académie des nouvelles qu'il a reçues de M. *G. Millet*, professeur à l'École des Hautes-Études, chargé d'une mission du Ministère de l'Instruction publique. Son voyage dans la péninsule des Balkans s'est poursuivi dans d'excellentes conditions et avec un grand profit scientifique. En

Serbie et en Macédoine, il a pu visiter un grand nombre d'églises et de couvents, ceux entre autres de Manassia et de Ravanitza.

Séance du 20 juillet. — M. *Paul Monceaux* annonce qu'il a reconstitué une nouvelle série d'ouvrages donatistes : les ouvrages de Gaudentius, évêque donatiste de Thamugadi (Timgad) au temps de saint Augustin. Vers 450, quand le tribun Dulcitius fut chargé d'appliquer à Thamugadi les lois contre les schismatiques, Gaudentius menaça de se brûler dans son église avec ses fidèles ; à cette occasion, il soutint de vives polémiques contre Dulcitius et contre Augustin. A cette affaire se rapportent dix documents, dont trois (deux livres d'Augustin *contra Gaudentium* et une lettre du même à Dulcitius) sont dès longtemps connus. Sept autres peuvent être reconstitués en tout ou en partie : deux édits de Dulcitius, deux lettres de Dulcitius à l'évêque donatiste de Thamugadi et à l'évêque catholique d'Hippone ; enfin, trois ouvrages de Gaudentius (c. r. de la *Rev. Crit.*, 6 août 1906).

Séance du 22 juillet. — M. *de Vogüé* étudie une charte datée du 15 octobre 1240. C'est un traité conclu entre un évêque de Viviers, Bertrand, dont le nom était jusqu'à ce jour inconnu, et un seigneur de La Gorce qui, à l'instigation de l'évêque, avait assiégé le château de Sampzon et s'était emparé du châtelain. M. de Boilisle présente quelques observations.

Séance du 3 août. — M. *Léon Dorez* communique une étude sur la collection de manuscrits de Lord Leicester à Holkham-Hall (Norfolk). Il a pu en terminer le catalogue qui comporte 750 numéros. Parmi les ouvrages qui, dans cette admirable collection, présentent un plus particulier intérêt pour les études religieuses, signalons quatre livres liturgiques ornés de peintures, reliés en argent doré et qui faisaient autrefois l'orgueil de l'abbaye guelfe de Weingarten.

Séance du 10 août. — M. *Louis Léger* lit un travail sur les relations de la France et de la Bohême au moyen âge. Au cours de cette étude, il fait remarquer que c'est un prélat français, Philibert de Coutances, qui fut chargé de rétablir à Prague l'unité religieuse.

M. *Léopold Delisle*, examinant la diplomatique de la chancellerie d'Henri II Plantagenet, prouve que le protocole de cette chancellerie a été changé entre le mois de mai 1172 et le printemps de 1173. Jusqu'à la première de ces deux dates, les actes royaux contenaient la formule *Henricus rex Anglorum*. Depuis le printemps de 1173 ces actes sont au nom de *Henricus Dei gratia rex Anglorum*. Le changement a coïncidé — sans que l'on puisse dire s'il y a eu là simple coïncidence — avec l'absolution de la complicité de Henri II dans le meurtre de Thomas Becket.

Séance du 24 août 1906. — M. *Cagnat*, président, donne lecture de deux lettres de M. Holleaux, directeur de l'École française d'Athènes. Parmi les résultats des fouilles de Délos qui y sont signalés, mentionnons la découverte d'une statue de la Muse Polymnie et d'une magnifique tête de Dionysos dont le type rappelle la manière de Scopas.

M. *G. Perrot* présente les photographies d'une statuette de marbre qui

appartient à M. le Dr Pétrod, de Turin, et qui a été trouvée en 1902, en Cyrénaïque, près de Benghazi. Elle représente l'Aphrodite Anadyomène et il est aisé d'y reconnaître l'influence du style de Praxitèle.

M. *Héron de Villefosse* communique, au nom de M. Audollent, professeur à l'Université de Clermont-Ferrand, une note sur une statuette de Mercure, en bronze, découverte au sommet du Puy-de-Dôme le 1er août 1906. Ce petit monument mesure 0m,18 et plusieurs photographies, dues à M. Marcel Lamothe, permettent d'en constater l'intérêt. « Le dieu est debout et nu ; un manteau attaché sur l'épaule droite couvre seulement la partie gauche de la poitrine et le bras du même côté ; il porte une bourse dans la main gauche et tenait le caducée dans la droite. Abondante chevelure, tête jeune, physionomie pleine d'intelligence et de malice, vigueur physique très marquée, tels sont les traits caractéristiques du dieu honoré dans le célèbre temple du Puy-de-Dôme » (*Rev. Crit.*, 17 septembre 1906).

M. *le commandant Espérandieu*, correspondant de l'Académie, directeur des fouilles d'Alise, à propos de la découverte, sur le Mont Auxois, d'un monument considérable qui paraît être un forum du temps d'Auguste, écrit que le nombre des monuments publics de la région explorée l'incite à croire qu'Alise a été de tout temps un centre religieux et un marché et que les Romains, au lieu de la faire évacuer comme Bibracte et Gergovie, préférèrent y attirer périodiquement, afin de les mieux surveiller, les indigènes du pays et des cités voisines, en y accumulant les édifices religieux et profanes. Parmi les ruines du grand monument signalé plus haut, M. *Espérandieu* a découvert un bas-relief représentant un Dioscure.

Séance du 31 août. — M. *Salomon Reinach* donne lecture d'une lettre de M. le commandant Espérandieu annonçant que l'on a entrepris le déblaiement, à Alise, d'un petit temple situé entre le forum signalé plus haut et le théâtre. Dans ce temple se trouvaient notamment un bas-relief représentant Jupiter entre Minerve et Junon, un Jupiter gaulois *à la roue*, un torse d'Amazone etc.

M. *S. Reinach* lit un mémoire d'Edhem-Bey qui, pour la seconde fois, fait des fouilles à Alabanda en Carie et a découvert récemment un grand temple ionique qu'il identifie à celui que Vitruve signale à Alabanda. Au cours de ces mêmes fouilles, ce savant a découvert des fragments d'un autel ionique intéressant.

M. *Héron de Villefosse* communique un rapport du R. P. Delattre sur un cimetière chrétien découvert à Meidfa à Carthage. Un sarcophage orné de six Amours a été mis au jour : l'un des enfants a la tête recouverte d'un énorme masque de Silène ; les autres portent aussi des attributs bachiques.

M. *Salomon Reinach* propose l'explication suivante du mythe d'Hippolyte : « Le nom de ce héros signifie « déchiré par des chevaux » ; la légende primitive comportait donc un dépècement rituel, comme ceux dont Actéon, Adonis, Orphée, Penthésilée, auraient été les victimes. L'analogie de ces mythes autorise à

croire que le prototype d'Hippolyte est un cheval sacré, victime d'un sacrifice annuel de communion. Les fidèles qui déchirent le cheval et le dévorent cru, se revêtent de peaux de cheval et s'appellent eux-mêmes des *chevaux* pour mieux marquer l'assimilation au dieu qui est le but même du sacrifice ; c'est pourquoi le nom d'Hippolyte signifie « déchiré par des chevaux ». Ainsi s'expliquent aussi, dans la tradition littéraire, la résurrection d'Hippolyte, le culte dont il est l'objet, et les manifestations annuelles de deuil que lui prodiguent les filles de Trézène, pareilles aux femmes de Byblos pleurant Adonis » (C. R. dans *Revue Critique* 17 septembre).

Séance du 7 septembre. — M. *Chavannes* étudie le soutra bouddhique des rêves du roi Prasenajit, tel qu'il existe en pâli et en chinois, au point de vue des contes populaires apparentés aux récits analogues de l'antiquité hellénique.

M. *Bouché-Leclercq*, dans une communication sur le notariat dans l'Égypte ptolémaïque (lecture commencée durant la séance du 31 août), montre qu'on ne rencontre de notaires officiels ou « agoranomes » qu'en Thébaïde, c'est-à-dire dans une région où, le clergé étant puissant et hostile au gouvernement des Lagides, ceux-ci avaient intérêt à faire concurrence au monopole des « monographes » ou notaires sacerdotaux.

Séance du 14 septembre. — M. *Cagnat* commente une inscription de Carthage relative à un personnage du nom de Sex. Appuleius. C'est un *elogium* gravé sur le piédestal de sa statue et récemment signalé par le P. Delattre. De ce texte il semble ressortir que ce Sex. Appuleius est le mari d'Octavie, sœur aînée d'Auguste et aurait succédé à son beau-frère Antoine comme *sacerdos* ou *flamen Julialis*. M. *Cagnat* fait remarquer que ce mot se trouve pour la première fois dans l'inscription étudiée.

∴

Nous empruntons à la *Revue archéologique* (juillet-août 1906) quelques-uns des détails fournis par notre collaborateur M. Ed. Naville sur sa récente découverte d'un petit temple de la déesse Hathor, à Thèbes :

« Depuis deux ans la société *Egypt Exploration Fund* a entrepris sur ma demande des fouilles à Deir el Bahari, à côté du grand temple que nous avons entièrement déblayé il y a peu d'années. Je croyais que les buttes énormes que je voulais enlever cachaient une nécropole ; au lieu de cela nous avons trouvé un temple, le plus ancien qui soit connu à Thèbes : une plateforme de rocher à laquelle on avait accès par une rampe, et qui portait une salle à colonnes au milieu de laquelle s'élevait un massif central, que je crois être la base d'une pyramide. L'an passé nous avions déterminé les limites du temple du côté sud. Dans la cour qui le termine et qui le sépare du rocher nous avions trouvé de belles statues d'un roi de la XIIe dynastie. Du côté nord, il est évident qu'environ 1200 ans après la construction du temple lui-même, le grand roi d'Égypte Thothmès III avait élevé une chapelle qui recouvrait en partie le

mur d'enceinte et pour laquelle on avait entaillé le rocher... Nous découvrons d'abord quelque chose qui paraît être le bas d'un montant de porte; des inscriptions en écriture cursive nous disent qu'un tel, passant par là, a adoré Amon et Hathor... On atteint le rocher qui ferme la construction du côté ouest... A peine avais-je fait quelques pas que je vois au-dessus de la coulée de décombres le sommet d'une petite voûte. Après que l'ouverture a été suffisamment agrandie pour que je puisse entrer, je me trouve dans une jolie petite chapelle de la déesse Hathor, la déesse de la montagne de l'Ouest, presque toujours représentée par une vache. Les peintures des murs sont d'une fraîcheur admirable. La chapelle, qui a environ quatre mètres de long, est presque vide, sauf quelques décombres à l'entrée, qui a un peu souffert, car la porte n'existe plus. La déesse, la vache, est de grandeur naturelle et conservation excellente. Il ne lui manque que le bout de l'oreille droite... A ma connaissance, c'est la première fois qu'on trouve un sanctuaire avec la divinité intacte, surtout de cette grandeur-là. La vache est en grès peint, de couleur brun rouge, avec des taches noires. Elle rappelle tout-à-fait les vaches égyptiennes d'aujourd'hui; le modelé en est remarquable. La tête, qui était dorée, ainsi que les cornes, porte les insignes de la déesse, le disque lunaire surmonté de deux plumes. La vache allaite un jeune roi, qui est représenté une seconde fois homme fait, sous le mufle de l'animal. La figure du roi a légèrement souffert, sans doute lorsqu'on a enlevé l'or de la tête. C'est Aménophès II, le fils de Thothmès III dont les sculptures couvrent les murs. Il a inscrit son nom sous le cou de la déesse, entre des tiges et des fleurs de papyrus qui pendent jusqu'à terre, car elle est supposée sortir de l'eau.

La chapelle elle-même est creusée dans un roc marneux très friable. Aussi on y a remédié par un revêtement en grès sur lequel sont sculptées et peintes des scènes d'adoration et d'offrandes au roi Thothmès III à la déesse, représentée tantôt en femme portant le disque lunaire, tantôt en vache sortant d'un sanctuaire. Le plafond voûté est, comme toujours, bleu semé d'étoiles jaunes. Le style des sculptures est excellent, les couleurs d'une grande vivacité... Le sanctuaire et la statue de la déesse ont été transportés, par les soins de M. Maspero, au Musée du Caire. »

*
* *

M. H. Barth, dans la *Revue Critique* du 10 septembre 1906, rend compte en ces termes d'un ouvrage sur le traducteur hindou du Mahâbhârata dont il a récemment parlé ici (v. *Revue*, t. LII, p. 354).

« Nous avons reçu de Calcutta une courte biographie de feu Pratava Chandra Roy, à qui l'on doit la traduction anglaise du Mahâbhârata. Ce petit volume, première œuvre de son petit-fils par alliance, donne un récit fidèle et bien documenté de la vie du généreux Hindou, de ses très humbles débuts et des

longs labeurs par lesquels il réussit à vaincre la fortune. On y voit comment peu à peu germa chez lui le projet de cette œuvre vraiment colossale de la traduction de tout le Mahâbhârata, comment, seul et sans protecteurs, avec de très modestes ressources, grâce à d'ingénieuses combinaison, au prix surtout d'une indomptable énergie, il réussit à la réaliser, en y sacrifiant, il est vrai, sa fortune et sa santé. Une juste part est faite au dévouement de ses collaborateurs à qui est dû le travail de la traduction, et au désintéressement de sa veuve qui consacra ses dernières ressources à en assurer l'achèvement. La plaquette se vend au bénéfice de l'œuvre. Les demandes doivent être adressées au *Dâtavya-Bhârata-Kâryâlaya*, Râja Gooroo Dass Street, Calcutta. »

P. A.

Au moment où s'imprimaient les dernières pages de ce numéro, un deuil cruel est venu frapper la science des religions. M. Albert Réville, professeur au Collège de France, Président de la section des sciences religieuses à l'École des Hautes Études, est mort à Paris, le 25 octobre. Un grand vide se fait parmi nous : nos études perdent un des premiers par qui elles avaient pris la nette conscience de leur méthode et de leur étendue, un initiateur et un modérateur, un *maître* par tout son enseignement écrit ou parlé. En quelques années disparaissent Max Müller, Tiele, Usener, Albert Réville. Les hommes de cette glorieuse génération ont travaillé jusqu'à leur dernière heure : l'œuvre scientifique d'Albert Réville est trop riche et trop féconde pour qu'il en puisse être hâtivement traité aujourd'hui. Nous essaierons, dans notre prochain numéro, de tracer un exposé de ce labeur énorme où pourtant il ne laisse à tous ceux qui l'ont admiré et aimé qu'une faible partie de lui-même. Car ceux qui ont connu en lui l'homme autant que le savant comprennent ce qu'il entre de profonde tristesse en ce dernier salut que nous lui adressons ici.

P. A.

LE SHINNTOÏSME

(*Suite*[1])

---

3. La nature des dieux.

Nous venons d'étudier toute la mythologie japonaise, avec ses personnages divins ; nous avons analysé le monde des dieux, puis reconstitué sa synthèse ; et par suite, ayant vu sans cesse les divers acteurs du drame en mouvement, dans le décor même où ils s'agitent, nous connaissons déjà, par mille détails du récit, leur nature intime et leur séjour, leur histoire et leur genre de vie. Il ne nous reste plus qu'à préciser ces points essentiels d'une manière plus systématique.

Rassemblons d'abord nos observations sur la nature des dieux du Shinntô. Nous savons que ce sont des êtres supérieurs, mais d'une prominence toute relative. Entre eux et nous, point de distinctions rigides, mais une insensible transition[2]. Nous allons donc pouvoir constater en eux, soit au point de vue physique, soit au point de vue moral surtout, les caractères généraux de l'homme et, en particulier, les traits du Japonais primitif.

Au point de vue physique, on serait tenté de mettre à part les dieux qui ont pour corps une chose de la nature, comme

1) Voy. t. XLIX, pp. 1-33 ; 127-153 ; 300-325 ; t. L, pp. 149-199 ; 319-359 ; t. LI, pp. 376-392 ; t. LII, pp. 13-77 ; t. LIV, pp. 163-217.

2) Elle apparaît jusque dans les caractères employés pour écrire les noms divins, tels dieux authentiques étant comptés avec le suffixe numéral propre aux hommes (par ex., *ftari* : K, 112), tandis que des personnages humains reçoivent celui qui, d'ordinaire, est réservé aux dieux (K, 240 seq. et pass. ; cf. t. LII, p. 75, n. 1, et aussi T. II, (17).

un astre ou un animal. Il ne faut pas oublier pourtant que tel objet céleste, comme le Soleil, est imaginé aussi sous les apparences d'une femme, et que, si un quadrupède n'est pas confondu avec le bipède humain, tous deux ont néanmoins le même don de la parole. Mais laissons ces détails de la vaste évolution que nous avons déjà étudiée[1], et qui conduit à l'anthropomorphisme final. La plupart des dieux naturistes, assimilés aux dieux humains, sont alors conçus avec tous les caractères physiques de notre espèce[2]. Sans parler de certains dieux qui sont peut-être des singes, mais que les documents nous donnent pour des hommes à queue[3], et sans nous arrêter non plus à quelques dieux nains[4], nous remarquons d'abord que nos kamis ont l'aspect général de l'homme, avec une stature proportionnée à leur force : ce sont des géants[5]. D'une manière plus précise, nous pouvons constater qu'ils possèdent un corps pareil au nôtre, depuis la tête, avec ses cheveux et sa barbe[6], avec tous les organes des

1) T. XLIX, 312 seq. ; t. L, 163 seq. ; etc. Voir aussi Aston, *op. cit.*, p. 16 seq. ; et cf. H. Spencer, I, 550 seq.

2) Il n'est pas inutile d'insister sur ce point, en présence des théories imaginées par certains auteurs (*vid. sup.*, t. XLIX, p. 10, n. 1).

3) K, 137, 141, qui nous les représente comme des « divinités terrestres », ayant un nom, et devenant dieux ancestraux de certains corps héréditaires. Cf., à ce propos, t. L, p. 330, n. 3 (le dieu Sarouta) et 334, n. 1. Voir aussi *Rev. d'hist. des religions*, t. XXXII, pp. 87-88. Cf. enfin les *Cercopes* (Ovide, *Métam.*, XIV, 88-100).

4) Certains *tsoutchi-ghoumo*, « de courte stature, avec de longs bras et de longues jambes, comme les pygmées », sont pris dans des filets par les soldats de Djimmou (N, I, 129-130, et K, 141). Cf. aussi K, 85, N, I, 62 (*supra*, t. LII, p. 36, n. 2).

5) Hirata soutient qu'ils doivent avoir dix pieds de haut (voy. Aston, *op. cit.*, p. 19). Cette évaluation semble timide quand on songe à leurs exploits, qui, même en tenant compte des pouvoirs magiques qu'ils possédaient, supposent une force prodigieuse. Ils soulèvent des rochers qui exigeraient l'effort de mille hommes (*supra*, t. LII, p. 47, n. 3), etc. Plus tard, Yamato-daké a un sommelier nommé Nana-tsouka-haghi, c. à. d. « Tibias longs de sept largeurs de main » (K, 223).

6) *Supra*, t. XLIX, p. 312 (la chevelure d'Amatérasu), t. LIV, p. 203, n. 1 (celle de Sousanoô). — T. L, p. 321, n. 5 (la barbe de Sousanoô) ; et cf. aussi K,

sens[1], jusqu'aux membres[2], avec leurs doigts[3] et leurs ongles[4]. Nous observons aussi que ces êtres divins sont soumis aux lois naturelles, que leurs organes exercent toutes nos fonctions. Fonctions de nutrition : digestion[5], circulation[6], respiration[7], excrétion[8]. Fonctions de relation : mouvement[9] et sensibilité[10]. Fonction de reproduction, surtout : car si

192. Je trouve dans un journal breton (le *Moniteur des Côtes-du-Nord*, 15 octobre 1904), l'histoire d'un enfant miraculeux qui serait né à cette époque, dans le pays de Guéméné, avec une barbe de sapeur, et qui serait devenu la terreur des habitants du village.

1) Bouche (parfois vorace : K, 140, et *supra*, t. L, p. 328, n. 2). — Yeux (qu'on allonge encore, semble-t-il, par des tatouages : K, 148, et *sup.*, t. L, p. 332, n. 2. Cf. K, 112. Voir aussi t. XLIX, p. 309, n. 3, etc.). — Oreilles (d'autant plus estimées qu'elles sont plus grandes : voir Chamberlain, *op. cit.*, 48, n. 18). — Nez (quelquefois exorbitant : le dieu Sarouta en avait un qui atteignait sept largeurs de main, N, I, 77. Voir aussi plus haut, t. L, p. 163, n. 2, etc.).

2) Les dieux ont bras et jambes (ci-dessus, t. XLIX, p. 312-313, etc.), ce qui, plus tard, embarrasse fort les théologiens. [Nos apologistes d'Occident se tirent d'affaire en niant l'anthropomorphisme primitif : les passages de la Bible où Dieu a des pieds et des mains ne devraient pas être pris à la lettre (par ex. P. Zaplétal, *Le récit de la création dans la Genèse*, 1904, critiqué par Ed. Montet, dans *Rev. d'hist. des religions*, t. L, p. 265). Les commentateurs japonais, plus hardis, admettent le fait et tirent argument de son absurdité même pour affermir leur foi : « qui aurait pu, dit Motoori, inventer une histoire aussi ridicule, si elle n'était pas vraie? » (voy. Aston, *Hist. of Jap. lit.*, 332).

3) Les trois dieux primordiaux ayant « caché leurs personnes » (voy. t. LIV, p. 175, n. 1), Motoori les déclarait incorporels. Hirata lui répond (T, III, app., 55) que, même pour ces êtres mystérieux, on ne saurait faire d'exception, aux dépens des textes; en effet, l'un des trois, Taka-mi-mousoubi, a proclamé lui-même, dans une histoire célèbre (N, I, 63, et *cf.* t. LII, p. 36, n. 2), que le méchant Soukouna-biko-na était le seul de ses quinze cents enfants qui eût « glissé entre ses doigts » ; donc il avait des doigts, donc des mains, donc un corps d'homme.

4) K, 59 (t. XLIX, p. 317, n. 3), etc.

5) Ils se nourrissent, mangent, boivent jusqu'au vomissement (K, 53 : *sup.*, t. XLIX, p. 313; N, I, 83; R, I, 114, etc.).

6) Voir ci-dessus, t. L, p. 181, n. 3.

7) Exemple : K, 123 (*vid. sup.*, t. L, p. 167, n. 3).

8) Urine d'Izanaghi (N, I, 25; *supra*, t. LII, p. 51, n. 5). Excréments de Szanoò (K, 53; *supra*, t. XLIX, p. 313). Cf. aussi K, 29, etc.

9) L'épithète « rapide » est une de celles qui entrent le plus souvent dans le nom des dieux (K, 26, 43, 48, etc.).

10) De temps à autre, ils pleurent (t. L, p. 163); mais, étant Japonais, ils

certains ne paraissent guère avoir de sexe déterminé[1], d'autres sont nettement mâles ou femelles[2]; nés de parents[3], ils aiment[4] et ils ont des enfants[5]; et l'éternel dénombrement de leurs mariages, de leurs procréations, soit suivant le mode humain[6], soit par des voies plus mystérieu-

rient plus souvent encore (t. XLIX, p. 317, et pass.; cf., à ce propos, une chanson du Moyen-Age, où Dieu, tombé malade à Arras, est guéri par un trouvère qui l'a fait rire: H. Spencer, I, 610). Le culte de ces dieux reflète cette joie perpétuelle qui est leur émotion dominante : il élève même le rire à la dignité d'un rite. A la fête de Nifou Miôdjinn, quand la procession arrive devant le temple, le maire du village s'écrie : « Suivant notre coutume annuelle, rions tous! » Un rire énorme est le répons de la foule. (C'est que ce dieu ne fait pas comme tous les autres, pendant le *kami-na-tsouki*, la visite annuelle à Idzoumo : voy. Aston, *op. cit.*, p. 6 et 145; L. Hearn, *op. cit.*, I, 176). — Enfin, quand leurs réserves nerveuses sont épuisées, les dieux s'endorment à la manière des hommes (voy. par ex., t. LIV, p. 203, n. 1; et cf. H. Spencer, I, 552). Ils ont d'ailleurs des coqs pour se réveiller (H I, 114).

1) Ce qui étonne un peu, à première vue, dans un pays où les poupées mêmes ont un sexe. Mais il ne faut pas oublier que le langage contribue beaucoup à la formation progressive des images divines; or, en japonais, la grammaire ne distingue pas entre « lui » et « elle » (voy. Aston, op. cit., 19, 22). Même les couples divins, que nous avons si souvent rencontrés, ne sont pas toujours composés d'un dieu et d'une déesse.

2) Cette détermination apparaît, non seulement dans leur rôle mythique en général, mais parfois aussi dans leurs noms mêmes : nous avons, en effet, rencontré çà et là bien des divinités dont le nom se termine par *ouo*, mâle, ou par *mé*, femelle. Exemple du premier cas : l'Océan-tempête, qui ravage tout (t. XLIX, p. 311, n. 3); du second : la déesse féconde qui produit la Nourriture (t. LI, p. 385, n. 1). D'autres fois, le caractère masculin ou féminin d'une divinité n'étant pas indiqué d'avance par la nature même des choses, le sexe qui lui est attribué dépend de circonstances variées : une montagne, par exemple, peut être mâle ou femelle (voy. t. LI, p. 383, n. 4, etc.).

3) Exemple K, 60 (*supra*, t. LIV, p. 170).

4) K, 20, 66, 78, etc.

5) Parfois, de femmes humaines (K, 177 : *supra*, t. LIV, p. 196, n. 2; N, I, 73, etc.). Cf. les fils de Dieu et les filles des hommes dans la Genèse (VI, 2), les dieux grecs (par ex., *Hymne homér.* III, où Aphrodite se vante de les avoir « tous unis à des femmes mortelles », trad. Leconte de Lisle, p. 419), etc.

6) D'où résultent pour eux, en certains cas, des inquiétudes qu'on aurait pu croire propres aux hommes. Exemple : la légende déjà citée t. L, p. 182, n. 1. Quand la princesse Florissante vient annoncer sa grossesse à l'ancêtre des empereurs : « Quoi! s'écrie-t-il. Enceinte après un seul séjour! Ce ne peut être mon enfant : c'est sûrement celui de quelque dieu terrestre! » (K, 116-117; N, I, 71 seq.). Et dans toutes les variantes, ce refrain : « Bien que je sois

ses[1], remplit toute la légende, où, sans relâche, de nouvelles générations s'ajoutent, en listes interminables[2], à la masse prodigieuse des dieux déjà existants[3]. Cette physiologie toute-puissante est cependant accompagnée d'une pathologie : les dieux sont parfois malades[4]; ils guérissent[5], ou ils succombent[6]. Bref, nombre d'entre eux nous apparaissent comme mortels[7], tandis que d'autres montent à l'immortalité[8]. Mais, malgré les misères auxquelles ils sont

enfant de la Céleste divinité (Amatéras), bien que je sois un dieu Céleste, comment pourrais-je rendre enceinte une femme dans l'espace d'une seule nuit? » (N, I, 71, 85, 88). Cf., plus tard, une conversation de Youriakou avec l'Oh-mouradji Mé. L'empereur a des doutes sur sa paternité, pour la même raison que son illustre aïeul. « Mais, dans cette seule nuit, combien de fois? » demande le courtisan. « Sept », répond l'empereur. Le courtisan le rassure. (N, I, 338).

1) Voir t. XLIX, p. 141, n. 1 (scissiparité); 309 (lustration d'Izanagbi); 313 (Amatéras et Szannoô); etc.

2) K, 21 seq. (quatorze îles), 25 seq. (trente-cinq divinités), 32 seq. (seize), 39 seq. (vingt-six), et ainsi de suite.

3) *Supra*, t. XLIX, p. 144, n. 2. En dehors même des évaluations légendaires, le *Ennghishiki* énumère déjà 3.132 cultes officiellement reconnus (voy. Aston, p. 66). Cf., pour la multiplicité des dieux chez d'autres peuples, H. Spencer, I, 569, 577, etc.

4) T. XLIX, p. 313 (intoxication par le saké); 316 (hystérie : et cf. p. 140, n. 1); t. L, p. 181 (fièvre, puerpérale sans doute); t. LIV, p. 169, n. 3 et p. 198, n. 2 (refroidissement, qui paraît suivi d'une crise de rhumatisme articulaire aigu); etc. — Les dieux peuvent aussi être blessés : contusions, fractures et plaies de toute sorte (t. XLIX, p. 314, t. L, p. 181, n. 3, t. LII, p. 47, n. 3, t. LIV, p. 188, n. 1, p. 198, n. 1, et cf. également K, 70), brûlures (t. L, pp. 177, 348, n. 7), etc. — Enfin, les dieux peuvent se noyer (t. L, p. 353, t. LII, p. 58, n. 2).

5) Voir t. XLIX, p. 314, n. 4; t. L, 353.

6) T. XLIX, p. 314, t. L, p. 179, t. LIV, p. 188, n. 1, p. 198, n. 1, etc.

7) Dans certains cas, on se contente de nous signaler leur mort (exemple : *supra*, t. XLIX, p. 314). D'autres fois, on nous les montre aux Enfers (exemple : t. L, p. 164).

8) M. Aston dit (*op. cit.*, p. 74) que les dieux du Shinntô « ne sont pas immortels. » M. Chamberlain écrit, avec plus de raison, que « quelques-uns d'entre eux moururent » (*Kojiki*, Introd., p. LVI). En effet, dans la grande majorité des cas, les textes ne nous parlent pas de leur fin. La plupart des dieux de la nature subsistent : Amatéras, par exemple. Ceux mêmes qui sont tués se survivent sous d'autres formes : la déesse de la Nourriture, dans la perpétuité des moissons; le dieu du Feu, dans l'élément igné que recèleront le

presque tous sujets, malgré leurs liens terrestres[1] et leurs pouvoirs limités[2], malgré toutes les faiblesses qu'implique leur nature finie, leur qualité se reconnait quelquefois à des marques surhumaines : de leurs corps glorieux émane une lumière sacrée, où éclate la divinité[3]. Déjà l'on entrevoit, à travers cette clarté, une conception plus haute et plus raffinée : peu à peu, beaucoup vont se libérer et, dégagés de leur enveloppe visible, entrer au monde des purs esprits[4].

bois et la pierre. Tout ce qu'on peut dire, c'est que les dieux japonais, comme presque tous les dieux primitifs (H. Spencer, I, 561), ne sont pas des « Immortels » au même titre que les dieux grecs, par exemple ; et encore le grand Pan fut-il soumis à la mort.

1) Pas d'omniprésence. Cette notion plus moderne se trouve seulement en germe dans l'idée que l'esprit (*mi-tama*) d'une divinité peut agir à une grande distance du lieu où réside sa personne (son *outsoushi-mi-mi*, véritable auguste corps) : par exemple, que la déesse du Soleil, tout en restant dans les cieux, peut entendre à Icé les prières de ses fidèles (voy. Aston, p. 27, 31, 74). Cf., dans le Judaisme, le Shekinah, « ce qui habite » dans le temple, comme une émanation brillante du dieu (Hastings, *Dict. of the Bible*).

2) Pas d'omnipotence. Ils sont très supérieurs aux hommes par leur force et leur adresse, comme par leurs dons de magiciens ; mais ils n'ont évidemment rien de commun avec la conception d'une puissance infinie.

3) *Supra*, t. XLIX, p. 141, n. 1 (le double d'Oh-kouni-noushi) ; t. L, p. 330, n. 3 (le dieu Sarouta : voir détails dans le N, I, 77) ; t. LIV, p. 201, n. 3 (Ho-ouori : et cf. K, 137, Oui-hika, « Lumière de la fontaine », un des dieux à queue que rencontra Djimmou) ; K, 197, N, 1, 75, etc. — La beauté d'une déesse suffit à lui donner ce resplendissement : K, 82, Shita-térou-himé, « la Princesse rayonnante d'en-dessous », sans doute pour la raison indiquée dans une glose du K, 293, où la déesse de la Poésie, So-tohori-no-iratsoumé, m. à m., « la Jeune femme passant à travers ses vêtements », est appelée ainsi, d'après le commentateur, parce que l'éclat de son corps brillant étincelait à travers sa vêture. — Quant aux autres dieux, le rayonnement qu'on leur attribue ne serait-il pas, pour une bonne part, un reflet d'Amatérasu et de la nature solaire du Shinntô en général ? Il est possible d'ailleurs que cette croyance ait été favorisée par des visions lumineuses comme celles qu'on rencontre si souvent chez les hallucinés religieux (voy. A. Marie, *Mysticisme et Folie*, 1907, pp. 258, 259, 262, 263, 264, 298, etc.).

4) Par exemple, la déesse de la Nourriture deviendra l'Esprit de la Nourriture (*supra*, t. LI, p. 385, n. 1). Cette évolution est bien marquée par la distinction qu'on arrive à faire entre les « choses publiques » (*araha-goto*) et les « choses cachées » (*kakouré-goto*), c. à d. entre les affaires temporelles et les affaires spirituelles, qui concernent les dieux invisibles (voy. Aston, *op. cit.*, p. 31).

En attendant, et quelle que soit la nature plus ou moins spirituelle de ces dieux, ils possèdent des qualités psychiques qui, pour n'être pas étrangères aux hommes[1], n'en sont pas moins merveilleuses. Ils peuvent projeter à l'extérieur leur esprit[2], l'attacher à un fétiche[3]; ils peuvent, en dehors même de cette émanation générale, se dédoubler en plusieurs esprits distincts[4]; ils peuvent enfin produire, par scissiparité, de nouveaux esprits, indépendants[5]. Toutes ces

1) *Vid. sup.*, t. XLIX, p. 141, n. 1 et t. LII, p. 41, n. 2.

2) Leur *mi-tama*, « auguste esprit ». (*Tama*, d'abord un don : même racine que les verbes *tabou* et *tamafou*, donner ; puis, chose précieuse, comme un joyau, ou, par extension, comme l'âme d'un homme ou d'un dieu : cf. « mine eternal jewel », dans Shakespeare, *Macbeth*, acte III, scène 1, et le vers japonais cité plus haut, t. XLIX, p. 142, n., *in fine*). L'idée que l'energie intime d'un homme peut se détacher de lui pour prendre forme au dehors est une croyance primitive très répandue (voy. Lang, 38, 47 ; Frazer, 196 seq. ; Marillier, dans *Rev. d'hist. des religions*, t. XXXVII, p. 216 ; etc.). Cf., plus tard, dans les superstitions populaires, la croyance aux Rokouro-koubi, ou Cous tournants, êtres humains dont le cou peut s'allonger à l'infini, pour faire apparaître la tête en des lieux éloignés (Anderson, *Catal.*, p. 170, pl. 18) ; conception qui d'ailleurs se retrouve aussi chez certains fous (A. Marie, *op cit.*, p. 223).

3) C'est ce qu'on appellera le *tama-shiro* (représentation de l'esprit), ou, plus souvent, le *shinntaï* (corps du dieu), bien que ce fétiche soit regardé, en principe, comme distinct de la personne réelle (Motoori, *Sakitaké no Bena*, 21 ; Aston, 32, 34, 70 seq. et pass. ; et voir ci-dessus, t. LII, pp. 60 seq., en particulier 69 seq.).

4) Tantôt deux (*ara-mi-tama* et *nighi-mi-tama*), tantôt trois (en y ajoutant le *saki-mi-tama*, que M. Aston, pp. 30, 145, et M. Florenz, p. 145, n. 83, identifient au *nighi-mi-tama*, mais qui semble bien constituer un troisième esprit : voy. en effet Satow, T. III, app., p. 78) : *supra*, t. XLIX, p. 141, n. 1. Si l'on admet, avec Hirata, que ces esprits sont eux-mêmes différents du *dzenntai no mi-tama*, c. à d. de « l'esprit du corps entier », on pourra arriver à un total de quatre esprits (cf. les quatre âmes que les Indiens de la rivière Fraser attribuent à l'homme : J. G. Frazer, *op. cit.*, p. 218). Au demeurant, la théologie shinntoïste ne pose aucune limite à ces subdivisions, puisque, d'après Hirata encore, la divinité serait pareille à un feu qui peut être communiqué à plusieurs lampes sans que le premier foyer subisse aucun changement (voy. Aston, p. 34). En tout cas, dans le Shinntô primitif, nous trouvons déjà trois dédoublements possibles : l'âpre esprit et le doux esprit (par ex., N, I, 237), puis l'esprit bienveillant (N, I, 61).

5) Voir plus haut, t. XLIX, p. 141, n. 1. Ce procédé, qui tend à multiplier les personnifications d'un même phénomène, est encore aggravé par les conditions particulières d'une langue où l'on néglige le plus souvent d'indiquer s'il

prouesses magiques ne les empêchent pas de rester, au point de vue moral, ce qu'ils étaient déjà au point de vue physique : l'image agrandie, mais toujours fidèle, des cerveaux qui les ont créés. Dans l'ordre intellectuel, ils n'ont pas l'omniscience : toujours embarrassés, il leur faut, pour s'éclairer, les lumières d'une assemblée générale[1], et le dieu de la Ruse qui les conseille alors ne se montre guère infaillible[2]; ils ne savent pas, dans leur céleste séjour, les choses qui se passent sur la terre[3]; ils ignorent le passé, le présent, l'avenir[4]: par suite, ils ont recours à la divina-

s'agit d'un dieu ou de plusieurs. De ces divers facteurs résulte, dans bien des cas, une incertitude embarrassante quant au nombre des dieux qui remplissent une même fonction. Par exemple, la notion de force génératrice est représentée d'abord par un ou deux dieux Producteurs, puis par cinq ou davantage (*vid. sup.*, t. LIV, p. 174, n. 5 et 6, p. 215, n. 2). Le dieu du Vent est tantôt un, tantôt double (*supra*, t. L, pp. 167-168). Plus tard, l'évolution se poursuit encore, d'une manière plus artificielle, et c'est alors qu'on en vient à concevoir, sous l'influence bouddhiste, des trinités qu'ignorait la religion primitive (voy. en effet, t. LIV, p. 177, n. 1). On fera une trinité de Szannoô (dans le *Shinntô Miômokou*, 1699 : Aston, *op. cit.*, 34, 139). Des divinités de la Cuisine, on extraira un dieu hindou à trois têtes (*supra*, t. LI, p. 380; et Aston, 160). Les dieux, si naturels, du Fond de la mer, du Milieu de la mer, de la Surface de la mer seront ramenés à l'unité, de vive force, afin qu'ils rejaillissent, par suite, en trinité (*supra*, t. L, p. 189; et Aston, 22, 149). Bref, on expliquera toutes les difficultés par la théorie des *boun-shinn*, ou « corps fractionnaires », c'est-à-dire de l'unité en une seule essence de plusieurs personnes divines (voy. Aston, p. 21); et ainsi, l'école de Motoori deviendra l'émule involontaire des théologiens occidentaux.

1) K, 20-21 (*supra*, t. LIV, p. 184, n. 4); K, 54 (*supra*, t. XLIX, p. 314-315); K, 93 seq.; etc.

2) Quand les dieux délibèrent sur les moyens de « pacifier » le pays que doit régir le futur empereur, Omoi-kané propose l'envoi d'un ambassadeur, qu'il désigne lui-même, et qui ne revient pas; il en choisit un second, qui ne reparaît pas davantage; il en fait expédier un troisième, qui est tué; et c'est seulement après ces trois essais malheureux qu'une quatrième mission aboutit (K, 93-105).

3) S'ils apprennent la mort du Faisan (*supra*, t. LIV, p. 191, n. 2), c'est uniquement parce que la flèche ensanglantée, arrivant jusqu'à la Plaine des hauts cieux, est venue tomber à leurs pieds (K, 96).

4) Leur premier ambassadeur, Amé no ho-hi, s'est mis au mieux avec Oh-kouni-noushi, dont il devait obtenir la soumission : ils ignorent ce fait. Au bout de trois ans, inquiets de n'avoir point de nouvelles, ils envoient Amé-ouaka-

tion[1], qui les rabaisse au niveau des hommes et fait planer sur tous un même Destin[2]. Dans l'ordre moral proprement dit, leur supériorité n'est pas plus manifeste : la naïveté de leurs sentiments reflète la médiocrité de leurs pensées ; ils ont toutes les vertus, mais aussi tous les vices, de nos Japonais primitifs. Laissons de côté, pour l'instant, ces traits particuliers de leur vie morale[3], et contentons-nous d'examiner une question qui intéresse le fond même de leur nature : celle de savoir si le caractère de ces dieux, tantôt bons, tantôt méchants, a conduit leurs fidèles à imaginer la lutte générale de deux principes ; en d'autres termes, si la conception dualiste se retrouve dans le Shinntô.

hiko, qui aussitôt épouse Shita-térou-himé, fille d'Oh-kouni-noushi, et ne songe plus qu'à faire la conquête pour lui-même : ils ne savent rien de cette trahison. C'est huit ans après seulement qu'ils se décident à expédier le Faisan pour tâcher d'apprendre quelque chose. Et ils n'ont pas plus la prescience de l'accident dont ce dernier va être victime qu'ils n'ont eu celle des événements antérieurs (K, 94-95). Si leur connaissance des faits matériels est limitée de la sorte, à plus forte raison ne sauraient-ils se douter de ce qui se passe dans les cœurs : lorsqu'ils maudissent le meurtrier du Faisan, leur formule est conditionnelle, parce qu'ils ne savent pas quelles pouvaient être ses véritables intentions (voy. K, 96). Cf. le Dieu de la Bible, qui, ayant entendu parler des crimes de Sodome et de Gomorrhe, descend lui-même du ciel pour faire sa petite enquête (*Gen.*, XVIII, 21 ; voir aussi XI, 5, 7, etc.).

1) *Supra*, t. XLIX, p. 315 ; t. LIV, p. 184, n. 4 ; etc.

2) En d'autres termes, le Shinntô primitif admet, sans la nommer, une vague Puissance impersonnelle, pareille à la Moira d'Homère, au temps où Zeus n'était pas encore le « Moiragétès », le dieu qui dirige le Destin (voy. P. Decharme, dans *Rev. d'hist. des religions*, t. IV, p. 344-346 ; J. Girard, *Le sentiment religieux en Grèce, d'Homère à Eschyle* ; A. Croiset, *op. cit.*, 183). Plus tard, les théologiens japonais, comme les poètes grecs, seront fort embarrassés par cette conception ancienne, aussi peu flatteuse pour la sagesse que pour la puissance de leurs dieux. Comment ne pas trouver étrange, par exemple, que, consultés par le premier couple, les plus grands dieux se voient incapables de répondre sans avoir fait appel, de leur côté, à on ne sait quelle intelligence supérieure ? Hirata, toujours ingénieux, croit se tirer d'affaire en les comparant à un prince qui a confié à chacun de ses serviteurs une fonction particulière, et qui, lorsqu'on lui demande des renseignements sur un point quelconque, prie l'interrogateur de s'adresser à celui qui est le mieux au courant de la question (T. III, app., p. 62-63).

3) Nous y reviendrons à la Vie des dieux.

La première observation qui se présente à l'esprit, avant même qu'on examine sur ce point la mythologie indigène, c'est que le peuple japonais, pris en masse, est foncièrement bon[1]; que ses heureuses dispositions, prouvées à la fois par son histoire[2] et par l'expérience directe[3], durent

1) Vieille question, souvent agitée en Extrême-Orient comme dans l'Extrême-Occident, que celle de savoir si, de nature, l'homme est bon ou mauvais. Lorsqu'on vit dans un des petits cercles étroits où s'exaspère l'individualisme occidental, on est volontiers enclin au pessimisme; mais lorsqu'on voyage un peu à travers le monde, on constate avec bonheur que la moyenne humaine est excellente. Je n'en veux pour preuve que l'opinion de Livingstone déclarant que, de toutes ses découvertes, la plus précieuse à ses yeux était d'avoir observé combien de braves gens existent sur la terre. Nul pays, mieux que le Japon, ne peut donner cette impression. « En dépit, dit Lafcadio Hearn, de toutes les misères, de tous les vices et de tous les crimes, qui ne sont nulle part aussi développés que dans notre civilisation dite chrétienne, c'est un fait évident, pour quiconque a beaucoup vécu, beaucoup voyagé et beaucoup pensé, que la masse de l'humanité est bonne »; et ces lignes lui sont inspirées surtout par le vieux Japon (*Kokoro*, 277, 299). C'est qu'en effet, là-bas, la bonté humaine semble vraiment innée. « Au point de vue moral, le Japonais moyen est franc, honnête, fidèle, bon, doux, courtois, confiant, affectueux, filial, loyal. » (W. E. Griffis, *The Mikado's Empire*). Rien d'étonnant si, pour ce peuple aimable, l'homme est bon de naissance. Quand j'étais à Tokio, un de mes étudiants, ayant eu vent de la théorie contraire, vint me voir un jour, de grand matin, pour me consulter sur cette idée nouvelle qui l'inquiétait fort et qu'il avait besoin d'entendre réfuter. Quelques mois auparavant, un autre Japonais était venu interroger M. Boissonade sur le même point (voir sa réponse, « L'homme est-il naturellement bon ou mauvais », dans *Revue française du Japon*, 1892, p. 65-73). Si Jean-Jacques était allé au Japon, il n'y eût trouvé que des disciples. C'est une disposition à ne pas perdre de vue si l'on veut comprendre le Shintô.

2) La vie populaire sous l'ancien régime, en particulier celle de l'immense classe agricole, nous révèle une organisation fondée, dans la plus large mesure possible, sur l'amour mutuel (voir notre leçon d'ouverture sur *La civilisation japonaise*, 1899, p. 16 seq.). Il est vrai que les Japonais avaient subi, durant mille ans, les influences combinées de la douceur bouddhique et de la sagesse chinoise. Mais s'ils n'avaient pas été bons de nature, comment expliquer que ces principes étrangers aient produit chez eux des résultats que ni la morale chrétienne, ni la culture antique n'ont pu obtenir chez nous? L'orgueil nationaliste des philosophes indigènes (*supra*, t. XLIX, p. 12, n. 1) ne suffit pas à compromettre entièrement leur thèse, et si nous ne pouvons accepter leurs exagérations, la justice nous oblige à reconnaître pourtant les vertus natives d'un peuple qui, depuis des siècles, obéit si joyeusement à sa conscience.

3) Il suffira de donner ici l'opinion du premier missionnaire chrétien qui, au

fatalement se refléter sur le monde des dieux qu'il fit à son image; et que par conséquent, si cette foule divine comprend des bons et des méchants tout ensemble, les premiers doivent dominer les seconds. L'étude de la légende sacrée confirme aussitôt cette impression. La plupart des dieux qu'on y rencontre sont des êtres bienfaisants : déesse du Soleil, dont la lumière verse au cœur de ses fidèles un véritable ravissement[1]; déesse de la Nourriture, qui éveille en eux une perpétuelle reconnaissance[2]; dieux Producteurs, sources bénies de la vie universelle[3]; dieux de la nature de

milieu du XVIe siècle, essaya de convertir les Japonais, et celle du premier homme de science qui, à la fin du siècle suivant, s'efforça de les comprendre. « Ce peuple, dit saint François-Xavier, est les délices de mon âme ». « ... Il seroit assez naturel de conclure, dit Kaempfer, qu'ils doivent s'abandonner à toute sorte d'excès et de débauche, et se livrer sans contrainte à tout ce qui peut satisfaire leurs désirs et leurs passions, puisqu'ils ne sont point retenus par la crainte d'offenser leurs Dieux et d'encourir leur indignation et leur colère. Et peut-être seroit-ce l'état malheureux de ces Peuples, s'il n'y avoit pas quelque chose de plus puissant gravé dans leur cœur; je veux dire la Raison naturelle, qui règne ici dans toute sa force, et qui seule suffit pour détourner du vice et pour ramener à la vertu ceux qui veulent bien se conduire par ses lumières... Et certainement la Nation Japonnoise, considérée en général, nous fournit une preuve évidente que les lumières de la Raison naturelle... peuvent sûrement diriger et conduire tous ceux qui veulent pratiquer la vertu et conserver la pureté de leur cœur. » (*Hist. du Japon*, II, 17-18. Ailleurs, Kaempfer se déclare en mesure d'affirmer que, pour la pratique de la vertu et la pureté de la vie, les Japonais surpassent de beaucoup les chrétiens). Pour ma part, après avoir observé de près, pendant sept ans, ce peuple si doux, si bon, si amical, si délicat en toutes choses, je pense qu'il représente, tout bien considéré, un type d'humanité supérieur au nôtre, et, malgré les traits encore barbares qu'on retrouve fatalement dans certains mythes de la période primitive, il me paraît difficile de croire que la culture présente soit l'œuvre miraculeuse des seuls enseignements chinois.

1) Exemple : la joie des dieux à la fin de l'éclipse, indiquée déjà dans le N, I, 49, mais décrite surtout dans le *Kogoshiui* (de l'an 807) : « Enfin le ciel s'éclaircit et tous pouvaient voir distinctement leurs visages. Ils étendirent les mains, et dansèrent, et chantèrent ensemble, en s'écriant : « Oh! que c'est délicieux ! que c'est charmant ! que c'est pur ! » (voy. Aston, *op. cit.*, p. 6, 129; et cf. les exclamations des indigènes brésiliens devant la lune, A. Réville, I, 366).

2) *Supra*, t. XLIX, p. 133 seq., t. LI, p. 385, n. 1.

3) On les adore, en effet, à la fois comme dieux de la fécondité dans la nature et comme dieux de la génération chez l'homme (*supra*, t. LI, p. 377, n. 1).

toute espèce, qui font le bonheur de cette race amoureuse de son pays[1]; tous aimés, regardés comme d'« augustes parents », invoqués comme de « chers ancêtres »[2]. Auprès d'eux, il est vrai, on trouve quelques mauvais dieux; mais leur méchanceté, empruntée simplement au caractère fâcheux de leurs fonctions normales, n'implique point de pessimisme voulu; comment ne pas redouter le dieu du Feu, dévorateur des maisons de bois[3], ou le terrible dieu des Tremblements de terre[4]? Le pire de tous, c'est Szannoô, dont les dévastations, comme dieu de la Tempête[5], se prolongent par des crimes où nos vieux shinntoïstes voient les suprêmes abominations[6]; si bien que, peu à peu, ils tendent à le noircir, à faire de lui une personnification du mal[7]. Mais ils ne vont pas loin dans cette direction; tout au contraire, ils finissent par lui attribuer des exploits généreux ou de précieux bienfaits : le salut d'Inada-himé[8], la création des plantes utiles[9]. Bref, de même que les dieux bons peuvent

1) Poème du VIIIe siècle : « Tout homme vivant peut enchanter ses yeux des témoignages de leur amour. » (Voy. Aston, *op. cit.*, p. 6; *Hist. of Jap. Lit.*, 38; Chamberlain, *Classical poetry of the Japanese*, 100; etc.).

2) R I, 113, R X, 58, etc. (cf. Aston, 6, 19).

3) Voir plus haut, t. L, p. 183 seq. Même observation pour le dieu du Tonnerre (*ibid.*, p. 175-176, et cf. Aston, p. 158).

4) Ci-dessus, t. L, pp. 197-198. *Cf.* cependant les Caraïbes, qui, en pareil cas, dansent joyeusement pour imiter la Terre maternelle (A. Réville, I, 350). — Autres kamis redoutés, t. XLIX, p. 29, n. 1; et aussi *Ko-dama*, l'Echo (voir t. L, pp. 323 et 324, et cf. Aston, p. 9).

5) Sa lutte contre Amatéras rappelle tous les vieux mythes qui donnent aux dieux bons d'éternels antagonistes : par exemple, Osiris et Typhon, dont la haine contre les yeux d'Horus, qu'il éteint et qui se rallument, pourrait bien se rapporter également au phénomène des éclipses (voy. P. Pierret, *Dict. d'arch. égypt.*, et cf. Lang, 425, 433). *Cf.* aussi la lutte du dieu-tourbillon Louo et de la déesse Pélé, aux îles Sandwich (A. Réville, II, 49-50).

6) *Vid. sup.*, t. XLIX, p. 312-314; et cf. le R X, 60 seq.

7) *Supra*, t. XLIX, p. 33, n. 1, et t. L, p. 165, n. 3. Lorsqu'on le transformera en trinité (ci-dessus, p. 333, n. 5), on l'appellera Sampô Kwôdjinn (le dieu rude des trois trésors).

8) Voir t. L, p. 164, et t. LIV, p. 201, n. 4.

9) T. L, p. 321 seq. — De nos jours, Szannoô est l'objet d'un culte bruyant (procession qui se précipite avec l'impétuosité légendaire du dieu); mais en

nuire quelquefois[1], les dieux méchants ont leurs côtés favorables. La société divine, comme son prototype humain, est un mélange d'individus où les meilleurs, sans être toujours parfaits, l'emportent cependant sur les autres, qui eux-mêmes ne sont pas absolument pervers[2].

Cette complexité n'est-elle pas l'image agrandie, mais fidèle, de la diversité même de nos instincts? Chez les sages, une certaine pondération d'esprit fait de la raison une habitude; et pourtant, chaque jour, il faut un petit effort. Chez les exaltés, cette sereine tendance au bien devient une tension violente, qui produit des réactions en sens contraire: l'individu croit sentir en lui l'éternel combat de deux principes ennemis. Chez les fous, enfin, ce déchirement intime aboutit souvent à une véritable dissociation mentale : l'unité psychique achève de se perdre et le moi se désagrège en plusieurs personnalités[3]. Si nous considérons que, dans ces états spéciaux, les profondeurs dormantes de la conscience semblent remonter à la surface, et qu'ainsi les psychoses morbides actuelles peuvent constituer un retour à de lointaines idées ancestrales, nous ne serons pas surpris de constater la ressemblance qui existe entre les impressions de cerveaux modernes arrêtés dans leur développement normal et certaines notions primitives[4]. Nous verrons alors s'éclairer tout un côté de cet antique Shinntô où d'ailleurs les

même temps, lui et sa femme sont adorés comme divinités protectrices de l'amour et du mariage (voy. Aston, 140-141).

1) Exemple : les Vents, dans le R IV, 442-444 (t. L, p. 169). C'est pourquoi, bien que la confiance tienne une très large place dans le Shinntô (M. Aston, p. 6, le définit « une religion de gratitude et d'amour »), nos Japonais n'en éprouvent pas moins, même lorsqu'ils s'adressent aux dieux bienfaisants, un sentiment de crainte respectueuse (voir ci-dessus, t. XLIX, p. 20-27).

2) Remarquons que, sur ce point, le shinntoïsme est d'accord avec la plupart des religions primitives. Voy. A. Réville, op. cit., I. 74, 225, 229, II. 227, et *Proleg.*, 97.

3) Voir A. Marie, op. cit., pp. 138 seq. (exemples de fous qui, en dehors même de l'idée de possession proprement dite, s'imaginent avoir deux ou trois âmes).

4) Sur ces régressions mentales, A. Marie, op. cit., 119 seq.

phénomènes nerveux jouent un si grand rôle, et nous comprendrons mieux ses mystérieuses doctrines : d'abord, la distinction de l'esprit rude et du doux esprit cohabitant chez un seul dieu[1]; puis, quand ces esprits eux-mêmes abandonnent leur point d'attache antérieur, le déchaînement de nouveaux dieux favorables ou terribles[2]. Étranges conceptions, qui peu à peu vont se développer dans le culte[3], en attendant que la théologie les amène à leur plein épanouissement[4], mais dont le germe vivant se trouve déjà dans la plus ancienne mythologie. C'est ainsi qu'une légende

1) *Vid. sup.*, p. 333, n. 4. Dans l'*Idzoumo Foudoki*, un fidèle priant pour obtenir une vengeance demande au doux esprit du dieu de rester tranquille et à son rude esprit d'exaucer ses vœux. Plus tard, Hirata, embarrassé par le double caractère de Szannoô, résout la contradiction en expliquant que ce dieu est tantôt bon, tantôt méchant, suivant que son doux esprit l'emporte ou qu'en revanche son esprit rude prend le dessus (voy. Aston, 31, 140).

2) *Waki-tama*, « esprit du côté », double distinct, séparé (*supra*, p. 333, n. 5). — Cf., chez les Aïnous, l'opposition de deux dieux marins, frères ennemis : *Mo-atcha*, « l'Oncle de paix », être bienveillant qui fait souffler les brises favorables, et *Shi-atcha*, « l'Oncle rude », l'aîné sauvage et méchant, qui pourchasse son cadet et installe la tempête (J. Batchelor, *The Ainu of Japan*, 92-93). On remarquera que, d'après le Rév. Batchelor, les offrandes religieuses ne sont faites qu'à *Mo-atcha*; c'est donc que *Shi-atcha*, foncièrement cruel, ne peut être apaisé : et par conséquent nous aurions ici un véritable dualisme.

3) Les doubles se précisent alors en se fixant sur des fétiches bien distincts. Par exemple, adoration du collier de joyaux qui représente l'esprit collectif d'O-kouni-noushi, de la lance qui représente son esprit rude, du miroir qui représente son esprit doux, ou peut-être son esprit bienveillant (R XXVII, et Aston, 146, 275).

4) Non contents de tirer une théorie générale des divers cas épars dans les anciens recueils, les commentateurs appliquent cette doctrine, d'une manière factice, à tous les dieux et à tous les mythes possibles. Par exemple, Szannoô, comme dieu des Enfers, a une fille, Souséri, qui, malgré sa fuite, laissera toujours l'impression d'une divinité infernale (*supra*, t. LIV, p. 203, n. 1). On identifie bien vite Souséri avec *Haya-Sasoura-hime*, la « Princesse du rapide bannissement », déesse souterraine dont la fonction, dans le R X, 63, consiste à bannir toutes les souillures du peuple (assimilation qui, à mon sens, dut avoir surtout son origine dans une vague confusion entre le « bannissement » précipité dont fut victime Szannoô, appelé ailleurs, lui aussi, *Haya-Sasoura no kami*, et le « bannissement » rituel des calamités, pour lequel cf. V. Henry, *op. cit.*, 168). Finalement, Hirata transforme cette déesse en un *waki-tama* de Szannoô (voy. Aston, pp. 139-140).

fameuse nous montre Oh-kouni-noushi face à face avec un de ses doubles[1]; et c'est ainsi encore qu'au départ de Djinn-

1) Nous y avons déjà fait allusion : voici maintenant les textes. « Le dieu Oh-kouni-noushi se lamentait (après la disparition de Soukouna-biko-na, ci-dessus, t. LII, p. 36, n. 2 : cf. situation analogue dans un mythe californien, A. Réville, I, 275); et il dit : « Comment serai-je capable, à moi seul, de faire ce pays? Avec quel dieu puis-je faire ce pays? » A ce moment arriva un dieu qui illuminait la mer. Ce dieu dit : « Si tu veux me bien mettre en repos, je puis le faire avec toi. Sinon, le pays ne peut être fait. » Alors le dieu Oh-kouni-noushi : « S'il en est ainsi, quelle est la manière de te mettre respectueusement en repos? » Il répondit : « Adore-moi respectueusement sur la verte barrière du Yamato, le sommet de la montagne de l'est. » C'est le dieu qui habite au sommet du mont Mimoro. (Mimoro, plus tard Mimouro, « Auguste maison », sans doute en raison même du temple érigé à cet endroit) » (K, 88). Nous allons voir maintenant qui était ce dieu. « Ensuite (c'est-à-dire, encore, après que son compagnon l'eut laissé seul), partout où il se trouvait, dans le pays, une place imparfaite, le dieu Oh-na-motchi (cf. *supra*, t. LIV, p. 203, n. 1) la visitait par lui-même et la réparait. Arrivant enfin à la province d'Idzoumo, il parla et dit : « Cette Terre centrale des plaines de joncs a toujours été perdue et sauvage. Même les rochers, les herbes et les arbres y étaient tous adonnés à la violence. Mais je les ai maintenant réduits en sujétion, et il n'y en a aucun qui ne soit soumis. » Aussi dit-il enfin : « C'est moi, et moi seul, qui maintenant gouverne ce pays. Y a-t-il par hasard quelqu'un qui puisse se joindre à moi pour gouverner le monde? » Sur quoi, un divin rayonnement illumina la mer, et soudain, quelque chose flottait vers lui, et disait : « Si je n'étais pas là, comment pourrais-tu soumettre cette terre? C'est parce que je suis là que tu as été à même d'accomplir cette tâche puissante. » Alors, le dieu Oh-na-motchi s'informa, disant : « Qui donc es-tu? » Il répondit : « Je suis ton auguste Esprit bienveillant, l'auguste esprit merveilleux. » Le dieu Oh-na-motchi reprit : « En vérité, je sais donc que tu es mon Esprit bienveillant, l'auguste esprit merveilleux. Où désires-tu maintenant demeurer? » L'esprit répondit : « Je désire demeurer sur le mont Mimoro, dans la province de Yamato. » En conséquence, il bâtit un temple en ce lieu, et y fit aller et demeurer l'Esprit. C'est le dieu d'Oh-Miwa » (N, I, 64 ; et cf. *supra*, t. LIV, p. 196, n. 2). *Saki-mi-tama* signifie, d'après les commentateurs indigènes : esprit qui procure le bonheur, ou esprit qui protège (cf. Dictionnaire d'Hepburn : « a spirit that bestows blessings or favors »; Chamberlain, *Kojiki*, 233, n. 9, « luck-spirit » ; Aston, *Nihongi*, I, 61, « guardian spirit », et *Shinto*, p. 30, « spirit of good-luck »; Florenz, p. 145, « Schutzgeist »); en somme, Esprit bienveillant. Quant à *Koushi-mi-tama* (l'auguste esprit merveilleux), ce n'est évidemment qu'une épithète, par apposition, de *Saki-mi-tama*. Pour la relation du *saki-mi-tama* au *nighi-mi-tama*, *vid. sup.*, p. 333, n. 4. Lorsqu'on lit la variante, si proche de ce récit, où Soukouna-biko-na nous est représenté comme venant de la mer vers Oh-kouni-noushi dans des conditions analogues (N, I, 62), on peut se demander s'il n'y aurait pas eu confusion entre les deux légendes et si

ghô pour la Corée, les dieux de l'anse de Soumi accompagnent la conquérante : leurs doux esprits planent sur la jonque impériale pour la protéger, et leurs esprits rudes, après avoir conduit son armée, maintiennent finalement son pouvoir sur le pays[1].

Les croyances que nous venons d'observer semblent reposer plutôt sur une distinction entre la mansuétude et la colère[2] que sur un antagonisme entre le bien et le mal pro-

le dieu mystérieux ne serait pas une apparition de Soukouna-biko-na lui-même venant reprocher à Oh-Kouni-noushi l'oubli de ses services antérieurs ? Mais le texte est là, fort intéressant d'ailleurs, puisqu'il vient illustrer aussi clairement que possible l'antique notion des dédoublements divins. D'après Motoori, le seul esprit rude aurait été présent chez Oh-kouni-noushi alors qu'il soumettait les divinités rebelles ; mais cet esprit rude, nécessaire au moment de la conquête, ne pouvait suffire ensuite au gouvernement pacifique du pays ; et voilà pourquoi, sans doute, le dieu Kami-mousoubi lui aurait fait apparaître son double. C'est ainsi qu'un philologue ingénieux peut tirer d'un mythe primitif une sage leçon de politique.

1) Ce sont les trois dieux Soko-dzoutsou-no-ouo, Naka-dzoutsou-no-ouo et Ouha-dzoutsou-no-ouo, c'est-à-dire les trois dieux mâles du Fond, du Milieu et de la Surface de la mer, nés au moment de la purification d'Izanaghi (*supra*, t. L, p. 189), et adorés au temple de Soumi-no-yé ou Soumiyoshi, près Kôbé (K, 42, N, I, 27 ; et cf. aussi le R XXVI, Aston, 315, où l'on s'adresse à eux à propos de l'envoi d'ambassadeurs en Chine). Dans le K (231), ces dieux marins se révèlent à l'impératrice et lui ordonnent, entre autres choses obscures, de « fixer leurs augustes esprits au sommet de son vaisseau » (idée qui pourrait bien avoir pris naissance dans l'observation de feux Saint-Elme). Le même recueil nous dit (233) qu'après sa conquête, « ayant fait des augustes Esprits rudes des grandes divinités de l'anse de Soumi les divinités gardiennes du pays, elle les installa et adora, puis refit la traversée », ce qui supposerait, chose impossible aux yeux de Motoori (*Kodjiki-denn*, vol. XXX, p. 72 seq.), que des dieux japonais auraient daigné se fixer sur une terre étrangère. Le N, qui distingue d'abord très nettement, à deux reprises, le caractère doux ou rude des dieux en question (I, 229), nous donne ensuite leurs noms (235, 237), et nous signale enfin l'intronisation des esprits rudes à Yamada (235-236), celle des esprits doux à Nagawo (Soumiyoshi, 237-238). Remarquons enfin que, dans ce dernier texte, le rude esprit d'Amatérasu réclame, lui aussi, un culte ; on s'expliquerait ainsi son intervention antérieure, qui avait paru étrange à Chamberlain, dans le récit du K, 231.

2) C'est le sens des mots *nighi* et *ara* ; et les interprétations des commentateurs viennent bien à l'appui de cette idée. Pour Hirata, une divinité bienveillante peut, lorsqu'elle est irritée, lancer une malédiction, et une divinité méchante, à l'occasion, peut dispenser des grâces. De plus, l'action d'un dieu,

prement dits. Mais, ailleurs, l'opposition se précise, et on aboutit, en dernier lieu, à la conception si répandue[1] qui met aux prises, d'une part les esprits infernaux, d'autre part des forces libératrices. Ce nouveau mythe se place, comme on pouvait s'y attendre, au moment où Izanaghi, remonté des Enfers, procède à la purification de sa personne. « Et comme il faisait ses ablutions, naquirent : d'abord le dieu Ya-so-maga-tsou-bi, puis le dieu Oh-maga-tsou-bi. Ces deux divinités sont celles qu'engendrèrent les souillures contractées par lui en visitant cette sale et hideuse région. Les noms des divinités qui naquirent ensuite pour rectifier ces maux furent : le dieu Kamou-naho-bi, puis le dieu Oh-naho-bi[2]. » Ainsi, des dieux s'élèvent, incarnant les innombrables maux, d'ordre physique ou moral, qui peuvent surgir en ce monde, et en particulier, comme il appert du vieux rituel où leurs adversaires sont invoqués, les erreurs ou omissions liturgiques[3]; et à leur tour, les dieux correcteurs

indifférente à son point de vue subjectif, peut être bonne ou mauvaise au point de vue objectif : l'ardeur du soleil charme la cigale et brûle le ver (voy. Aston, *Hist. of Jap. Lit.*, 338). Enfin, si le rude esprit châtie le pécheur sous l'impulsion d'une vertueuse colère, si le doux esprit ensuite pardonne au pénitent, si l'esprit bienveillant confère des bénédictions (T, III, app., 78, et cf. 66-67), n'est-ce pas que, dans la théorie artificielle, mais significative, de notre théologien, le bien et le mal absolus n'ont rien à voir avec la nature des dieux indigènes ?

1) M. A. Réville fait observer que la mythologie finnoise, optimiste en ce qui touche les dieux célestes, plus dualiste pour les dieux du sol et de la forêt, puis pour ceux des eaux et de la mer, devient enfin tout à fait pessimiste lorsqu'elle arrive aux dieux du monde souterrain (*op. cit.*, II, 202 ; voir aussi I, 77, II, 227 et pass.). Cf., dans le parsisme, Ahriman « plein de mort » ; dans le védisme, Nirrti, la terre aux effluves omineux (V. Henry, *op. cit.*, 160 seq.) ; etc.

2) K, 41 ; et cf. N, I, 26-27. — La « Merveilleuse divinité de quatre-vingts maux » et la « Merveilleuse divinité des grands maux » ; la « Merveilleuse divinité du divin redressement », et la « Merveilleuse divinité du grand redressement. » *Maga*, élément essentiel des deux premiers noms, veut dire tortu, et *nao*, droit, *rectus*. — Notre texte indique encore, aussitôt après les deux divinités correctrices, une certaine déesse Idzou-no-mé, la « Femme d'Idzou », dont le nom est incompréhensible, et qui d'ailleurs ne reparaît, ni dans le N, ni dans les rituels où sont invoquées les deux divinités précédentes.

3) R VIII, 194.

entrent en action, contrecarrent l'œuvre des premiers, redressent les déviations et rétablissent l'harmonie. Il semble bien qu'ici nous ayons enfin un dualisme formel. Mais il faut remarquer que ces dieux du mal, si peu nombreux[1], si humbles, si effacés, ne jouent qu'un rôle minime, soit dans la légende, soit dans le culte[2]; que leur importance paraît dérisoire, en comparaison de la foule immense et glorieuse des grands dieux; et que par conséquent on ne peut voir ici une doctrine essentielle, générale, systématique[3].

En réalité, le principe du mal n'est guère représenté, dans le shinntoïsme comme en bien d'autres religions[4], que par des esprits anonymes. Contre la hiérarchie des dieux proprement dits, on ne voit pas se dresser une aristocratie diabolique : on sent seulement errer autour d'elle, en contre-bas, une plèbe d'êtres amorphes, honteux, perpétuellement vaincus : la masse grouillante de ces vagues rebelles « qui, de jour, pullulaient comme les mouches pendant la cinquième lune, et qui, de nuit, brillaient comme des pots à feu[5] », mais qui furent toujours écrasés

1) Les deux dieux du K, 41, sont même réduits à un seul (Ya-so-maga-tsou-bi) dans le N, 1, 26. (Florenz, dans T, XXVII, part. 1, pp. 103, 108, pense que Ya-so-maga-tsou-bi et Oh-maga-tsou-bi ne sont que les noms alternatifs d'une seule divinité, et que par conséquent la meilleure tradition serait celle du N; mais alors, pourquoi le N maintient-il les deux divinités correctrices?)

2) R VIII, 194; R IX, 241. On identifie aussi Ya-so-maga-tsou-bi avec la Séori-tsou-himé du R X, 62 (*supra*, t. L, p. 195, n. 3). Cf. enfin (*supra*, t. L, p. 170) la prière, évidemment toute moderne, où Hirata invoque les dieux des Vents contre ces émanations infernales, et à l'appui de laquelle il cite un miracle étrange : en 1806, un jeune garçon ayant été enlevé par les diables, son père pria les dieux des Vents avec tant d'ardeur que, par leur intercession, l'enfant lui fut rendu.

3) C'est aussi l'opinion de M. Chamberlain (*Kojiki*, Introd., p. LVI).

4) Assyrie (Fossey, *op. cit.*, 39, 40), Inde antique (V. Henry, 158, 164 seq.), Chine (de Groot, 321 seq. et pass., F. Farjenel, *Les Esprits en Chine*, *Journal asiatique*, juillet-août 1901), etc.; et d'une manière plus générale, Lubbock, *op. cit.*, p. 218, Marillier, *loc. cit.*, p. 5, etc.

5) R XXVII (voy. Aston, p. 275). N'aurions-nous pas ici le souvenir de feux follets rencontrés par les conquérants dans les marais de la contrée primitive? Quant à la cinquième lune, le caractère malsain de ce mois d'été explique

par le cortège triomphant des divinités impériales. Ce sont de tels esprits, sans nom et sans gloire, qui tourmentent sans cesse le peuple divin, qui le harcèlent en se cachant, qui lui envoient, on ne sait d'où, le plus souvent sans doute de la région souterraine, les maladies et toutes les calamités[1]. Mais c'est contre eux aussi qu'il sait diriger les traits de sa magie victorieuse; c'est contre eux qu'il prononce les infaillibles formules qui les écarteront du Palais, qui les banniront aux plus lointaines solitudes[2]; c'est contre eux enfin, contre leur peste infernale, qu'il fait intervenir les puissants dieux des Routes, les dieux de vie qui sauveront Kiôto de la mort[3].

Ainsi, l'armée du mal, dans la mythologie japonaise, n'est qu'une foule inférieure, une bande ténébreuse rôdant autour du foyer où siègent, en pleine clarté, de douces figures divines[4]. Le Shinntô n'admet pas que ces esprits de l'ombre puissent tenir tête aux dieux brillants. C'est seulement plus tard, sous l'influence bouddhiste, qu'on verra s'introduire des démons précis, pourvus d'un nom

assez sa mauvaise réputation (cf., pour la même impression en Chine, de Groot, p. 320, n. 3; et *supra*, t. XLIX, p. 144, n. 2).

1) Voir surtout R X, 69 seq. Nous y reviendrons au sujet de la Magie.

2) *Tatari-gami wo outsoushi-tatematsourou norito*, « Rituel pour le respectueux éloignement des divinités qui envoient des fléaux » (R XXV; Aston, 314). On rappelle à ces mauvais dieux l'antique victoire des envoyés impériaux sur leurs pareils, et on les prie d'aller jouir ailleurs des offrandes qu'on leur présente (cf. le rituel du Feu, *supra*, t. L, p. 184).

3) *Mitchi-ahe no matsouri* (R XIII). Nous avons déjà rencontré les dieux invoqués dans ce rituel (t. L, p. 197), et nous les retrouverons encore. Remarquons seulement ici qu'ils ont un caractère phallique (voir Aston, 186 seq.); que dès lors, étant données les vieilles idées japonaises, la vie puissante qu'ils recèlent doit être le préservatif le plus sûr contre la maladie meurtrière; et que par conséquent ces « dieux préventifs » (*Sahe no Kami*) étaient tout désignés pour garder la capitale contre les épidémies qu'envoient, suivant notre rituel, « les êtres sauvages et malveillants de la région profonde ». (Cf., à propos de Founado, l'emploi de bâtons, chez les Peaux-Rouges, pour éloigner les esprits des morts, A. Réville, I, 259).

4) Exemple : Oh-miya-no-mé, la Femme protectrice du Palais, qui « corrige et adoucit le grondement et la sauvagerie des dieux » (R VIII, 195; cf. *supra*, t. LIV, p. 215, n. 2, et Satow, T, VII, part. 2, p. 127).

ou tout au moins d'une forme[1], et c'est alors aussi qu'il faudra employer des exorcismes nouveaux pour chasser ces sombres personnages[2], parce qu'ils auront pris dans la vie du peuple une importance que n'avaient jamais connue leurs devanciers[3].

En attendant, dans le Shinntô primitif, nous ne trouvons point de dualisme absolu, parce que nous n'y voyons pas plus de dieux personnifiant la perversité infinie que de dieux incarnant une bonté sans limites, et que, faute de ces deux éléments essentiels, le système ne peut se constituer. La plupart des grands dieux sont bons ; les esprits anonymes sont très souvent mauvais ; mais, en somme, le type moyen est représenté par un mélange de passions enchevêtrées[4].

1) D'abord une multitude, anonyme encore, de démons populaires (*oni*) au corps velu, à la rouge figure surmontée de cornes, aux membres souvent difformes ou affligés de monstruosités particulières (cf. les démons hindous, V. Henry, 140, 158 seq., 165, etc.), puis certains grands démons individuels, empruntés à la mythologie du continent (voy. William Anderson, *Catalogue*... pp. 59 seq., 138, 403 et pass.).

2) Voir au chap. de la Magie.

3) On en trouve l'écho dans les ouvrages des lettrés. Non contents de disserter sur la nature des dieux, comme Cicéron, à grand renfort de théories d'école, les philosophes du temps des Tokougawas s'inquiètent du caractère des démons et les font sans cesse intervenir dans leurs systèmes philosophiques. Ni les *kanngakousha*, ni les *wagakousha* n'échappent à cette obsession : un sage comme Kiousô se montre, sur ce point, presque aussi superstitieux qu'un Hirata (voir le *Shounndaï Zatsouwa*, T. XX, part. 1, p. 55). Nous avons ici un phénomène analogue à celui que présente l'antiquité classique, où la croyance aux démons mauvais ne paraît s'être développée que vers le déclin de l'hellénisme (Hild, *Les Démons dans la littérature et la religion des Grecs* ; P. Decharme, *Rev. d'hist. des religions*, t. IV, p. 340 seq. ; etc.).

4) De même que les dieux méchants, comme le Feu, ne représentent pas le mal moral, mais seulement des phénomènes redoutables par nature, de même les mauvais esprits, tels que les conçoit le Japonais primitif, ne sont que ses adversaires normaux. Les uns apparaissent comme des rebelles, révoltés contre le pouvoir impérial : c'est l'origine des démons chez un grand nombre de peuples (Lubbock, *op. cit.*, p. 218). D'autres sont les agents inconnus des maladies : croyance universelle (*id.*, *ibid.*, p. 221 seq., H. Spencer, I, 311 seq., etc.). Mais les Français qui n'aiment pas les Allemands et les hommes qui craignent les microbes sont-ils par cela même dualistes ? Ces deux éléments antipathiques, ennemis de la nation, ennemis de la santé, finissent par se con-

Nous revenons ainsi à notre point de départ, et la nature morale des dieux, complétant et confirmant tout l'ensemble de leurs caractères physiques, intellectuels, émotifs, ne nous apparaît que comme la nature humaine élevée à une puissance supérieure par l'imagination mesurée d'un peuple qui n'a jamais compris que le relatif.

4. Le séjour des dieux.

Les dieux étant humains, on peut aisément prévoir que leur séjour aura le même caractère et qu'il reflétera, d'une manière générale, le milieu naturel où vivent nos Japonais primitifs. C'est ce qu'on observe en effet : les dieux du Shinntô habitent trois mondes, la Terre, le Ciel, les Enfers : et les Enfers, le Ciel surtout sont conçus presque à l'image de la Terre.

Tout d'abord, constatons qu'un grand nombre de dieux ont eu ou ont encore pour résidence cette Terre, où ils coudoient l'humanité. Il en est qui, nés ici-bas[1], sont aussitôt montés au Ciel : c'est le cas du Soleil, de la Lune, de Szannoô, bien que ce dernier, après son bannissement, ait eu de nouveau plus d'une aventure terrestre[2] avant de descendre aux Enfers. Mais il en est d'autres qui, nés au Ciel, sont au con-

fondre en un seul peuple anonyme (preuve, le R XXV) ; et cette foule démoniaque, loin d'être regardée comme absolument irréductible, est au contraire l'objet de rites propitiatoires qui nous la montrent sous un jour très humain (textes déjà cités; cf. aussi L. Hearn, *Kokoro*, 275-276, *Glimpses*,.. 147, etc. Or, une religion dualiste n'admet pas qu'il puisse y avoir du bon chez ses diables : c'est le critère certain auquel on la reconnaît (voy. A. Réville, I. 74 seq., 225, 229 seq., etc.). Le Shinntô primitif n'est donc pas dualiste.

1) Les commentateurs japonais signalent ce point avec orgueil, surtout en ce qui concerne Amatéras (vid. sup., t. XLIX, p. 22, n. 2).

2) Exemple typique : Szannoô recevant l'hospitalité de Sominn Shôraï, qui lui offre un plat de millet ; ci-dessus, t. L, p. 165, n. 2, et t. LIV, p. 189, n. 3. (Cf. le dieu biblique et ses deux compagnons venant s'asseoir sous la tente d'Abraham, où tous les trois mangent de bon appétit les galettes de la ménagère : *Gen.*, XVIII, 1-8).

traire venus ensuite sur la Terre pour y remplir quelque mission importante : par exemple, Izanaghi et Izanami, ou, plus tard, Ninighi[1] et sa suite de « dieux célestes », qui enlèvent aux « dieux terrestres » la possession du pays[2]. A côté de ces hôtes plus ou moins transitoires, natifs qui l'abandonnent ou célestes qui viennent s'y installer, l'archipel est peuplé d'une foule de dieux permanents : dieux de la terre elle-même, depuis le « dieu qui se tient éternellement sur la terre »[3] jusqu'aux diverses personnifications de la contrée[4]; dieux de la nature, depuis les cimes divines jusqu'aux habitants du merveilleux palais de la mer ; dieux végétaux, dieux animaux, dieux humains, à commencer par le dieu vivant qu'est le souverain lui-même. Enfin, les dieux du Ciel ne dédaignent nullement de laisser ici-bas un double spirituel, qui repose sur l'oreiller sacré de leur temple[5].

1) On raconte qu'à l'occasion de sa descente sur le pic de Takatchiho (identifié d'ordinaire avec le Kirishima-yama, dans Kioushiou), des grains de riz furent semés à la volée dans les airs pour disperser les ténèbres du ciel; c'est pourquoi, de nos jours, le riz croît encore à l'état sauvage sur cette montagne (*Taka-tchi-ho*, haut-mille-épis : voy. T, III, app., p. 45, et cf. N, I, 83).

2) Pour le sens ordinaire qu'implique l'antagonisme de ces deux classes de dieux, voir ci-dessus, t. LII, p. 37. Les commentateurs discutent d'ailleurs à l'infini sur les « dieux célestes » et les « dieux terrestres », sur les « temples célestes » (*ama-tsou-yashiro*) et les « temples terrestres » (*kouni-tsou-yashiro*) ; voy. T, III, app., p. 47, 56, VII, part. 2, p. 112, 120, et part. 4, p. 453-454.

3) K, 16; N, I, 3 seq. (*supra*, t. LIV, p. 175, n. 9).

4) Le premier rituel nous dit que la prêtresse d'Ikou-shima (l'archipel vivant) rend gloire à Ikou-kouni (le Pays vivant) et à Tarou-kouni (le Pays parfait), « les dieux souverains qui gouvernent les îles partout où le crapaud des vallées trouve son chemin, partout où s'étend l'écume de la mer » (B I, 115). Aujourd'hui encore, on célèbre le rite propitiatoire appelé *dji-matsouri* ou *dji-tchinn-sai* (fête de la terre, ou fête pour calmer la terre), avant d'édifier une construction ou de défricher un terrain (cérémonie déjà signalée dans le *Kanghishiki*) ; et de même, lorsqu'il prépare son champ, le paysan japonais fait un sacrifice au *ta-no-kami*, le dieu de la rizière. Voir aussi plus haut, t. L, p. 191, et Aston, p. 143-144, 283.

5) Cette coutume aurait, dit-on, pour objet de symboliser la présence du dieu, parce que le fait de coucher dans une maison constitue un signe de propriété (Satow, T, IX, part. 2, p. 184); mais n'est-il pas plus naturel d'admettre tout simplement qu'on donne au dieu un oreiller parce qu'il en a besoin pour dormir?

Cette Terre, séjour de tant de dieux, n'est d'ailleurs séparée des autres mondes divins par aucun abîme infranchissable. Au Ciel, demeure normale des astres et des oiseaux, résidence favorite des plus puissants kamis[1], elle se rattache par des communications mystérieuses. On nous parle d'un « pilier du Ciel » qui, « au temps où le ciel et la terre n'étaient pas encore très éloignés l'un de l'autre[2] », fut employé par la déesse du Soleil pour s'élever au monde supérieur[3]. Ailleurs, ce sont les Vents qu'on nous donne comme « d'augustes piliers », de vagues et puissants soutiens sur lesquels repose la lourde Plaine des hauts cieux[4]. Si nous rapprochons ces

1) Sans parler même du « maître de l'auguste centre du Ciel » et du « dieu qui se tient éternellement dans le Ciel » (*supra*, t. LIV, 174-175), c'est dans ce monde supérieur que vivent le grand dieu Producteur, le dieu de la Ruse et tous les dieux majeurs qui dirigent l'innombrable assemblée céleste.

2) N, I, 18.

3) Dans la variante où Amatéras naît d'Izanaghi et d'Izanami, et non d'Izanaghi seul après la mort de sa compagne. Le texte ajoute que les deux dieux, ayant produit ensuite le dieu de la Lune, « l'envoyèrent aussi au Ciel », sans doute par le même moyen (N, I, 18-19).

4) R IV, 443. — Comment le Ciel peut-il se tenir en équilibre? L'explication la plus simple, étant donnée surtout l'apparence convexe qu'il présente, consiste à le regarder comme un couvercle sphérique, appuyé sur la terre plate ; mais ce n'est pas l'idée de nos anciens Japonais, qui le considèrent comme une plaine (*hara*). On pourrait, il est vrai, concevoir le ciel comme un corps ayant une surface concave à l'intérieur, plane à l'extérieur : notion pareillement étrangère à nos textes. Si le Ciel n'est pas une voûte, mais un plan horizontal, parallèle au plan terrestre, sur quoi donc peut-il reposer? Manifestement, sur des piliers ; et il semble bien en effet que la croyance à des piliers matériels soit entrée dans la mythologie indigène (voir plus bas). Mais, après tout, ces colonnes solides que la logique impose à l'esprit, on ne les voit pas, on ne sait pas trop où elles peuvent être ; et en revanche, qu'observe-t-on entre le Ciel et la Terre? L'action constante des Vents, de ces « dieux fameux » (*nutatarou kami*, T, VII, part. 4, p. 436) dont la poussée se manifeste parfois avec une si formidable puissance. Dès lors, pourquoi ne pas admettre que ce sont eux qui, comme Atlas, portent le Ciel ? C'est ainsi que je crois pouvoir reconstituer ce point obscur de la cosmologie japonaise, et l'idée que se font du vent bien d'autres peuples (A. Réville, I, 115) semble fortifier cette impression. On objectera qu'il existe une certaine contradiction entre le caractère éthéré des vents et la densité d'une Plaine céleste où se trouvent, entre autres choses, des montagnes. A quoi je répondrai que, d'après Aristote (*Traité du Ciel*), le Ciel, avec ses astres, n'est ni pesant, ni léger, attendu que s'il était léger, il s'envolerait

textes d'un passage où Haya-dji, « le Vent rapide », enlève dans son tourbillon le corps d'Amé-ouaka-hiko et le porte jusqu'au Ciel[1], peut-être serons-nous conduits à expliquer aussi par l'action du vent l'ascension d'Amatéras[2]. Cependant, un autre document vient nous dire qu'une île est « l'unique pilier du Ciel[3] ». Puis, c'est « l'Échelle du ciel » qui paraît dans la légende[4], et dont on fait plus tard une sorte d'embarcadère pour le « Céleste bateau dur comme le roc », le vaisseau aérien que les dieux « abandonnèrent aux vents[5] » lorsqu'ils y eurent délaissé l'Enfant-sangsue, mais qui n'en devait pas moins servir ensuite à la navigation des conquérants[6]. Enfin, le « Pont flottant du ciel » étend dans l'atmosphère sa courbe éclatante et offre aux dieux célestes une dernière ressource pour descendre dans l'archipel[7]. Comment concilier

comme le feu, et que, s'il était pesant, il tomberait. On ne saurait exiger une science plus parfaite chez les naïfs auteurs de nos mythes primitifs.

1) N, I, 66, et l'*Idzoumo Foudoki*, trad. Florenz, 286. Le spectacle des « queues de typhon » qui, là-bas, soulèvent non seulement la poussière, les feuilles mortes et autres choses légères, mais parfois aussi des objets fort lourds, suffit à expliquer l'existence de ce dieu particulier et le tour de force qu'on lui attribue. Cf. la montée de Susanoô (*supra*, t. L, p. 183).

2) Chez les Tlinkits, c'est le vent qui pousse les astres dans leur marche au firmament (Waitz, III, 330).

3) L'île d'Iki est appelée en effet *Amé-hitotsou-bashira* (K, 23). Cf. la conception néo-zélandaise des hautes îles boisées soulevant le ciel (A. Réville, II 29).

4) Ama no hashidaté. On désigne aujourd'hui sous ce nom une étroite langue de sable, d'environ une lieue de long sur soixante mètres de large, située près de Miyadzou, dans la province de Tango (un des *san-kéi*, ou trois plus beaux paysages du Japon). D'après une ancienne tradition, qu'adopte Motoori, ce seraient les ruines du Pont du ciel écroulé (cf. une conception analogue dans le N, I, 74); d'autre part, Hirata soutient que cette échelle légendaire n'a rien de commun avec le Pilier du ciel; il semble cependant qu'elle se rapproche davantage du Pilier que du Pont. Voir le *Tango Foudoki*, dans Florenz, p. 13, n. 1; Satow, T, III, app., pp., 45-46, 59, 66, VII, part. 4, p. 439; Aston, 95-96; etc.

5) Dans une variante du N, I, 19. Cf. ci-dessus, t. L, p. 322, n. 1, t. LIV, p. 184, n. 1.

6) Navigation aérienne avec Nighi-haya-hi (« doux-rapide-soleil », le dieu céleste qui précéda Djimmou dans le Yamato : N, I, 110 seq., et *sup.*, t. LII, p. 38, n. 7); puis, maritime avec Djimmou lui-même (N, I, 114).

7) Ama (ou Amé) no ouki-hashi (K, 19, 111, etc.). C'est le pont dont l'arche

tous ces mythes? C'est bien en vain que les commentateurs l'ont tenté. En réalité, nous sommes sans doute en présence de procédés divers, vaguement conçus d'abord, puis obscurément entremêlés dans l'esprit comme dans la langue des hommes du VIIe siècle[1], mais qui demeurent toujours des témoignages curieux de la façon matérielle dont on comprenait, à l'origine, les communications entre la Terre et le Ciel[2].

Au-dessus des palais qui, par hyperbole, dressent jusqu'au monde supérieur leurs toits audacieux[3]; au-dessus du Grand-

immense planait sur les eaux aux premières origines du monde, et d'où le couple créateur descendit sur la petite île d'Ono-ghoro (*supra*, t. L, p. 173, LI, 378, LIV, 183). Ce pont légendaire est resté fameux dans la poésie japonaise (par ex., Chamberlain, *Classical poetry...*, p. 89). De nos jours encore, il est représenté dans le culte par le *sori-bashi* (pont arqué) ou *taïko-bashi* (pont-tambour) qu'on peut voir, sur l'étang sacré, devant certains temples shinntoïstes, et dont la pente très raide n'est gravie d'ailleurs que par le dieu ou le prêtre, en quelques occasions solennelles (voy. Aston, 87, 232). On trouverait des ponts analogues dans bien d'autres mythologies (par exemple, pour la légende germanique, Florenz, *op. cit.*, p. 13, n. 1); mais le cas le plus curieux, par sa ressemblance avec le récit japonais, est assurément celui du mythe de Tahiti qui nous conte comment Oro, le dieu de la mer, voulant épouser une femme terrestre, descendit le long d'un arc-en-ciel dont il fixa la base sur le sol pour assurer ses communications, puis, après s'être marié dans l'île Borabora avec la belle Baïraumati, remonta au monde supérieur en ramenant derrière lui le pont céleste (voir A. Réville, II, p. 83, et p. 49, où nous voyons qu'en souvenir de ces voyages entre ciel et terre, le vaisseau royal de l'île s'appelait « l'Arc-en-ciel » ; d'où un rapprochement non moins légitime entre les interprétations mêmes de ces mythes, puisqu'au Japon aussi certains commentateurs assimilent le navire céleste au pont flottant).

1) Remarquons en effet la parenté évidente des mots *hashi* (pont), *hashidate* (échelle, synonyme de *hashigo*, composé lui-même de *hashi*, pont, et de *ko*, forme archaïque de *ki*, arbre ou bois, matière première de l'échelle qui sert d'escalier à la maison indigène), et enfin *hashira* (pilier). Satow voit dans ces expressions une idée commune : « anything which fills up and bridges over a gap » ; et pour lui, *Amé no mi hashira* est la chose « that bridged over the distance from heaven », c'est-à-dire le vent (T, VII, part. 4, pp. 438, 439).

2) Une tradition locale nous montre aussi un dieu montant au Ciel sur un nuage blanc (*supra*, t. LI, p. 391, n. 6). Enfin, en dehors même de ces voies et moyens de transport, les nouvelles sont transmises, soit par le vent encore (K, 97), soit par les oiseaux (*sup.*, t. L, p. 343, et cf. au faisan de nos légendes le faucon de plusieurs autres mythologies, Lang, 188).

3) K, 75, 103, 113, 311 ; N, I, 132 ; B I, 114, II, 426, V, 187, X, 60, etc.

Vide où les Vents promènent leur force invisible et prodigieuse[1]; au-dessus de l'octuple entassement[2] des bleus nuages amoncelés[3] que l'ancêtre des empereurs traversa, fendit comme l'éclair dans sa terrible descente[4]; au faîte de l'univers, la Plaine des hauts cieux s'étend enfin, comme une immense terre massive, solide[5], comme un vaste plancher que foulent les dieux souverains. Toutes les légendes concourent à mettre en relief le caractère matériel de cette plaine : une flèche vibrante, lancée de la région inférieure par l'arc puissant d'un dieu, y fait un trou, vient étonner les célestes[6]; et quand la nudité d'Oudzoumé suscite le rire formidable des huit cents myriades divines, tout le Ciel tremble comme une demeure ébranlée[7]. Ce Ciel est un pays, dont la géographie reproduit naturellement celle du Japon. Il présente donc, de toute nécessité, un caractère montagneux, et le mont Kagou, qui le domine, correspond si bien à son homonyme du Yamato qu'on se demande parfois, en lisant un récit, s'il s'agit de la montagne d'ici-bas ou de sa contrepartie céleste[8]. Le système orographique du Japon ayant

(voir par ex., ci-dessus, t. LIV, p. 203, n. 1). Cette image, si souvent employée dans nos textes, suffit à détruire la thèse évhémériste (*vid. sup.*, t. XLIX, p. 320) qui voulait faire de « Takama no hara » une simple région terrestre. Cf. le nom métaphorique de *Takama no hara hiro-no no hime*, « princesse de la vaste plaine des hauts cieux », donné à l'impératrice Djitô (N, II, 382).

1) Pour la distinction entre le Grand Vide (*Oh-sora*) et le Ciel proprement dit, t. L, p. 171, n. 1.

2) N, I, 70, 90 ; R X, 60 ; etc.

3) R VIII, 194.

4) K, 111; N, I, 70; R X, 60; poème de Hitomaro dans le *Manyôshiou* (Aston, *Hist. of Jap. Lit.*, 36); etc.

5) L'épithète poétique du ciel est le mot *hisakata* (par ex., K, 215, N, I, 291), qu'on traduit souvent par « en forme de gourde » (voir Chamberlain, *On the use of Pillow-words and plays upon words in Japanese poetry*, 81, et, pour une conception analogue, A. Réville, I, 321), mais qu'il me paraît plus sûr d'interpréter, étant données les anciennes idées japonaises, dans le sens de « long et dur ». Cf. le « firmament » biblique (*stéréoma* : A. Réville, *Prolég.*, 60).

6) K, 96. Cette flèche perfore le plancher céleste absolument comme le sabre envoyé du ciel traverse le faîte d'un toit terrestre (*supra*, t. XLIX, p. 318).

7) K, 58 : *supra*, t. XLIX, p. 317.

8) Dans le K, 31, c'est la montagne terrestre ; dans le K, 56, la montagne

pour conséquence de réduire les cours d'eau à l'état de torrents, le plus souvent désséchés[1], il s'ensuit que la Rivière du ciel[2] sera, comme la plupart de celles que le voyageur rencontre en parcourant l'archipel, un vaste lit de cailloux[3]; c'est tout au plus si l'on y trouvera une mare[4]. Pareillement, étant donné que les habitants de la contrée primitive se logeaient souvent dans des cavernes, le Ciel en aura une, peut-être même plusieurs[5]. Ce pays divin possède aussi ses minéraux, depuis les rochers où siègent les dieux[6] jusqu'aux pierres précieuses dont ils se parent[7]. Il a sa flore : arbres et plantes sauvages[8], champs cultivés[9], jusqu'à des jardins rituels[10]. Il a sa faune : les oiseaux, bien entendu[11], mais aussi des chevaux

céleste: mais dans le K, 216, le texte peut être compris aussi bien dans un sens que dans l'autre. Cf. N, I, 43, etc.

1) Voir plus haut, t. L, p. 195.

2) *Ame no yasou-kaha*, « la Tranquille rivière du ciel ». K, 47, N, I, 23, etc. (Le N, I, 29, parle de quatre-vingts rivières célestes. On pourrait aussi entendre par là une seule rivière aux multiples embranchements, ce qui viendrait à l'appui de la lecture *ya-se* au lieu de *yasou*, proposée par Chamberlain et Aston).

3) N, I, 23, 29, etc. On nous parle bien de ses eaux (K, 100), et aussi d'un pont volant qui aurait été jeté au-dessus (K, 1, 80). Mais, d'une manière générale, c'est dans son lit (*kahara*) que les dieux se réunissent (K, 54, N, I, 42). Cf. d'ailleurs *supra*, t. L, p. 157. Cette apparente contradiction se résout d'une manière bien simple si l'on réfléchit que les rivières japonaises, d'ordinaire à sec, se changent en torrents à certaines époques.

4) *Ame no ma-na-wi*, « la véritable mare-fontaine du Ciel » (K, 47-48).

5) K, 54-58, N, I, 41-50 (*supra*, t. XLIX, 314); et cf. K, 100, N, I, 68, etc.

6) K, 111; N, I, 70; B X, 60; etc. Je ne vois aucune raison pour admettre une interprétation traditionnelle que semble approuver Florenz (T, XXVII, part. 1, p. 71), et d'après laquelle, dans l'expression *ama no iha koura*, *iha* ne serait qu'une épithète honorifique; tout au contraire, puisque l'assemblée des dieux se tient parmi les pierres de la Rivière céleste, il est logique de voir Ninighi se lever de son « céleste siège de rocher ». Cf. d'ailleurs *supra*, t. XLIX, p. 314, n. 5.

7) *Vid. sup.*, t. LII, p. 64.

8) K, 56, 57, etc. (*supra*, t. XLIX, p. 315-316).

9) K, 52, 53, N, I, 40, 47 (rizières, avec leurs limites, leurs fossés d'irrigation), N, I, 48 (distinction des diverses sortes de rizières), etc.

10) Dans le N, I, 83, Amatéras donne à Ninighi des épis de son « jardin sacré » (*you-niha*), c'est-à-dire de l'enceinte réservée où elle cultivait un riz très pur en vue de la fête des prémices.

11) K, 51 (coqs), 95 (faisans, mâle et femelle dans la variante du N, I, 90),

et autres quadrupèdes[1]. Bref, ce Ciel japonais nous offre, à tous égards, une parfaite imitation de la nature indigène.

Reste alors le monde inférieur, qui, lui aussi, est relié à la Terre par un passage matériel, la « Pente unie des Enfers »[2], et qui, comme le monde supérieur encore, bien

136 (corbeau), etc. Cf. aussi le nom du dieu Amé no hi-ouashi (aigle-soleil du ciel).

1) K, 53, N, I, 40, 45; et cf. les « péchés célestes » (*ama tsou tsoumi*) du K, 230 et du R X, 60-61. (Plus tard, sous l'influence chinoise, le « chien céleste », N, II, 167, etc.)

2) *Yomo tsou hira-saka* (*hira*, plat, égal, uni; *saka*, pente, côte, colline. L'expression est donc assez vague. Chamberlain, « Even Pass » ou « Flat Hill »; Aston, « Even Pass »; Florenz, « Flache Hügel » ou « Ebne Pass ». En somme, idée d'une « Pente unie »). K, 37, 39, 74, N, I, 25, 31. Tous ces textes, où l'entrée des Enfers est représentée comme un endroit matériel, montrent l'absurdité de l'explication rationaliste qu'essaie de donner une variante du N, I, 26 : « Certains disent que la Pente unie des Enfers n'est pas un lieu particulier, mais désigne seulement l'espace de temps où le souffle s'éteint, à l'approche de la mort. » Le rédacteur lui-même ne semble d'ailleurs pas s'arrêter à cette interprétation, puisqu'il nous parle, aussitôt après, du « rocher avec lequel la Pente unie des Enfers fut bloquée ». Aussi bien les anciens Japonais avaient-ils situé exactement ce fameux passage, qu'ils identifièrent avec l'*Ifouya-Zaka*, en Idzoumo (K, 39. *Ifouya*, étym. inconnue : d'après Moribé, de *youfou-yami*, « obscurité du soir »). Yomi et *Iya*, contraction d'Ifouya, sont encore des noms de lieux dans cette province, et l'*Idzoumo Foudoki* y décrit, sous le nom de *Yomo-tsou-saka-Yomo-tsou-ana* (*ana*, trou), une caverne aboutissant à un trou où l'on ne pouvait entrer et dont on ne savait pas la profondeur (voy. Florenz, *op. cit.*, p. 47, n. 29, p. 53, n. 41, et T, XXVII, 108-109). Cf. l'idée générale d'une entrée au monde des morts par des cavernes, des étangs qu'on croit sans fond et autres accidents de terrain qui semblent conduire à une région inférieure (H. Spencer, I, 287); en Grèce, l'antre du cap Ténare, les marais d'Achérusie; chez les Latins, le lac Averne aux noires vapeurs; au Moyen-Age, la caverne que saint Patrice avait ouverte en Irlande, et où s'enfonça le chevalier Owen; en Chine, l'entrée de Teng-tchéou; chez les Aïnous, une caverne encore, Batchelor, 227; etc. La *Yomo tsou hira-saka*, considérée à la fois comme un passage et comme une barrière séparant les deux mondes, remplit au Japon l'office des eaux qu'on doit traverser dans d'autres mythologies, en même temps que l'expression de « Route aux quatre-vingts détours », destinée à exprimer la longueur du voyage, rappelle le chemin compliqué qu'il fallait suivre pour arriver à l'Hadès (K, 103, N, I, 69 ; litt., « les moins-de-cent, quatre-vingts détours de route »; *momo-taradzou*, moins de cent, n'est que le mot-oreiller de *ya-so*, quatre-vingts; *koumadji*, vieux mot que le Dict. de Hepburn traduit par embranchements, mais qui semble plutôt désigner ici des sinuosités. Cf. aussi « la Route unique » du K, 229). Quant à la conception

qu'à un moindre degré, va nous rappeler le monde intermédiaire, leur modèle commun.

Par bonheur, le Shinntô, comme tant d'autres religions, a dans sa mythologie des héros divins qui purent descendre, vivants, à cette région souterraine et qui eurent le privilège d'en revenir. Nous connaissons déjà les aventures de l'un d'eux, je veux dire d'Oh-kouni-noushi[1]; mais cet épisode est secondaire. Le mythe le plus typique, soit en lui-même, soit par ses points de contact avec d'autres récits fameux, c'est évidemment celui d'Izanaghi aux Enfers[2]. Visitons-les donc sous sa conduite.

Le jeune dieu, plein de regrets et d'espoirs, veut revoir encore sa compagne[3]; il entre au pays des téné-

d'une Pente unie, cf. la route douce et bien nivelée que suivent les morts dans la mythologie germanique (Grimm, cité par Aston, p. 95).

1) Suprà, t. LIV, p. 203, n. 1.

2) L'origine psychologique de ces visites aux Enfers se trouve sans doute dans l'ardent désir qu'on éprouve, en certains cas, de se mettre en communication avec un mort chéri ou vénéré; l'imagination, tendue vers cet objet, le réalise dans un rêve ou une hallucination (c'est encore par ces procédés que les shamans, les angekoks esquimaux, les sorciers de toute espèce se rendent dans l'autre monde pour lui ravir ses secrets, A. Réville, I, 256, 296-297, II, 309, et cf. le passage, déjà cité, de l'*Idzoumo Foudoki*, prédisant la mort de ceux qui se rendent, en rêve, à la caverne ouverte sur les Enfers); finalement, de telles visions, racontées par des exaltés, grossies par des auditeurs crédules, aboutissent à un mythe qui, étant donnée l'uniformité de l'esprit humain, doit fatalement offrir partout les mêmes caractères essentiels. Les motifs du voyage peuvent se ramener à deux types principaux : désir de revoir un être aimé, désir de consulter un personnage fameux, de préférence un ancêtre. Premier cas : Orphée et Eurydice ou, à l'inverse, Istar et son amant Tammuz; au Japon, Izanaghi et Izanami. Second cas : Ulysse évoquant sa mère, ou Waïnamoïnen visitant le dieu Tuoni; au Japon, Oh-kouni-noushi chez son aïeul Szanoô.

3. N, I, 30 : « En arrivant à l'endroit où elle était, il lui parla et dit : « Je suis venu parce que je te pleurais. » Cf. K, 34. — Mais en même temps, il espère qu'elle reviendra avec lui, pour continuer l'œuvre créatrice (K, 35 : suprà, t. LI, p. 379, n. 2). Cf. variante du N, I, 31 : « Les gardes de la Route des Enfers (*Yomi tsou Tchi-mori*) lui dirent : « Nous avons pour toi un message, ainsi conçu : « Moi et toi avons produit des contrées. Pourquoi chercherions-nous à en créer davantage? Je dois rester dans ce pays, et je ne m'en irai pas avec toi ». A ce moment, la déesse Koukouri-himé dit quelque chose qu'Izanaghi no Mikoto entendit et approuva, puis elle disparut. » (*Koukouri*, peut-être de *kiki-irou*, prêter l'oreille, parce qu'elle servit de médiatrice entre les deux divi-

bres[1]; et une variante, qui nous dit qu'il vint « au lieu mortuaire provisoire[2] », montre bien qu'il s'agit de la demeure des morts. Izanami, qui n'a pas cessé d'être « ce qu'elle était pendant sa vie[3] », sort du « palais » infernal en soulevant une porte[4], et s'avance à sa rencontre. Ils échangent des paroles à la manière des vivants[5]. Izanami s'écrie : « Pourquoi venir si

nités : voir Florenz, p. 68, n. 93. Quant à *Yomi tsou Tchi-mori*, ce peut être un seul gardien ou plusieurs : dans le premier cas, la *Yomo tsou hira-saka* se trouverait dans les mêmes conditions que « la porte défendue par Hadès, le puissant gardien », chez Homère; mais la seconde interprétation me paraît mieux en harmonie avec l'ensemble de notre récit, où les divinités infernales vont d'ordinaire par groupes).

1) K, 34; N, I, 24, 31, etc. Les caractères sont ceux qu'emploient les Chinois pour désigner leurs « Jaunes fontaines » (Legge, *Chinese classics*, V, 6, et cf. N, II, 45, 233), mais qui deviennent, dans la lecture japonaise, le *Yomi* (ou *Yomo*) *tsou kouni*, le « Pays des Ténèbres » (*yo* ou *yorou*, nuit). Conception analogue, en somme, à celle du Scheol hébreu ou de l'Hadès grec. *Vol. sup.*, t. L, p. 151, n. 1.

2) N, I, 29 (*mogari no tokoro* : la maison provisoire, *moya*, qu'on édifiait pour y placer le corps en attendant la sépulture définitive, laquelle pouvait n'avoir lieu que quelques mois ou même quelques années plus tard, suivant l'importance du *misasaghi* à construire; par ex., le *mogari no miya* de l'empereur Temmou, N, II, 380; et dans le *Manyôshiou*, Chamberlain, *Classical poetry...*, 73). Cf. *suprà*, t. L, p. 180, n. 3, et, comme situation analogue, la visite d'un amant hindou à une Tour du Silence : Niebuhr, *Voyage en Arabie*, etc., t. II, p. 40. Il suffit d'ailleurs de rapprocher le K, 31, et le K, 34, pour se rendre compte que la tombe d'Izanami sur le mont Hiba, aux confins d'Idzoumo, et le Yomi où on retrouve ensuite la déesse, se tenaient de bien près dans l'esprit du rédacteur.

3) N, I, 29.

4) K, 34, 35; et cf. le palais de Sosanoô, K, 72 seq. L'idée d'une porte infernale se retrouve partout : « a porta inferi erue, Domine, animas eorum » (Office des morts).

5) K, 35, 36, 38; N, I, 24, 25, 29, 30. Au contraire, chez les Aïnous, grand embarras du vivant qui veut se faire comprendre d'un mort. Un homme avait deux fils : à sa dernière heure, il déclara à l'aîné qu'il léguait à chacun d'eux la moitié de son héritage; mais quand le cadet, qui était absent, revint à la maison paternelle, l'aîné ne voulut rien lui donner. Le cadet descendit aux Enfers et, parvenu au grand village, où les chiens aboyaient et où on lui offrit des libations de vin (cf. Cerbère, et les libations antiques), il entra enfin dans la hutte de son père. Il voulut lui parler : mais le défunt ne pouvait ni le voir, ni l'entendre. Que faire? Il imagina d'entrer dans le cœur d'un homme du pays funèbre et d'emprunter sa langue pour interroger le mort. Ce dernier lui

tard ! J'ai mangé à l'intérieur des Enfers [1] ». Puis elle annonce,

apprit alors ses volontés véritables, et l'heureux fils, remonté au monde supérieur, put confondre son mauvais frère, en attendant de lui pardonner. (Batchelor, 229-230, et cf. 226-228).

1) K, 35 ; et cf. N, I, 24. M. Chamberlain traduit : « J'ai goûté au fourneau (c.-à-d., à la nourriture) des Enfers » ; le texte original dit simplement : « à l'intérieur des Enfers » (caractère signifiant : porte) ; mais ce sens littéral aboutit, en somme, à la même interprétation. C'est la croyance, si répandue, que lorsqu'un vivant a touché aux aliments du monde souterrain, il ne peut plus revenir à la lumière. Le premier exemple qui se présente à l'esprit est celui de Déméter obtenant des dieux qu'ils envoient chercher sa fille, enlevée par le roi des morts (cf., pour de curieuses ressemblances de détail, le mythe Peau-Rouge de Manabozho et Chibiabos : Lang, 571-572). Le terrible ravisseur, nous dit l'hymne homérique, « sourit en remuant ses sourcils », et annonça à Perséphonè qu'elle pourrait revoir sa mère. Mais « il lui donna, à part, des grains de grenade, douce nourriture qu'il lui fit manger à la dérobée, afin qu'elle ne restât pas toujours auprès de Déméter au peplos bleu. » En effet, ainsi que Déméter elle-même l'explique ensuite à sa fille : « Si tu as goûté ceci, tu retourneras sous les profondeurs de la terre et tu y resteras la troisième partie de l'année, et, les deux autres parties, auprès de moi et des immortels. » (Trad. Leconte de Lisle, p. 452-454. Cf. aussi, dans l'Odyssée, le mythe des mangeurs de lotus.) Pareillement, dans la légende latine, telle que l'expose Ovide, Jupiter dit à Cérès :

> «... Repetat Proserpina cœlum,
> Lege tamen certâ : si nullos contigit illic
> Ore cibos. »

Mais déjà Proserpine

> « Puniceum curvâ decerpserat arbore pomum
> Sumptaque pallenti septem de cortice grana
> Presserat ore suo. »

Même conseil dans l'histoire hindoue de Nacikêtas : « Reste trois nuits dans sa maison (de Yama), mais, bien que tu sois son hôte, ne goûte pas de sa nourriture » (Muir, *Sanskrit texts*, V, 329). En Finlande, Waïnamoïnen est reçu aux Enfers par la fille du dieu Tuoni, moins accueillante que celle de Szannoô, et qui arrache au héros le secret de sa visite ; ses hôtes, pour l'empêcher de revenir au monde supérieur, l'invitent à boire de la bière ; mais le prudent Waïnamoïnen repousse la coupe, au fond de laquelle il a remarqué des crapauds et des vers (*Kalévala*, cité par A. Réville, II, 207-208). Chez les Sioux, le héros, ayant traversé à la nage un fleuve qui le séparait du pays des morts, entre dans une des maisons rangées sur l'autre rive, et où il trouve justement son oncle défunt, occupé à préparer du riz ; le neveu voudrait bien en manger, mais l'oncle refuse, pour lui permettre de remonter au jour (Tylor, *Civil. prim.*, II, 69, et A. Réville, I, 256-257). Même croyance encore dans bien d'autres régions, notamment en Mélanésie et en Nouvelle-Zélande (Lang, 47, 573).

suivant les textes, soit qu'elle va s'étendre pour reposer[1], soit que, touchée de cette visite de son seigneur bien-aimé et désireuse de retourner avec lui à la région supérieure, elle va en conférer avec les divinités infernales[2]; mais toujours elle achève par cette recommandation suppliante : « Ne me regarde pas[3]! » Cependant le jeune époux, dans son impatience, ne peut se résoudre à lui obéir[4]: il saisit son peigne,

Pourquoi cette règle si générale? Apparemment, parce que la commensalité établit toujours entre les hommes un certain lien d'amitié; que ce résultat social, observable autour de nous chez les gens qui se sont assis à la même table, plus net encore dans les repas en commun de groupes plus solidaires, comme ceux des cités antiques, devait se produire avec une force particulière chez l'homme primitif, toujours affamé et pour qui manger était presque un rite; et qu'ainsi, le vivant devenu l'hôte des morts se trouvait uni à eux par une sorte d'alliance magique, en même temps que, par contre-coup, il se voyait éloigné, séparé des autres humains (cf. les diverses explications de A. Réville, I, 257; Sidney Hartland, *The Science of fairy tales*, 39 seq.; Marillier, dans *Rev. d'hist. des religions*, t. XXIV, p. 112; etc.). Au demeurant, il semble bien que l'assimilation ainsi créée entre le vivant et les morts ne soit pas toujours irrévocable, puisque, dans notre mythe, Izanami annonce qu'elle va voir les divinités infernales pour essayer de faire lever l'interdit.

1) N, I, 24, où, après avoir dit qu'elle a mangé de la cuisine des Enfers, Izanami ajoute : « Néanmoins (*shikarédomo*), je suis sur le point d'aller me coucher pour dormir ». On pouvait s'attendre à lire ici « en conséquence » plutôt que « néanmoins » : erreur de scribe qui ne saurait prévaloir contre le sens évident du mythe. Cf. Eurydice : « conditque natantia lumina somnus. » (*Georg.*, IV, 495.)

2) *Yomo tsou kami*. K, 35. Cf. les *Theoi hypochthonioi*, les *Di inferi*, etc. Quels sont ces dieux? Les Femelles hideuses, les tonnerres, l'armée des ténèbres, tous les êtres farouches que nous allons rencontrer. Chamberlain trouve une certaine contradiction dans le fait qu'Izanami, qu'on voit consulter ici les divinités souterraines, est appelée un peu plus loin la « Grande divinité des Enfers » ; mais, comme le disait déjà Hirata, on doit supposer que les *Yomo tsou kami* tenaient la première place jusqu'au moment où Izanami la prit elle-même, et cette hypothèse n'a rien d'absurde : Proserpine n'était pas la reine des Enfers avant le jour où elle y fut entraînée et retenue.

3) K, 35; N, I, 24, 29, 30. Cette défense est aussi le nœud du mythe d'Orphée, qui doit remonter au jour sans se retourner, tandis qu'Eurydice (v. 486) marche derrière lui :

Pone sequens (namque hanc dederat Proserpina legem).

4) « Ayant ainsi parlé, elle rentra dans le Palais; et comme elle s'y attardait très longtemps, il ne put attendre davantage. » (K, 35). Dans le N, I, 24, on dit simplement qu'Izanaghi ne tint pas compte de ses paroles. La variante du

en brise une dent terminale, l'allume comme une torche[1], et regarde : Izanami n'est plus qu'une masse de pourriture, où les vers fourmillent, où gisent les foudres[2]. Alors, plein de terreur, il s'enfuit[3]. Izanami lui crie : « Tu m'as remplie de honte[4] ! » Et maintenant, furieuse, elle le poursuit de sa

N, I, 29, suppose qu'Izanami devint soudainement invisible et qu'alors, comme il faisait très sombre, Izanaghi alluma une lumière pour l'apercevoir. Enfin, dans le N, I, 30, Izanaghi refuse d'obéir à la prière de son épouse, et continue de la regarder. L'idée du K se rapproche plutôt de celle de Virgile, *loc. cit.*, v. 487 et 490.

1) K, 35 ; N, I, 24, 29 : *vid. sup.* t. LIV, p. 188, n. 6 et p. 189, n. 1. Cf. les *kedzourikaké*, baguettes de sureau ou de saule coupées près de leur sommet de manière à former une touffe de rognures adhérentes, et auxquelles on mettait le feu pour éloigner les mauvais esprits (Aston, 191 seq.).

2) K, 35-36 ; N, I, 24, 29-30 ; *supra*, t. L, p. 174, n. 1, et cf. p. 180, n. 3. Ce tableau réaliste, où apparaît toute la hardiesse de l'imagination japonaise, sera poussé plus loin encore dans l'histoire fameuse d'Ono no Komatchi, la fière poétesse du IXe siècle, aussi célèbre par sa beauté que par ses vers délicats, et dont la biographie brillante s'achèvera par de terribles peintures où l'on se plaira à illustrer toutes les phases de décomposition d'un cadavre (voir Anderson, *Catalogue*, p. 121). Cf., aux Enfers grecs, le dieu Eurynomos, que Polygnote avait peint, au dire de Pausanias, sous les couleurs bleuâtres d'une mouche à viande, et qui dévorait les chairs des morts ; ou encore, dans le Parsisme, la Druj Nasu, démon qui vient s'emparer du corps après le dernier soupir et qui représente aussi la mouche des cadavres (D. Ménant, *Les Parsis*, p. 181).

3) K, 36 ; N, I, 24 (« Oh ! je suis venu, sans le savoir, à une hideuse et sale région ! »), 25, 29. Le dégoût qu'inspire la vue du cadavre arrête aussitôt, chez le vivant, le désir de ramener le mort ; et tout au rebours, il ne songe plus qu'à échapper à la contagion qui le menace (« a contagiis mortalitatis... », Office des morts). En somme, ce qu'on redoute, c'est de se voir assimilé au défunt, attiré par lui dans l'autre monde (cf. plus haut, t. LIV, p. 173, n. 2 ; au XVIIe siècle même, le Gouvernement japonais refusera de répondre à une lettre du roi d'Angleterre, Jacques Ier, adressée à Iyéyas et arrivée trop tard, parce qu'on regardera comme dangereux de se mettre à la place d'une personne morte : H. Nagaoka, *Hist. des relations du Japon avec l'Europe aux XVIe et XVIIe siècles*, p. 201).

4) K, 36 ; N, I, 25, 30 surtout. Cf. aussi le rituel du Feu : « Quand Izanami enfanta son dernier-né, le dieu Ho-mousoubi (*supra*, t. L, p. 176, n. 7), ses parties intimes furent brûlées, et elle daigna se cacher dans le rocher (tombeau). Elle dit : « O mon cher et auguste frère aîné, pendant sept nuits et sept jours, ne me regarde pas ! » Mais avant que les sept jours fussent écoulés, Izanaghi, étonné de sa retraite, la regarda ; et voici que ses parties intimes avaient été brûlées en donnant naissance au Feu. Izanami lui dit : « O mon cher et auguste frère aîné, tu m'as outragée en portant les yeux sur moi, malgré ma prière de

haine[1] : elle envoie contre lui toutes les hideuses Femelles des Enfers[2]. Mais c'est un magicien qui sait comment se défendre[3]. Il prend sa noire couronne, la jette à terre, où elle se change en raisins[4] ; et pendant que les Femelles ramassent

s'en abstenir dans un tel moment. C'est pourquoi tu dois gouverner le monde supérieur, et moi, le monde inférieur. » Et ce disant, elle se cacha dans le rocher. » (R XII; Aston, 316; Griffis, 54; et cf. ci-dessus, t. L, p. 177, n. 1 et 178, n. 5). Enfin, un rapprochement s'impose entre ce mythe et ceux que nous avons déjà étudiés, t. LIV, p. 204, n. 1.

1) Ce revirement subit est la principale différence qui existe entre notre mythe, où Izanami se dresse, farouche, contre l'homme qui n'a pas respecté le mystère de sa mort, et la légende virgilienne, où, tout au contraire, Eurydice s'éloigne (v. 497) avec une désolation élégante :

« Invalidasque tibi tendens, heu ! non tua, palmas ».

En Nouvelle-Zélande, le héros, plus heureux, peut ramener son amante (voir *Rev. d'hist. des religions*, t. XXXVII, p. 126, conte n° 1 et cf. n° 13).

2) *Yomo tsou Shiko-me*. K, 36 ; aussi appelées, dans le N, I, 25, *Hisa-mé*, c'est-à-dire soit les Femelles « qui se tiennent cachées », en embuscade, soit plutôt les Femelles « au front ridé ». L'expression du K pouvant être entendue au singulier comme au pluriel, M. Chamberlain suppose une « Femelle hideuse » unique ; mais le N, qui en indique huit, montre bien qu'on les concevait en troupe. Nous avons ainsi un groupe de Furies qui correspond aux Erinnyes de l'antiquité, à ces Euménides menaçantes (« cæruleosque implexæ crinibus angues ») que rencontre aussi Orphée (Virg., *loc. cit.*, v. 480, et cf. Ovide, *Métam.*, IV, 454). En même temps, par cette conception des Femelles ridées, les Japonais se rapprochent des Aïnous, qui pensent que les vieilles femmes, en particulier les belles-mères, deviennent des démons après leur mort (voir Batchelor, 223-224). Autre cas analogue : celui des deux vieilles femmes des Araucaniens, dont l'une, très laide, ressemblant à une baleine, montre la route infernale au mort, tandis qu'une autre, un peu plus loin, exige de lui un péage et, s'il ne peut payer, lui crève un œil (A. Réville, I, 403). Dans tous les cas, nos *Shiko-mé*, que Hirata voulait identifier avec les huit tonnerres sans aucune raison plausible, puisque le K les distingue, constituent des figures originales, bien à part, et qui étaient encore, sous le nom de *Gogo-mé*, la terreur des petits Japonais du xe siècle (d'après le *Wamidsho*, cité par Aston, p. 25).

3) Les procédés qu'il va employer se retrouvent chez les peuples les plus divers (voir Lang, *op. cit.*, 602, 616, et *Custom and Myth*, 87, 92 *seq.*; Florenz, p. 51, n. 35 ; etc.) La seule chose dont on puisse s'étonner, c'est qu'Izanaghi, après avoir transformé tant de choses, ne se métamorphose pas lui-même comme le héros du *Kalevala* (Réville, II, 298).

4) K, 36 ; N, I, 25. — *Katzoura* (de *kami*, chevelure, et *tsoura*, radical de *tsouranourou*, enfiler), à l'origine, parure de fleurs et de feuilles, plus tard, tout ornement qu'on piquait dans les cheveux (*hana-katsoura*, parure de fleurs, *tama-katsoura*, parure de joyaux, etc.) ; on ne voit pas bien d'ailleurs pourquoi

ces fruits et les mangent, il accélère sa fuite. Les voilà encore à ses trousses : il abandonne son peigne, qui se transforme en pousses de bambous[1]. Elles les arrachent, les dévorent : il continue sa course[2]. A ce moment, Izanami lance contre lui toutes les foudres et tous les guerriers des Enfers[3] ;

la *kadzoura* d'Izanaghi était noire (cf. cependant V. Henry, *op. cit.*, index, v° noir). — *Yebi-kadzoura*, la vigne sauvage, Vitis Thunbergii. Il semble donc certain que la ressemblance des mots a éveillé ici l'association des idées. — Ce détail se rattache sans doute au procédé magique qui consiste à jeter aux démons des graines comme appât (dans l'Inde antique, orge, riz, sésame, V. Henry, 44, 207, 213; dans le mythe zoulou, sésame répandu par une jeune fille pour arrêter les cannibales qui la poursuivent, Lang, *loc. cit.*, p. 93 : et au Japon même, outre les distributions de riz, etc., *supra*, t. L, p. 324, n. 4, grains de colliers offerts aux dieux « comme choses pour s'amuser », R XII et Griffis, p. 57).

1) K. 36 ; N, I, 25. Métamorphose d'autant plus naturelle que les anciens Japonais, suivant l'observation d'un voyageur chinois, « liaient ensemble des morceaux de bambou taillés, pour s'en servir comme de peignes » (Parker, T. XXII, part. 1, p. 42). — D'après le K, Izanaghi avait brisé pour s'éclairer une dent du peigne fixé dans la touffe gauche de ses cheveux, tandis qu'il jette maintenant celui qui était planté dans la touffe droite. — Les pousses de bambou (*takanouna*, de *také*, bambou, *mé*, pousse et *na*, herbe, appelées aujourd'hui *také no ko*) sont un mets favori des Japonais, qui paraît souvent aussi, à Tokio, sur les tables européennes. — Dans les mythes analogues, un peigne (« aux dents multiples et serrées », comme disent nos textes) se change souvent en un fourré ou en un buisson : exemple, le N, I, 96, où le Vieux de la Mer tire de son sac un peigne noir qui, jeté à terre, se transforme en un bosquet de bambous, dont il fera le « panier » qui doit conduire Ho-oori sous les eaux ; et cf. la légende de Samoa (Lang, *loc. cit.*, 92, 98). — Quant à l'idée de prendre les Furies par la gourmandise, est-il besoin de rappeler les deux rognons ou les deux boulettes de riz dont on munissait le mort hindou prêt à affronter les deux chiens de Yama, ou le gâteau de miel habilement offert à Cerbère par la Sibylle (Virg., *Enéid.*, VI, 420) ?

2) A ce moment se place, d'après une variante du N, I, 25, la création d'une rivière qui arrête les « Femelles affreuses » (*vid. sup.*, t. LII, p. 51, n. 5), et qui nous montre qu'Izanaghi « ne se desrobait point pour tumber de l'eau », comme dit Montaigne (I, 3 et 20). Dans le mythe de Samoa, Siati et Puapae jettent derrière eux une bouteille d'eau : elle devient aussitôt une mer où se noient les parents qui les pourchassent (Lang, *loc. cit.*, et cf. *Mythes...*, 602).

3) K, 36 ; N, I, 29 (les foudres seulement). Ces tonnerres se rattachent sans doute à la croyance générale qu'un bruit effroyable se produit parfois dans les Enfers. Par exemple, dans Virgile, au moment où Orphée vient de rompre le pacte : « ... terque fragor stagnis auditus Averni » (*Géorg.*, IV, 492). Conception qui a pu être inspirée, comme le suppose H. Spencer (I, 287), par les

mais lui, tirant son sabre, se précipite en avant, brandissant l'arme derrière son dos[1]. Enfin, il atteint la Pente unie ; là, il cueille trois pêches, en frappe ses persécuteurs, qui se retirent en déroute. Sur quoi, il déclare aux pêches libératrices : « De même que vous m'avez secouru, ainsi devez-vous aider tous les hommes visibles de ce Pays central des plaines de joncs, lorsqu'ils tomberont dans le trouble et qu'ils seront harassés » : et il leur donne le nom d' « auguste grand fruit divin »[2]. Tout n'est pas terminé : car voici enfin Izanami elle-même, qui vient pourchasser le fugitif. Il soulève alors un roc énorme, et bloque la sortie des Enfers[3]. Ainsi séparés, les deux époux échangent leurs suprêmes défis : Izanami, qui est vraiment devenue « la grande divinité des Enfers[4] », menace de mort le peuple de la terre supérieure ; Izanaghi réplique, maintient les droits de la vie, qui, grâce à lui, doivent en effet triompher[5]. Il prononce la formule solennelle du divorce : « Notre parenté est rompue[6]. » Il dit « Halte-là », et

gouffres où retentit une rivière souterraine, mais qui, au Japon, peut avoir eu pour origine, plus vraisemblable encore, les grondements profonds des volcans et des tremblements de terre.

1) K, 37 ; N, I, 25. La défense de se retourner qu'implique ce détail, et que le héros avait sans doute observée déjà lorsqu'il jetait sa couronne ou son peigne, constitue encore un rite universel. Dans l'Inde, on prenait grand soin de ne pas regarder en arrière lorsqu'on revenait de la rivière où l'on s'était purifié, lorsqu'on rentrait au village après avoir conjuré Nirrti, d'une manière générale toutes les fois qu'on redoutait la poursuite des esprits funèbres ; en Grèce, c'est le visage détourné qu'Odysseus fait ses offrandes aux mânes ou que Médée prépare ses œuvres magiques, que le fidèle jette leur pâture à Hécate et à sa troupe d'âmes errantes ou sacrifie aux dieux souterrains (voir V. Henry, 47, 162 ; Florenz, 52, n. 36 ; et cf. aussi Fossey, *op. cit.*, p. 472).

2) K, 37 ; N, I, 30 : *vid. sup.*, t. L, p. 325, n. 3.

3) K, 37-39 ; N, I, 25-29.

4) *Yomo tsou oh-kami* : K, 38. Cf. ci-dessus, p. 358, n. 2.

5) K, 38 ; N, I, 25 : *vid. sup.*, t. LIV, p. 172. — En somme, si on compare l'ensemble de ce récit à l'épisode d'Orphée et d'Eurydice, on doit reconnaître qu'à défaut de la grâce et de la sensibilité virgiliennes, le vieux Yasoumaro nous a laissé un tableau d'une vie plus intense, d'un symbolisme plus riche et, pour tout dire, d'un caractère plus épique.

6) Variante du N, I, 30-31, qui éclaire sur ce point le K, 38. « L'auguste Izanami dit : « Nous sommes parents (*ougara*, contraction d'*oudji-gara*, « de

jette à terre son bâton, qui devient le dieu Founado[1]; sa

la même maison ») : ne me regarde pas ». L'auguste Izanaghi ne voulut pas lui obéir, mais continua de la regarder. C'est pourquoi l'auguste Izanami fut remplie de honte et de colère; et elle lui dit : « Tu as vu mon état : maintenant je vais voir le tien à mon tour. » Alors l'auguste Izanaghi fut humilié, et il se disposa à partir. Cependant, il ne se contenta point de se retirer en silence, mais il dit solennellement : « Notre parenté est rompue. » Il dit encore : « Je n'accepterai pas d'être battu par une parente » (allusion à la menace d'Izanami de décimer les vivants). Et le dieu du Crachat qu'il fit aussitôt fut appelé Haya-tama no ouo ; puis, le dieu de sa purification fut nommé Yomi tsou koto-saka no ouo; deux dieux en tout. Et lorsqu'il en vint à se disputer avec sa jeune sœur à la Pente unie des Enfers, l'auguste Izanaghi dit : « Que je me sois d'abord attristé et que j'aie langui pour une parente, c'était une faiblesse de ma part. » (*Haya-tama no ouo*, d'après les caractères, « le Mâle joyau-rapide », mais bien plutôt, en rapprochant *tama* de *tamahi*, « le Mâle du rapide vomissement » : cf. ci-dessus, t. LIV, p. 187, n. 5, et Florenz, p. 67, n. 88; voir aussi A. Réville, I, 236, II, 114, emploi des vomitifs, en Nouvelle-Zélande comme chez les Peaux-Rouges, pour chasser les esprits impurs. *Yomi tsou koto-saka no ouo*, « le Mâle du divorce des Enfers » ; *koto*, chose, *saka*, de *sakarou*, diviser, donc, divorce. Cf. l'expression *kotodo wo watarou*, « résoudre le contrat avec la femme », employée dans une variante précédente (N, I, 25) : *kotodo* est obscur ; mais une hypothèse de M. Tsoubouï, qui pense que *koto* peut être pris dans le sens de « rapports sexuels » (voy. Florenz, p. 54, n. 42), contribue à l'éclaircir. Voir enfin ci-dessus, t. LIV, p. 201, n. 1).

1) K, 39; N, I, 25, 30. *Vid. sup.*, t. L, p. 197, n. 2 et ci-dessus, p. 345, n. 3. Les mots *tsouki-tatsou* (jeter-droit), qui précèdent le nom de Founado dans le K, semblent indiquer que le bâton lancé par le dieu se ficha debout dans le sable (cf. Chamberlain, *in loco*), ce qui serait bien en harmonie avec l'adresse habituelle de tous ces gestes magiques. Founado est un bâton (malgré la théorie ultérieure qui tente de l'identifier à la lance d'Izanaghi, et qui d'ailleurs n'est pas aussi incompréhensible que le dit Florenz, p. 54, n. 44, étant donné le caractère phallique commun à cette lance et aux dieux des routes en général). D'autre part, ce bâton, jeté par Izanaghi avec des paroles significatives (« les tonnerres ne doivent pas venir plus loin que ceci », N, I, 30), se dresse à la frontière des Enfers, contre les divinités souterraines, pour leur barrer l'entrée du monde supérieur (d'où l'idée de Hirata que ce serait un *ouki-tama* de l'âme d'Izanaghi lui-même, tendue dans un ardent désir d'arrêter cette montée furieuse des mauvais esprits : *Koshi-denn*, VI, 9, et Aston, 33). Cette double origine suffit à expliquer la nature complexe d'un dieu qui est, tout à la fois, le patron du voyageur et l'ennemi des démons. Le premier caractère domine, malgré l'allure évidemment démoniaque des rebelles terrestres, dans la légende où Founado devient le guide des célestes envoyés, lors de l'abdication d'Oh-kouni-noushi (N, I, 80-81). Le second apparaît surtout dans le culte : invocation contre la peste (R. XIII, ci-dessus, p. 345, n. 3). Enfin, ces deux faces de sa physionomie s'éclairent tout à fait si l'on rapproche deux anciennes coutumes

ceinture, qui devient le dieu Naga-tchi-ha[1]; son vêtement de dessus, qui devient le dieu Ouadzourahi[2]; et la suite[3]. Bref, par tous les moyens, il cherche à s'évader pour toujours de cette région de mort, de maladies, de souillures, et les derniers actes de sa fuite se confondent avec les premiers rites de sa Purification[4].

relatives aux ambassades : au départ d'envoyés japonais, adoration des dieux des routes, en dehors de la ville, pour qu'ils protègent leur voyage (R XXVI, Aston, 315); à l'arrivée d'envoyés étrangers, deux jours avant leur entrée dans a capitale, cérémonie analogue pour se préserver des maladies ou autres influences malignes qu'ils pourraient apporter avec eux (Aston, 188; Chamberlain, qui fut lui-même exorcisé du démon du choléra, avant d'obtenir l'accès d'un village, en 1879, *Things japanese*, 111; et, d'une manière plus générale, Frazer, p. 231 seq.). Quant aux autres dieux des routes, associés d'ailleurs à Founado dans toutes ces cérémonies, nous avons vu qu'ils surveillent surtout les croisements de chemins; mais ils se confondent plus ou moins avec Founado lui-même (passage du *Kioudjiki*, cité par Aston, 187-188), et c'est ainsi qu'un bâton joue le principal rôle dans la *tsoudji-oura* (« divination aux embranchements de routes », que nous décrirons plus tard). Cf. le culte des carrefours en Grèce (les Hermès), à Rome (les Compitales en l'honneur des Lares, *sacra popularia* qui ne tombèrent en désuétude que pour des raisons politiques et que restaura d'ailleurs Auguste ; voy. Maynz, *Droit romain*, I, 48, et cf. G. Lafaye, *Rev. d'hist. des religions*, t. XX, p. 37), etc.

1) N, I, 25; ou, dans le K, 40, *Mitchi no Naga-tchi-ha* (*mitchi* ou *tchi*, chemin; *naga*, long; *ha*, rocher, d'après le caractère, mais peut-être, suivant l'interprétation de Moribé, forme alternative de *ma*, étendue, distance. En tout cas, dieu du Long chemin. Cf. d'ailleurs le *Kioudjiki*, dans Aston, 188). Cette métamorphose s'explique assez bien lorsqu'on songe que les *obi* japonais atteignent aisément trois ou quatre mètres. Nous avons ici, dans le sens horizontal, une comparaison analogue à celle qu'implique, dans le sens vertical, le mythe de Tahiti qui raconte qu'un frère et une sœur, déroulant du haut du ciel leurs longues ceintures, purent les faire descendre jusqu'à la terre pour enlever leurs parents (A. Réville, II, 48).

2) N, I, 25; ou, dans le K, 40, *Ouadzourahi no oushi* : le « dieu des souffrances » (ou maladies), ou le dieu « maître des souffrances ».

3) Les deux recueils, d'accord sur les trois dieux qui précèdent, diffèrent un peu en ce qui concerne les autres parties du vêtement divin. Il s'agit d'ailleurs de divinités moins importantes. Le seul point intéressant est l'origine du dieu Tchi-mata, que le K, 40 fait naître du *hakama* (pantalons bouffants) d'Izanaghi. Rien de plus naturel, en effet, que de comparer la fourche représentée par les jambes d'un pantalon à la rencontre de deux routes (cf. ci-dessus, p. 363, n. 1).

4) Les récits du N, I, 25, 26, 30, se placent tous à la fin du voyage aux Enfers, tandis que la version du K, 39-40 ouvre la scène des ablutions à l'embouchure de la rivière de Tatchibana (sur laquelle cf. N, I, 26, 31, et voir Flo-

Tel est ce mythe fameux, reconstitué aussi exactement

renz, p. 57, n. 55) ; mais cet enchevêtrement des deux épisodes n'est-il pas la meilleure preuve du lien étroit qui les unissait dans l'esprit des rédacteurs ? D'ailleurs, lorsqu'il jette son bâton et ses vêtements, Izanaghi ne fait qu'achever le mouvement commencé par l'abandon de ses ornements de tête ; et quand on observe que, dans la purification rituelle primitive, le coupable devait se dépouiller de tout ce qu'il possédait (voy. Florenz, T. XXVII, part. 1, p. 53), on peut se demander si ces gestes du dieu, aussi bien pendant sa fuite qu'après sa sortie des Enfers, ne seraient pas une représentation dramatisée de cette cérémonie pénale. En tout cas, sa purification proprement dite est manifestement l'expression mythique d'une coutume réelle, qu'un voyageur chinois avait observée au Japon plusieurs siècles avant la rédaction de nos recueils : aussitôt après les funérailles, toute la famille du défunt allait à la rivière et entrait dans l'eau pour se laver (T. XVI, part. 1, p. 58); et peut-être avons-nous un dernier vestige de cet usage dans une petite règle actuelle qu'a relevée M. Florenz (op. cit., p. 57, n. 4) : quiconque, s'étant blessé, perd plus de trois gouttes de sang, ne peut aller au temple de la journée: or, si l'effusion n'a été que d'une à trois gouttes, il peut s'y rendre, mais seulement après avoir pris un bain. L'idée que tout contact avec la mort entraîne une souillure se retrouve d'ailleurs dans d'autres coutumes connexes : à l'origine, on abandonnait la maison du défunt, et c'est ainsi que, jusqu'à l'époque de Nara, la mort de chaque souverain amena un déplacement de la capitale (*cf.* les Aïnous, qui brûlaient la hutte mortuaire, Batchelor, 223, et, d'une manière plus générale, Mauss, *Rev. d'hist. des religions*, t. XXXV, p. 45) ; on purifiait le palais aussi bien lorsqu'un décès se produisait dans ses environs que lorsqu'on craignait la contagion de la peste; en 801, une grande cérémonie purificatoire fut célébrée parce qu'un chien mort avait été découvert sous l'un des bâtiments impériaux (Aston, 252). Pareillement, lorsque l'enceinte d'un temple avait été profanée par la mort d'un homme, aucune fête sacrée pendant un mois ; par la mort d'un animal, pendant cinq jours. Enfin, le même souci, plus religieux encore qu'hygiénique, d'éviter la contagion de la mort se révèle dans l'interdiction d'entrer au temple qui frappe le fidèle atteint d'une telle souillure; car si les mois entiers que dure cette défense en cas de perte des parents peuvent s'expliquer aussi, dans une certaine mesure, par des raisons de deuil plus générales, il n'y a guère de doute sur le motif qui inspira les règles suivantes : abstention de visiter le temple pendant sept jours après avoir assisté à l'enterrement d'un ami, pendant trois jours après avoir pénétré dans une maison où reposait un cadavre ou après avoir mangé quelque aliment cuit dans cette maison, pendant cent jours après l'incendie qui aurait brûlé un homme ou un animal dans la maison que l'on habitait. Au demeurant, rien de plus universel que cette croyance, avec les lustrations qu'elle entraîne (Tylor, II, 435 seq.), et pour nous en tenir aux seules légendes classiques, la purification d'Izanaghi rappelle étrangement celle d'Alkestis sauvée de Thanatos, ou celle de Junon à son retour des Enfers, en attendant que, plus tard, Dante se plonge dans le Léthé à sa sortie du Purgatoire.

que possible d'après toutes les variantes de nos anciens recueils. Des détails matériels qui s'y trouvent épars, il ressort que les Enfers sont une région de ténèbres, où de mystérieuses divinités habitent un palais, se nourrissent, et végètent d'une vague existence farouche; un pays où l'on voit des rochers, mais peu d'arbres, où bambous et raisins ne semblent guère exister qu'en vertu de moyens magiques, où l'unique pêcher qu'on nous signale, et qui ne pousse d'ailleurs qu'aux portes de la lumière, surgit d'une manière trop opportune, pour fournir au héros l'abri[1] et les fruits dont il a besoin; bref, un royaume funèbre, où les seuls êtres vivants sont, en somme, les vers du tombeau. A ce cimetière dramatisé, comparons les Enfers que visita Oh-kouni-noushi[2]. Là, encore, un palais, des rochers, des arbres, tout le décor utile à l'action, mais sous un aspect moins lugubre. Il est vrai que ce palais recèle, en dehors de sa vaste salle, des endroits où grouillent les serpents, où courent les mille-pattes, où bourdonnent les guêpes; mais il est habité par un chef plein de force et par une jeune femme pleine d'ardeur, par des êtres humains qui ne sont pas moins vivants que leur hardi visiteur lui-même, et aux alentours, on voit trottiner la mère souris avec sa petite famille, c'est-à-dire des animaux secourables qui n'ont certes rien d'infernal et qui sont bien les frères de ceux que notre héros avait déjà rencontrés au cours de ses aventures[3]. Pareillement, la vaste lande où il est traqué par le feu ressemble étrangement à un paysage terrestre, et, faute de tout indice contraire, nous sommes en droit de nous la représenter comme une plaine sauvage, mais égayée de fleurs, semblable à celle où, plus tard, Yamato-daké devait subir une épreuve identique. En un mot, nous pourrions presque nous demander si la « Terre basse et lointaine[4] » que visite

1) « Or, au bord de la route, il y avait un grand pêcher, au pied duquel l'auguste Izanaghi se cacha » (var. du N. I, 20).

2) *Supra*, t. LIV, p. 303, n. 1.

3) K, 68, 70 ; *supra*, t. LIV, p. 200, n. 5.

4) *Né no kata-sou Kouni* (K, 71 seq.). *Vid. sup.*, t. L, p. 151, n. 1; et cf. aussi Florenz, *op. cit.*, p. 47, n. 29, et dans T. XXVII, p. 108.

Oh-kouni-noushi ne serait pas plutôt quelque province éloignée, là-bas, sous l'horizon... Mais les textes sont formels : c'est pour rejoindre Izanami, sa feue mère, que Szannoô voulait aller dans ce pays mystérieux[1] ; c'est bien là que l'envoient les dieux, lors de son bannissement[2] ; et quand Oh-kouni-noushi s'échappe de cette même région, c'est, comme Izanaghi, par la « Pente unie[3] ». Nous devons donc conclure que, dans l'antique Shinntô, le séjour souterrain avait été l'objet de deux conceptions différentes, et le caractère particulier des légendes d'Idzoumo nous porte à croire que l'épisode d'Oh-kouni-noushi fut surtout un mythe local[4].

Reste à signaler un dernier séjour, qui se distingue des précédents en ce qu'il se trouve hors du Japon : le Toko-yo no Kouni, ou la « Terre éternelle »[5]. Quand Soukouna-bikona quitte Oh-kouni-noushi, il se rend par mer[6] dans ce pays mystérieux ; et un frère de Djimmou, Mi-ké-nou no mikoto, y passe en marchant sur la crête des vagues[7]. Plus tard,

1) K, 44-45, 47 : N, I, 28 : *supra*, t. L, p. 163. Donc, lorsqu'on désigne plus loin sous le même nom le pays que visita Oh-kouni-noushi lui-même, on veut bien indiquer le séjour d'Izanami, c'est-à-dire le Yomi.

2) N, I, 50, 51-52 : *supra*, t. XLIX, p. 317.

3) Les deux mythes, si dissemblables à tant d'autres égards, finissent donc par converger sur ce point précis. Détail significatif : une île Moukadé (nom du mille-pattes) se trouve près d'une presqu'île appelée Yomi no Shima, ce qui rapproche singulièrement la légende du Yomi de celle où Szannoô nous est décrit avec la tête couverte de myriapodes (voir Florenz, p. 47, n. 29, et Chamberlain, *Koj.*, Introd., p. LVI-LVII).

4) Remarquons que cet épisode ne se trouve pas dans le *N*, mais seulement dans le K. M. Aston (p. 146) pense qu'il doit contenir des éléments étrangers et assez récents, et que l'introduction du nom d'Oh-kouni-noushi y est purement accidentelle. J'ai plutôt l'impression que cette légende du cycle d'Idzoumo faisait bien partie intégrante du corps de traditions relatif à Szannoô et à Oh-kouni-noushi, mais que précisément son caractère spécial, qui contredisait la conception populaire des Enfers d'Izanaghi, l'empêcha d'entrer pleinement dans la mythologie générale.

5) *Toko*, stable, immuable, éternel ; *yo*, monde, d'après le caractère : mais cf. ci-dessous, p. 369, n. 6.

6) Voy. en effet N, I, 60 ; et cf. K, 87.

7) Le « Maître de l'auguste nourriture » : K, 129.

Tadjima-mori y va chercher l'oranger[1]. Enfin, une légende plus récente encore assimile cette région lointaine au palais sous-marin que visite Ourashima[2]. La « Terre éternelle » nous apparaît donc comme un pays situé à une assez grande distance de l'archipel[3]. Les deux derniers récits donneraient à penser qu'il s'agit, soit des îles Liou-Kiou[4], soit de la Chine méridionale[5]. D'autre part, on peut observer que, dans les

1) « Le Céleste souverain (Souinin) envoya Tadjima-mori, ancêtre des Miyaké no Mouradji, à la Terre éternelle, pour s'y procurer le fruit de l'arbre odorant qui n'a pas de saison. Tadjima-mori finit par atteindre cette contrée, cueillit les fruits de l'arbre, et en rapporta huit ramilles avec leurs feuilles et huit ramilles avec le fruit seulement (deux manières de cueillir les oranges : voir les explications de Motoori, résumées par Chamberlain, *in loco*); mais, dans l'intervalle, le Céleste souverain était mort. Alors Tadjima-mori mit à part quatre ramilles complètes et quatre ramilles dépouillées, qu'il présenta à la Grande Impératrice, et il dressa quatre ramilles complètes et quatre ramilles dépouillées comme offrande à la porte de l'auguste tombeau du Céleste souverain, et, élevant très haut le fruit de l'arbre, il gémissait et pleurait, disant : « En apportant de la Terre éternelle le fruit de l'arbre odorant qui n'a pas de saison, je suis venu pour te servir »; et enfin il pleura et se lamenta jusqu'à ce qu'il mourût. Ce fruit de l'arbre odorant qui n'a pas de saison est ce qu'on appelle maintenant l'orange (*tatchibana*, peut-être du nom de son importateur, dont la famille s'était fixée dans la province de Tadjima). » (K, 198-199 ; et cf. N, I, 169-170, 186-187).

2) Version du *Manyôshiou*, IX, 19. Le N, I, 368, dit simplement que le jeune pêcheur, ayant pris une grande tortue qui aussitôt se transforma en une femme, devint amoureux de celle-ci; que tous deux descendirent alors dans la mer, et qu'ils « atteignirent le mont Hôrai, où ils virent les génies » (sur le mont Hôrai, une des trois îles fortunées que les Chinois situaient dans la Mer orientale, voir F. V. Dickins, *Taketori Monogatari*, Londres, 1888; Anderson, *op. cit.*, 224; etc.). La glose du N rend bien les caractères *Hôrai-san* par les kana *Toko-yo no Kouni*; mais nous n'avons pas à tenir compte de cette fantaisie. Remarquons d'ailleurs, contre le *Manyôshiou* lui-même, que dans la légende du K, 129, le sort de Mi-ké-nou est nettement distingué de celui de son frère Ina-hi (peut-être d'*iné* et *hi*, Riz en balle-riz bouilli), qui entra dans la *Plaine des mers*, patrie de sa mère défunte.

3) « En recevant les ordres de la Cour céleste, j'allai au loin vers une région écartée; je traversai les vagues sur dix mille lieues... C'est pourquoi, durant l'aller et le retour, dix années se sont naturellement écoulées. » (N, I, 187.)

4) Cf. *supra*, t. L, p. 187, n. 3.

5) Tadjima-mori était d'origine coréenne (descendant, d'après le N, I, 186, d'Ama no hi-boko, sur lequel cf. *supra*, t. LII, pp. 46, 59); et c'est sans

deux premiers, plus anciens, les héros qui font ce voyage disparaissent pour toujours[1]. Il semble bien, dès lors, que le Toko-yo no Kouni, finalement conçu comme un paradis occidental[2], un lieu de délices où, sous des arbres immortels, aux fruits d'or, se réjouissent les génies[3], ait été d'abord regardé comme une demeure des morts plus indécise et moins merveilleuse ; et lorsqu'on recule ainsi dans la série des mythes, on en arrive à se demander si les brillantes couleurs étrangères dont furent embellis les plus récents d'entre eux ne nous voilent pas une conception antérieure très sombre : la vieille croyance que les morts s'en vont, à l'ouest[4], par un long voyage maritime[5], dans les régions lointaines où se couche le soleil[6].

doute pour cette raison qu'il fut choisi comme envoyé ; mais, l'oranger étant très rare en Corée, c'est plutôt en Chine qu'il dut aller le chercher.

1) Soukouna-biko-na vient d'achever sa carrière. Quant à Mi-ké-nou, il disparaît au même titre que lui, lequel semble bien s'être noyé (voy. en effet N. I, 114), et désormais, Djimmou n'a plus avec lui que son troisième frère, Itsou-sé, qui lui-même ne tarde pas à périr. C'est bien ainsi d'ailleurs que Chamberlain (*Koj.*, p. 87, n. 12) et Aston (*Shinto*, p. 54) interprètent ces disparitions. Cf. aussi *supra*, t. LIV, p. 175, n. 2, et la fin obscure des héros dans la mythologie classique (G. Lafaye, *Les Métamorphoses d'Ovide et leurs modèles grecs*, 1904, p. 227).

2) Voir par ex. Edkins, *La Religion en Chine*, trad. de Milloué, dans *Annales du Musée Guimet*, t. IV, pp. 191, 204.

3) « Cette Terre éternelle n'est autre que le royaume mystérieux des dieux et des génies, où ne peuvent atteindre les mortels. » (N, I, 187).

4) Voy. A. Réville, I, 327, 403, II, 95, etc. Cf. V. Henry, p. 162, n. 1.

5) Cf. les canots-cercueils des Japonais primitifs : *supra*, t. L, p. 322, n. 5.

6) Les trois caractères employés pour rendre les mots Toko-yo-Kouni signifient, mot à mot : pays du monde éternel. Si on prenait le second caractère (*yo*), non dans son sens idéographique de « monde », mais dans le sens phonétique de « nuit », on aurait : « le pays de la nuit éternelle ». Au point de vue philologique, cette transformation serait tout aussi légitime que celle qui consiste à traduire toujours par « nuit éternelle », dans le mythe de l'éclipse, la même expression *toko-yo*, écrite pourtant avec des caractères identiques, alors que le scribe eût pu aisément choisir, pour désigner les ténèbres, un caractère plus direct. Le Toko-yo no Kouni serait alors, comme le Yomi no Kouni, une sombre demeure des morts, ce qui s'accorderait bien avec le fait que les deux dieux qui y vont disparaissent de la légende. Les textes relatifs aux plus anciens récits ne sont ni assez nombreux, ni assez clairs pour permettre d'établir l'interprétation nouvelle que j'indique, et qui serait contraire à

En dehors de cette vague demeure occidentale, où d'ailleurs les textes du VIIIe siècle n'envoient que quelques rares défunts, où vont les morts? La foule obscure, qui hésite elle-même à s'octroyer une immortalité consciente[1], achève les derniers restes de son humble existence dans le mystère du tombeau. Le triste séjour où elle végète, ce sont les Enfers d'Izanami, la fosse que l'imagination élargit et creuse encore, dont elle fait un royaume profond où grouillent de farouches divinités. C'est là que tous descendent, les bons comme les méchants; car dans le vieux Shinntô, comme dans les autres religions primitives[2], aucune idée de récompenses ou de peines ne vient troubler la froide neutralité de la mort[3]. Les divinités infernales elles-mêmes ne sont que de vieilles Furies jalouses de garder leur proie, des personnifications de la maladie et de tous les fléaux dont l'armée bruyante se précipite sans cesse contre les vivants : ce ne sont pas les instruments d'une justice[4]; et Izanami, l'Ève

toute la tradition des commentateurs; mais cette tradition, qui ne s'appuie guère que sur l'histoire de Tadjima-mori, me paraît encore plus douteuse.

1) L'histoire de Tamutchi suffit à démontrer qu'il y avait deux opinions sur ce point (supra, t. LII, p. 50, n. 1). Cf. la croyance homérique : « Hélas! dit Achille, il est dans la demeure d'Hadès des âmes et des fantômes, mais ils sont privés de sentiment. »

2) Voir A. Réville, I, 121, 253, 298-299, 327, 354, II, 96, 97, 211; L. Marillier, *La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés*; M. Mauss, *La religion et les origines du droit pénal*, dans *Rev. d'hist. des religions*, t. XXXIV, p. 294, t. XXXV, p. 31-33; etc.

3) Motoori définira le Yomi comme « le pays où vont après leur mort tous les hommes, les grands et les humbles, les bons et les méchants. » Nous allons voir cependant que la première affirmation est un peu moins exacte que la seconde. M. Chamberlain fait cette remarque que, dans nos documents, les mourants ne parlent jamais d'un monde futur, bon ou mauvais (*Koj.*, Introd., p. LVII et cf. p. 34, n. 1).

4) C'est seulement plus tard que, sous l'influence bouddhique, s'introduira l'idée de châtiments infernaux. Un passage de Kaempfer montre bien la transition. Les shinntoïstes, dit-il, « croyent qu'après que les âmes sont sorties des corps, elles vont dans un lieu où elles sont heureuses, et qui est situé immédiatement au-dessous du trente-troisième ciel, la demeure de leurs Dieux; et à cause de cela, ils l'apellent Takamanosacra (lecture d'un imprimeur latiniste?), c'est-à-dire les Champs hauts et sous-célestes; que les Ames de ceux qui ont

japonaise, qui semble représenter dans cette horrible région toute l'humanité souffrante, n'apparaît que comme la victime de ces forces monstrueuses : le sentiment qui la domine est le regret de la vie, de l'amour, de la fécondité, de tous les biens qu'elle possédait sous la douce lumière et qu'elle n'arrive à prendre en haine que pour les avoir perdus[1]. Cependant, tel dieu, comme Izanaghi, ne partage pas cette destinée générale : c'est dans une île terrestre, au milieu des vivants, qu'il choisit son lieu de repos[2]. Enfin, nombre de héros divins ou de personnages illustres sont transférés au Ciel. De même que le premier couple avait envoyé les plus beaux de ses enfants à cette haute Plaine pour l'illuminer de leur éclat[3], de même l'admiration des hommes élève ses fa-

bien vécu dans ce monde y sont d'abord reçues ; mais qu'il n'est pas permis à celles des méchans et des impies d'y entrer, et qu'elles sont condamnées à être errantes aussi longtemps qu'il faut pour expier leurs crimes. C'est là toute l'idée qu'ils ont d'un état de bonheur futur. Ils se bornent à ces Champs Elysées, à ces lieux heureux : et ne croyent point d'Enfer, point de lieu de tourment, point de ténèbres épaisses, point d'état malheureux pour les Ames dans la vie à venir » (*op. cit.*, II, 16). La première partie de cette exposition contient des idées bizarres, tout à fait étrangères au Shinntô primitif ; elle indique cependant qu'on en vient peu à peu à la notion de récompenses célestes. Mais la croyance, complémentaire, aux tortures du monde souterrain doit triompher à son tour des répugnances indigènes : une ressemblance verbale, jointe à quelques points de contact entre le mythe de Yama et Yami et celui d'Izanaghi et Izanami, amène à introniser le roi des morts hindou dans le Yomi (sur cette hypothèse, vulgarisée par Araï Hakouséki, voir Chamberlain, p. 34, n. 1, Aston, sur N, I, 24, et Florenz, p. 47, n. 29, qui fait observer avec raison que Yama était devenu, en réalité, Emma dans le bouddhisme japonais) ; d'une manière plus générale, le Yomi est identifié avec l'affreux *Djigokou* bouddhique ; bref, là-bas comme en Occident, les Enfers deviennent l'Enfer.

1) Cf. la *Nekyia*, où l'on voit bien des supplices, ajoutés sans doute à la version primitive, mais dont, en somme, la vraie morale est un profond regret de la vie. (Achille à Ulysse : « Ne me parle point de la mort, illustre Odysseus ! J'aimerais mieux être un laboureur, et servir, pour un salaire, un homme pauvre et pouvant à peine se nourrir, que de commander à tous les morts qui ne sont plus » (trad. Leconte de Lisle, p. 174).

2) *Vid. sup.*, t. LIV, p. 185, n. 7.

3) « L'éclat resplendissant de cette enfant (Amatérasu) emplissait de sa lumière les six régions (c.-à-d. nord, sud, est, ouest, zénith, nadir). C'est pourquoi les deux divinités se réjouirent, disant : « Nous avons eu bien des enfants, mais

voris jusqu'aux astres[1]. Pourquoi d'ailleurs cette race descendue du Ciel n'eût-elle pas cru qu'elle pouvait y retourner[2]? Mais les morts dont la carrière brillante se termine par cette assomption finale ne sont pas les plus vertueux : ce sont les plus glorieux, et leur apothéose n'est que le prolongement de leur puissance antérieure. Au demeurant, point de règles absolues pour la désignation de ces habitats : dans un même document, l'empereur Temmou escalade le ciel, tandis que son fils, le prince Hinami, demeure enseveli dans sa tombe[3]. Mais, en somme, le séjour des morts dépend surtout de leur dignité terrestre : la vie future, où n'intervient aucune considération morale, repose sur une notion tout aristocratique ; l'échelle des rangs a une cime qui se perd dans les nuages et qui va s'appuyer contre le plancher des dieux[4].

aucun n'était pareil à cette enfant merveilleuse. Il ne faudrait pas la garder longtemps sur cette terre, mais nous devrions nous entendre pour l'envoyer tout de suite au Ciel et pour lui confier les affaires célestes. » (N, I, 18).

1) *Vid. sup.*, t. LII, p. 45, n. 3 (cf. A. Réville, I, 395, II, 156, etc. ; G. Lafaye, *op. cit.*, pp. 18, 227 ; Beurlier, *Essai sur le culte rendu aux empereurs romains*, p. 60 (« *sideribus recepti* ») ; etc.)...

2) Conception très générale (H. Spencer, I, 283 seq., 291 seq. : affirmation d'un chef néo-zélandais, etc.) On peut se demander si, à l'origine, la Plaine des hauts cieux n'aurait pas été le séjour réservé aux descendants des conquérants, tandis que les Enfers auraient été laissés à la foule des vaincus. Au VIIIe siècle, on observe plutôt une distinction assez vague entre les hommes supérieurs et les petites gens ; mais cette opposition n'est peut-être qu'un reste d'une séparation plus précise ; et d'ailleurs, c'est bien de la tribu victorieuse que descendent les principaux dirigeants.

3) *Manyôshiou*, II, 39 : « ... Dans le palais de Kiyomi, le grand siège de la puissance impériale, comme un dieu régnait l'Auguste prince rayonnant d'en haut, jusqu'au jour où il s'éleva divinement, poussant toutes grandes les portes éternelles ouvertes sur la Plaine des cieux. — Puissant prince,... tu as choisi, nous ne savons pourquoi, près de la colline du solitaire Mayoumi, d'ériger là les piliers massifs, de bâtir là un palais altier ; mais, au matin, on n'entend point ta voix ; les mois et les jours ont passé dans le silence, jusqu'à ce que tes serviteurs, tristes et fatigués, s'en soient allés, nul ne sait où. » (M. Chamberlain, *Classical poetry*, 72, croit que tout le poème a trait à la mort du prince ; mais je pense plutôt, avec M. Aston, *Hist. of Jap. Literature*, 36, que la première strophe citée fait allusion à la mort de l'empereur.)

4) Cf. Tylor, *Civ. prim.*, II, 97 seq. ; A. Réville, I, 121-122, 253, 257-258, 298, II, 95, 98 ; etc.

Ainsi, les morts se distribuent dans les trois mondes superposés dont se compose l'univers. La masse vulgaire descend, par le trou tombal, dans la région inférieure; certains héros, plus rares, hantent la terre des vivants; d'autres enfin s'élèvent au pays des étoiles. Mais tous continuent de vivre ou de végéter en des demeures humaines : car le Ciel n'est que l'image de la Terre, et quand les Enfers eux-mêmes ne sont pas conçus comme un paysage japonais, ils ne représentent que le royaume, trop réel, de la pourriture finale. Les esprits humains viennent donc se mêler, très simplement, à la société des dieux de la nature; la gloire héroïque des uns répond à l'éclat physique des autres; ils se rangent dans les mêmes séjours, et en vertu des mêmes principes directeurs.

(*A suivre.*) MICHEL REVON.

RADEN PAKU, SUNAN DE GIRI

(LÉGENDE MUSULMANE JAVANAISE)

TEXTE MALAIS, TRADUCTION FRANÇAISE ET NOTES

PAR ANTOINE CABATON

En copiant le manuscrit n° 792[1] de la Bibliothèque de l'Université de Leyde[2], en vue de la publication d'un *Wukon*,

1) Ce numéro d'ordre correspond à l'article CCCXXXIX (cod. 3392) du *Catalogus v. de Maleische en Sundan. handschr. d. Leidsche Univ.-bibliotheek*, door H. H. Juynboll, p. 305.

2) C'est la copie d'un manuscrit conservé à la Bibliothèque de la Société Asiatique de Londres — qui m'en a gracieusement accordé le prêt en 1904, — faisant partie de la collection Raffles et portant le n° 41. En voici la description : In-4° (200 × 300 mm.) de 103 feuillets. Papier vergé hollandais. Belle écriture neskhi malaise du commencement du XIXe siècle ; 15 lignes à la page. Le ms. étant ouvert, les deux pages qui se font vis-à-vis, portent en chiffres rouges, le même folio. Têtes de chapitres, particules introductives dans le texte (مك، ادفون, etc.) et monogrammes rouges. 30 figures enluminées de couleurs vives représentant les 30 *Wukus*. Reliure orientale en basane noire, avec fers représentant une fleur de lis. La partie rabattue de la couverture est doublée de soie jaune à gros grain. Sur le dos, en haut, un M. Un pièce de titre rouge porte : WU[KON] || JAW[A] || PINDAH || BAHASA || MALAYU ||.

Dulaurier a connu ce manuscrit (*Cf. Rev. des Deux Mondes*, 15 juillet 1841, p. 13-14). Il en a fait une copie (incomplète pour le détail), suivie du calque sur papier végétal des 30 figures. Elle est aujourd'hui déposée à la Bibliothèque nationale, fonds malais-javanais n° 8.

On me permettra, pour en faire connaître le contenu, d'extraire d'un mémoire en préparation sur le calendrier et l'astrologie malayo-javanaises, le sommaire de cet ouvrage :

Wûkon jâwa di pindah pada bahâsa malâyu « Traité des *Wukus* javanais traduit en malais » :

I. Noms et description des 30 *Wukus* ou périodes de l'année civile. Les dieux qui président aux *Wukus*, leurs attributs (arbre, oiseau, bannière). — II. Composition de l'année malayo-javanaise. Les *rîkkat* ou moments critiques de l'année et indication du jour où ils se manifestent. — III. Les pasaran ou jours de marché. Ils forment une semaine de cinq jours portant les noms suivants,

je me suis aperçu qu'il renfermait encore un petit texte, dont je n'ai pu établir la provenance et qui semble avoir échappé au consciencieux rédacteur du catalogue des manuscrits malais de cet important dépôt.

C'est une variante inédite de la légende de Raden Paku (ou Sunan Giri), un des principaux propagateurs de l'Islam dans l'est de Java. En dehors même de son intérêt historique, elle apporte une contribution estimable à l'histoire des mythes.

Le manuscrit où se trouve notre légende, tout entier de la main du savant indologue Hermanus Neubronner van der Tuuk, est un cahier brun cartonné, de 158 × 198 mm., renfermant 96 pages (dont 14 blanches) d'un papier gris bleuté, un peu épais. Les feuillets sont pliés en deux, la moitié de droite étant réservée aux notes. L'écriture est mauvaise, mais plus facile à lire que celle des écrits postérieurs de van der Tuuk, ce qui permet de supposer que le manuscrit a été exécuté vers 1865, époque à laquelle il rédigea son *Short Account of the Malay Manuscripts belonging to the Royal Asiatic Society*[1], où est mentionnée, sous le n° 41, la traduction malaise du *Wukon* javanais qui forme la plus grande partie du codex 792. L'encre a lentement corrodé le papier et les caractères transparaissent à l'envers des feuilles. Tout le cahier est folioté au crayon.

purement indigènes et fort anciens : *Laggi, Pahin, Pon, Wagi* et *Kliwon*. L'étymologie de ces mots est incertaine). — V. Les *saṅkan turunan* ou jours qui concordent avec ceux de la semaine de cinq jours. — VI. L'*añgara-kasih*. (Rencontre, regardée comme tout à fait faste dans un mois, d'*añgara* (= skt. *aṅgāraka*) « mardi », jour de la semaine de sept jours, avec *Kliwon*, le dernier jour de la semaine indigène. Les mois où il n'y a pas d'*añgara-kasih* sont néfastes.) — VII. *Windu* ou cycle de 8 ans. Chaque année est désignée par une lettre arabe, savoir : ا, ه, ج, ز, د, ب, و, ج. — VIII. Les heures critiques du jour. — IX. Les *mañsa* (ar. موسم ?) ou saisons. Cf. « moussons ». — X. Les divinités qui protègent ou veillent sur le jour : Brahmā, Viṣṇu, Yama, Bṛhaspati, Indra, Sītā, Devī, Umā, Çrī. Leur figure. — XI. Des cycles. — XII. Il y a 80 cycles de 30 ans. — XIII. Comment on détermine les *neptu* (ou chiffres cabalistiques servant à calculer le jour par lequel doit commencer une année quelconque d'un cycle donné). — XIV. Époques et jours favorables pour s'occuper d'une affaire, vaquer aux travaux des champs, etc.

1) *J. R. A. S.*, 1866, p. 85-135.

Voici le détail de son contenu :

Fol. 1-36. Wukon;

— 37-41. Légende de Raden Paku.

Les premiers mots de cette légende (fol. 37) sont précédés des quelques lignes suivantes : *Maleische vertaling van het Jav. stuk in u. De vertaling || is tusschenregelig en in Italiaansch karacter; maar daar de spelling || zoo onregelmatig is, hebbe ik het in het Arabische overgebragt || daarbij zoorgvuldigst aanteekende die woorden waarvan de || transcriptie onzerzeker is. Vgl. Roorda v. Eijs., Land- en Vol || kenkunde, Boek III, d. I, bl.*, 462. « Traduction malaise d'un fragment javanais dans U (?). La traduction est interlinéaire et en caractères italiens (= latins); mais comme l'orthographe est trop irrégulière, je l'ai reportée en caractères arabes ; de plus, j'ai noté soigneusement les mots dont la transcription est incertaine. Cf. P. P. Roorda van Eysinga, *Handboek der land- en volkenkunde, geschied-, taal-, aardrijks- en staatkunde van Nederlandsch Indie* (III. boek., I. deel), Amsterdam, bij L. van Bakkenes, 1841, p. 462 »[1].

J'ai reproduit scrupuleusement le texte de van der Tuuk et les mots en caractères latins des marges ont été renvoyés en note. Le titre qui manquait dans l'original est ajouté. Les notes que j'ai cru devoir joindre à ma traduction sembleront peut-être trop développées : il m'a paru difficile de les faire plus succinctes tout en restant compréhensible. Enfin, cette légende analysée dans Raffles, lui a été empruntée en partie par Rienzi (*Océanie*, t. I, p. 183 *b*). Hageman en donne une version dans son *Handleiding* (t. I, p. 27, § 53-54) et le *Tijdschrift voor indische taal-, land- en volkenkunde* de la Société des arts et des sciences de Batavia en renferme une

1) Traduction de ce passage du *Manuel* de Roorda : « Voici la généalogie du sublime Envoyé de Dieu, jusqu'à S. A. l'Empereur RATU, prince de *Giri Kédaton*. Le prophète MAHOMED engendra la noble FATIMAH; la noble FATIMAH enfanta BAGÉDO HASAN; B. H. engendra DJENAL NGALIM; D. N. engendra DJÉNAL NGABIDIN; D. N. engendra DJENAL KOBRO; D. K. engendra SAYIDI DJUMADIL KOBRO; S. D. K. engendra MAHOLAN IZAAK; M. I. engendra S. A. l'Empereur RATU de *Giri Kedaton* ». (Chap. XIV, *Javaansche Kronijken*, § 18).

autre[1]. Plus récemment Veth, dans son magistral ouvrage sur Java (t. II, p. 189-190) l'a encore rapportée dans ses grandes lignes. Le regretté Dr J. Brandes en offre un sommaire dans son précieux index de la *Chronique du pays de Java*[2], publiée en javanais par Meinsma. J'en passe : un dépouillement plus attentif des périodiques nous montrerait sans doute que d'autres encore ne l'ont pas non plus ignorée.

Au point de vue de la langue et du style, la légende de Raden Paku, que nous donnons ici, a les défauts de toutes les traductions interlinéaires de ce genre ; obscurité et admission de mots javanais. Ses nombreuses lacunes semblent indiquer que l'original javanais est une adaptation maladroite d'un récit plus développé, faite sans aucun souci de résumer les parties supprimées. Il en résulte que les événements sont parfois dépourvus de toute espèce de lien. Il ne sera donc pas inutile de faire précéder notre version de quelques éclaircissements empruntés aux *Babads* ou chroniques javanaises[3].

A Java (comme au Cambodge ou au Champa), il est périlleux de faire état, pour écrire l'histoire, des traditions ou des annales indigènes, tant la vanité nationale, l'ignorance, le goût du merveilleux les défigurent à plaisir, surtout quant à l'ordre chronologique. D'autre part les relations européennes capables de servir de contrôle font le plus souvent défaut, sauf pour la période contemporaine. Force a donc été, aux historiens de ce pays, d'en revenir aux sources locales en les rectifiant l'une par l'autre, surtout au moyen des monuments, tombeaux ou mosquées, pour dégager autant que possible de l'appareil légendaire, le fond historique et vraisemblable.

1) 1e Deel II, p. 277 sqq. — Voir aussi dans le même recueil, deel XXIV, afl. 3 (1877), p. 279-295 : *Eene Episode uit de geschiedenis van Madjapahit* door P. S. A. de Clercq, p. 285-287.

2) *Register op de proza-omzetting van de Babad tanah Djawi* (*Verh. v. h. Bat. gen.*, deel LI, 4e st., 1900).

3) Pour la partie historique qui suit, Cf. Veth, *Java*, t. II, p. 182-204. Hageman, *Handleiding*, t. I, p. 23 sqq. — *Babadh*, naar het Javaansch door Dr. D. C.

Le héros du récit que nous publions plus loin, Raden Paku, a été un des premiers *Walis*[1] ou apôtres de la foi musulmane dans l'est de Java.

Il est fort malaisé d'assigner une date à la première apparition de l'Islam dans l'Archipel ; il y fut apporté très probablement vers le xiiie siècle par les marchands arabes qui essaimaient alors vers toutes les mers de l'Orient et qui, pleins d'enthousiasme religieux, prêchaient leur doctrine dans tous les ports où ils trafiquaient. Il est possible que dès ce moment ils employaient la tactique encore en usage aujourd'hui parmi les musulmans malais, soit pour prêcher l'Islam dans les parties encore païennes de l'Archipel, soit pour convertir des nations étrangères : partant des ports, ils pénètrent dans l'intérieur du pays en remontant le cours des fleuves ou des grandes rivières, s'installent dans un endroit déterminé, s'y marient et commencent par leur femme et sa famille la conversion du groupement choisi.

La nouvelle religion s'introduisit d'abord doucement, opérant sur un petit nombre, mais elle ne fit de réels progrès que quand la conversion des princes, grâce à l'influence ou au zèle des Walis, amena celle des masses sujettes.

Tout l'est de Java fut ainsi soumis à la loi de Mahomet par la ferveur ou l'habileté d'une poignée d'hommes, presque tous d'origine arabe, qui couronnèrent leur œuvre, en 1478 de notre ère, par la ruine du grand empire hindou de Madjapahit qu'ils avaient vainement tenté, à plusieurs reprises, de rallier à l'Islam.

Le premier de ces Walis musulmans, Maulânâ Malik Ibrahim, descendait de Zeinu 'l-Âbidîn, dans lequel certains historiens veulent reconnaître 'Ali, fils de Husséin et arrière-petit-fils du Prophète, ce qui aurait du moins le mérite d'expliquer le caractère nettement shaféite de l'Islam de cette partie de Java. Malik Ibrahîm était aussi neveu du râja de

Mounier (*Indisch Magazijn*, Batavia, 1844, t. I, p. 33-40). Van der Berg, *Mahommedanisme* (Encycl. v. Ned.-Indië, s. v.).

1) Arabe ولي « saint ».

Čermen, contrée de l'Inde que l'on ne sait où placer. Dans le but de propager sa religion, il vint avec quelques coreligionnaires s'établir à Lerén, à six milles de Grissé ou Gérsik. Il y réussissait quand son oncle le rāja de Čermen, non moins zélé que lui, débarqua dans le pays afin de gagner à l'Islam l'empereur de Madjapahit, Aṅka Wijaya ou Brā Wijāyā[1]. Il comptait pour y parvenir beaucoup sur l'éclatante beauté de sa fille qu'il voulait lui donner en mariage. Une entrevue solennelle eut lieu entre les deux princes : Aṅka Wijaya fut ému, non convaincu. En rentrant à Lerén, le rāja vit par contre sa fille et trois des cinq neveux qui l'avaient accompagné à Java mourir brusquement. Il confia leurs tombeaux à Malik Ibrahim et voulut s'en retourner dans son pays; en route il perdit encore ses deux derniers neveux. Aṅka Wijaya en apprenant cette suite de catastrophes y vit un signe de la colère des divinités et ne voulut plus entendre parler d'embrasser l'islamisme. Maulānā Ibrahim, après une vie exemplaire, se retira à Grissé où il mourut en odeur de sainteté le 8 avril 1419, ainsi que nous l'apprend son tombeau très bien conservé qu'on y voit encore.

Un deuxième Wali, Raden Raḥmat, malgré ce premier échec, allait tenter à nouveau la conquête spirituelle de Madjapahit. Ce Raden Raḥmat était petits fils du roi de Champa en Indochine, qui avait deux filles : l'une Darawati, plus connue

1) Lassen (*Indische Alterthumskunde*, t. IV, p. 489) avait proposé une étymologie du nom de ce prince, que van der Tuuk réfuta en ces termes : « Que *Bro Widjaya* (= *Brāwidjaja* ou *Brawidjaja*) puisse être rattaché au sanscrit *Bhrawidjaja* [= Bhrāwijaya] est très invraisemblable, car *bro* est ici à la place de *brā* ou *bra* ; ce *bra* est peut-être bien le sanscrit *abhra* « nuage », ou encore le kawi *abhrā* « briller », parce que l'*a* étant considéré par les Javanais comme un préfixe verbal, est souvent supprimé devant les substantifs. Quoi qu'il en soit, dans les légendes malaises et dayakes, Bra Widjaya est pris comme le nom propre des princes de Madjapahit ». (*Lassen's Geschiedenis van den Indischen Archipel*, door Dr. A. W. de Klerck..., Utrecht, C. van der Post Jr., 1862, in-8° p. 52, note.) — Comme je l'ai écrit ailleurs (Aymonier et Cabaton, *Dict. čam*, p. 326 *b*), *brā* ou *bra* n'est à mes yeux qu'un titre honorifique se retrouvant chez d'autres peuples de civilisation indienne. Cf. birman *bhūrāḥ* ; čam *bara* ; kh. *prāḥ* ; siamois *phrāḥ* et — peut-être — le skt. *varu*.

sous le nom de Ratu putri Champa, était devenue l'épouse favorite d'Aṅka Wijaya ; l'autre mariée à un Arabe, zélé musulman, avait donné le jour à Raden Raḥmat. Quand Raḥmat eut vingt ans, il s'embarqua avec des présents et des lettres de ses parents pour la cour de Madjapahit. Il y fut très bien reçu par sa tante et par Aṅka Wijaya, sans obtenir la conversion de celui-ci : toutefois le souverain de Madjapahit accorda à son neveu le gouvernement de 3.000 familles à Ampèl, là où s'élève aujourd'hui Sourabaya, avec permission d'y pratiquer son culte. Ampèl devint dès lors un foyer de propagande pour l'Islam par les soins de Raḥmat qui, le premier des Walis, porta le nom de Susuhunan ou Sunan (Sa Sainteté)[1]. Il mourut avancé en âge et vénéré de tous en 1467 ; on voit encore aujourd'hui son tombeau à Sourabaya.

C'est d'Ampèl que partit un autre Arabe, Maulânâ Isḥaḳ, surnommé Ahlu 'l-Islâm, le guérisseur miraculeux de la fille du râja de Balambangan et père de notre héros, Raden Paku, le plus célèbre des Walis, sous le nom de Sunan Giri.

Raden Paku, envoyé par sa mère adoptive étudier la théologie à Ampèl, après avoir été merveilleusement signalé à l'attention de Raden Raḥmat, dont il épousa la fille part en pèlerinage avec son beau-frère Maḳdum Ibrahîm pour la Mecque. A Pasei, les voyageurs rencontrent Maulânâ Isḥaḳ qui, sans se révéler à son fils, lui dévoile que ses destinées doivent se dérouler dans l'Archipel et qu'il lui faut retourner à Giri construire une mosquée. Raden Paku obéit, apprend de Raden Raḥmat qu'il a vu, sans s'en douter, son père, bâtit une mosquée à Giri, convertit des milliers d'idolâtres, et, sous le nom de Sunan Giri, fonde la dynastie des princes-prêtres de Giri dont le pouvoir spirituel était tellement étendu que les premiers Hollandais qui en entendirent parler les regardaient comme une sorte de papes musulmans des Javanais.

1) Cf. p. 390, note 1.

Sunan Giri était si vénéré qu'à la mort de son maître et beau-père, Sunan Ampèl, le souverain de Madjapahit le nomma presque de force régent d'Ampèl et de Gərsik. Il mourut, dit-on, en 1489 de notre ère, cinq ans après la chute de Madjapahit et le triomphe de l'Islam. On montre encore son tombeau sur la colline de Giri et dans un coffre de fer, le kriss fait, sur l'ordre du troisième Sunan de Giri, avec le calame dont Raden Paku se servit pour écrire et qui joua un rôle si merveilleux dans la déconfiture des Çivaïtes.

A côté de Raden Paku, deux autres fils de Raden Raḥmat, ses beaux-frères, Makdum Ibrahim, plus connu sous le nom de Sunan Bonang, et le sunan Dradjat prirent une part active à la conversion de Java.

Sunan Bonang, au retour du pèlerinage à la Mecque, en compagnie de Raden Paku et qu'avait interrompu Maulânâ Ishaḳ, s'établit à Bonang, sur la route de Rəmbang. Il y propagea l'Islam jusqu'à sa mort, en 1492. On vénère sa tombe à Tuban où il a été enterré, dit une légende, parce que les gens de Tuban volèrent son corps comme une relique ou, d'après une autre légende, parce que le vaisseau qui portait sa dépouille à Ampèl refusa obstinément d'aller plus loin que Tuban.

Sunan Kusen ou Pangeran Sherif prêcha l'islamisme à Dradjat, aujourd'hui résidence de Sədayu.

Avec Sunan Kusen qui convertit Madoura et Sunan Gunung Jati (= Sheikh Nur-ed-din Ibrahim Maulânâ Isrâ'il) qui porta l'Islam dans les îles de la Sonde et fonda la dynastie des sultans de Chéribon, nous connaissons les plus célèbres adversaires de l'hindouïsme dans l'Archipel.

Le mouvement paraît, en somme, être d'origine étrangère et graviter, soit par réalité, soit par simplification enfantine propre aux légendes, autour de Raden Raḥmat, père, beau-père ou guru des autres Walis.

C'est même au lit de mort de Raden Raḥmat que les huit Walis alors existants jurèrent, d'accord avec le mari de sa petite-fille, le remuant Raden Patah, régent de Dəmak,

la ruine du dernier rempart de l'hindouisme, Madjapahit.

Les traditions locales rapportent que cette guerre contre Añka Wijaya — ou ce qui est plus vraisemblable, étant donné les dates, contre un de ses successeurs de même nom — fut pour Raden Patah l'occasion d'une légitime vengeance, autant que d'assouvir son ambition. Raden Patah était, disent-elles, le fils d'une concubine chinoise d'Añka Wijaya qui aurait sacrifié celle-ci à la jalousie de la princesse de Champa. Il la maria enceinte à un de ses fils, Arya Dĕmar, nommé régent de Palembang. Après avoir mis au monde Raden Patah, elle eut d'Arya Dĕmar, Raden Kusen. Les deux princes furent élevés dans l'islamisme, auquel Arya Dĕmar avait été secrètement gagné par Raden Raḥmat dès qu'il débarqua dans l'Archipel. Devenus grands, les deux princes furent envoyés à la cour de Madjapahit. Raden Kusen seul s'y rendit, son frère gardant rancune du sort fait autrefois à sa mère. Il épousa la petite-fille de Sunan Ampĕl et alla fonder Bintara (depuis Dĕmak). Appelé à Madjapahit pour rendre raison de cet établissement, il reçut l'accueil le plus bienveillant, sans abandonner ses projets de vengeance. Dès lors il ne cessa de s'agrandir et de resserrer ses liens avec tous les Walis ; Raden Rahmat mort, il conjure avec eux la ruine de Madjapahit. Malgré la bravoure des armées hindouistes commandées par son propre frère, le fidèle Raden Kusen, grâce aux prodiges nombreux en faveur des musulmans — et sans doute à leur enthousiasme religieux plus grand —, Madjapahit tomba en 1478, les derniers Çivaïtes poursuivis sans relâche se réfugient à Bali. La victoire est définitive dans l'est de Java.

Ainsi s'établit, d'après les traditions indigènes, dans la partie orientale de Java, la domination musulmane qui y règne encore.

HISTOIRE DE RADEN PAKU

(TRADUCTION)

Voici la généalogie de Mahomet, prophète de Dieu (que Dieu le bénisse et lui donne le salut!), d'où est issu le Sunan[1] ratu[2] de Giri[3] Kĕḍaton[4].

Le Prophète de Dieu engendra devi[5] Faṭimah : devi Faṭimah engendra Hussein ; Hussein engendra Zaīnu 'l-'Alam ; Zaīnu 'l-'Alam engendra Zaīnu 'l-'Âbidīn[6] ; Zaīnu 'l-'Âbidīn engendra Zaīnu 'l-Kûberri, Zaīnu 'l-Kûberri engendra Saīd Jamâdi 'l-Kûberri ; Saīd Jamâdi 'l-Kûberri engendra Sheikh Maulânâ Ishaḳ : Sheikh Maulânâ Ishaḳ engendra Sunan Ratu de Giri, Kĕḍaton de Gĕrsik[7].

1) *Sunan* (abréviation de *Susunan*, *Susuhunan*), titre honorifique javanais qui correspond au skt. *çrī* « vénérable ».

2) Ce mot, nettement malayo-polynésien, se retrouve dans toutes les langues indonésiennes, sous la forme *ratu* et *datu* avec le sens de « prince », « seigneur », « roi ». — *Ratu mai Bulu*, est aux îles Fidji le titre de la déesse des fruits de la terre. Cf. Kern, *Fidjitaal*, p. 164-165.

3) Giri, colline à 3 pals de Gĕrsik, renfermant le tombeau de Raden Paku, ou susuhunan Giri, disciple de Malik Ibrahîm, l'un des premiers prédicateurs de l'Islam à Java (1 pal = à Java, 1.507 m. ; à Sumatra, 1.851 m. (1 mille = 1.852 m.)).

4) « Des ruines, connues sous le nom de Kĕḍaton (en jav. « résidence royale »), se voient à la partie la moins élevée du versant ouest de l'arête montagneuse d'où s'élève l'Argâpurâ, très près de la limite de Probolingo, et à 4 ou 5 milles du sentier qui conduit de Kraksaan vers Tengul... » Veth, *Java*, II, p. 1058. — « Plus remarquable, près d'Andong Biru, sur le versant ouest de l'Argâpurâ, est un temple ruiné appelé Kĕḍaton, par les indigènes... à droite de l'escalier se voient quatre chiffres, placés dans un cartouche, entre deux rosaces, où Friederich croit lire le millésime 1251 ou 1281... » Veth, *ibid.*, p. 117.

5) Devi, en skt. « déesse », « reine ». Ici, titre honorifique.

6) Autre nom d''Alī, fils de Hussein, arrière-petit-fils de Mahomet, le dernier des douze Imâms. Cf. Ibn Khallikan, éd. de Slane, p. 442. — Malik Ibrahîm, guru de Raden Paku, était un descendant de Zaīnu 'l-'Âbidīn.

7) Voici les renseignements que donne l'*Encyclopædie van Nederlandsch-Indië*

Or le Sheikh Maulânâ Ishaḳ habitait la ville de Pasei[1], au pays d'outre-mer. Avant la naissance de Sunan Ratu, il parcourut le pays de Java, puis alla au royaume de Balambangan[2] afin d'y vivre en ascète, dans la montagne.

Quelque temps après, la fille du râja de Balambangan tomba dangereusement malade ; tous les astrologues furent conviés à consulter leur tables[3] et lui donner des remèdes,

sur Gĕrsik : « Grissée (Gresik, Garsik, Droogland [= Le Pays sec], Assistance-Résidence à Java, résidence de Surabaya, comprenant une régence et une section de contrôle de ce nom et trois districts : Grissée, Bengawandjero et Gunung Kendeng) ».

« Grissee (Gresik [Garĕsik] ou Tandjés). Chef lieu de l'assistance-résidence de Grissée, résidence de Surabaya, situé sur le détroit de Madura et sur la grande route, le long de la côte nord de Java. C'est une localité déchue, qui eut un grand commerce et une active navigation ; son port, autrefois très fréquenté, n'attire plus que quelques caboteurs. Là débarqua et s'établit le premier prédicateur de l'Islam, Maulan Malik Ibrahim, dont le mausolée, bien entretenu, est encore très vénéré ».

Voir aussi W. P. Groeneveldt, *Notes on the Malay Archipelago and Malacca. Compiled from Chinese sources* (Verh. v. h. Bat. Gen., deel XXXIV, 1e stuk, Batavia, W. Bruining, 1877, gr. in-8°), p. 45-56 (革兒昔 *Ke-r-sih* et 吉力石 *Ki-li-sik* sont des transcriptions de Gĕrsik, mais 廁村 *Ts'e-ts'un* « Dung-village » est le nom chinois de cette ville).

1) Ce n'est pas le *Pasei* de Sumatra (*Pasai*, *Pasé*) dépendant d'Acheh (Atjeh Atchin), mais le *Pasei Malakka* des *Babads* (chroniques javanaises), d'ailleurs inconnu. Cf. Veth, *Java*, II, p. 188.

2) Blambangan (Balambangan). District de la partie sud-est de Java, assistance-résidence de Bañuwangi, résidence de Besuki, sur le détroit de Bali. En grande partie, solitude boisée très peu habitée. C'était autrefois le siège d'un puissant royaume hindou qui comprenait la résidence de Besuki et de Probolingo presque tout entières, mais qui, à la suite d'une guerre commencée en 1637, fut occupé en 1639 par le sultan de Mataram. Pour enlever aux princes de Bali la possibilité de venir s'y établir, les habitants, réduits en esclavage, furent exilés à Mataram. Cependant ce royaume paraît avoir gardé jusqu'en 1697 son autonomie, époque à laquelle son dernier prince fût détrôné par Surapati. Cf. *Encycl. v. Ned.-Indië*, s. v. Blambangan. — Sur l'histoire de ce pays, consulter : *Verslag over een babad Balambangan*, door Dr. J. Brandes (*Tijds. v. Ind. taal-, land-, en volk.*, deel XXXVII, Batavia, 1884).

3) نجوم *nujûm*, traités d'astrologie, ici, espèces de tables donnant la description des génies, des divinités ou des astres qui président à chaque heure du jour, avec l'indication de leurs influences et des remèdes qu'il convient d'em-

mais ils ne lui firent aucun bien. Alors le roi fit chercher un paṇḍit[1] dans la montagne, habile à donner des remèdes. Le messager, arrivé dans la montagne rencontra par hasard Sheikh Maulânâ Ishaḳ, et lui dit qu'il avait ordre de chercher une médecine pour la maladie de la fille du roi. Alors Sheikh Maulânâ Ishak, selon la volonté du Très-Haut, suivit l'envoyé, en demandant avec ferveur que les habitants de Balambangan devinssent mahométans. Sheikh Maulânâ Ishaḳ suivit donc l'envoyé et parut devant le roi. Le râja lui dit :

ployer. — Chez les Malais, les Javanais et les Malayo-Polynésiens, la croyance aux jours fastes et néfastes, aux moments favorables ou défavorables pour faire quelque chose est extrêmement répandue. Les Malais appellent ces moments et les figures ou diagrammes au moyen desquels on les calcule *kutika*, *kotika*, *katika* ou *ketika*. On dérivait ce mot du skt. *ghaṭikâ*, mais le Dr Kern — cf. B. E. F. E.-O., t. IV, p. 475 — a démontré qu'il vient plutôt du mot tamoul *kaṭikai* « temps, moment », d'origine prâcrite et qu'on retrouve en pâli sous la forme *katikâ* « promesse, engagement ». J'ai adopté cette dernière étymologie pour expliquer le mot čam *katikâ* (V. Aymonier et Cabaton, *Dict. čam*, p. 48), mais M. Aymonier et moi, mal informés par les indigènes, n'avons pas donné le sens complet de ce terme, qui désigne sans aucun doute, une table ou traité astrologique ou horoscopique analogue aux *kutikas* malais et javanais. Ajoutons que le mot et la chose sont en batak *hatika*, en dayak *katiku*, en bougui *kotika*, et en makassar *kutika* et *kétika*.

Dans le *kutika lima* (*lima* = 5), le jour est divisé en cinq parties (*pagi-pagi*, 6 heures du matin; *těṅah pagi*, 9 heures du matin; *těṅah hari*, midi; *těṅah turun*, 3 heures après-midi; *pětaṅ*, 6 heures du soir) et présidées par cinq divinités (*Mahaswara* (skt. *Maheçvara*), faste; *Bĕrma* (*Brahmâ*), tout à fait néfaste; *Kâla* (id. = *Çiva*), néfaste; *Srî* (*Çrî*), faste, mais à un moindre degré que Mahaswara, *Bisnu* (*Viṣṇu*), ni bon ni mauvais). Les musulmans remplacent les noms de ces divinités hindoues par ceux des cinq prophètes (*Adam*, *Ibrahîm*, *Musa*, *'Isa*, *Muhammed*).

Quant au *kotika tujuh* (*tujuh* = 7), ce sont les sept planètes ou *râja bintan* « astres-rois », qui exercent leur influence sur les heures du jour. Elles portent des noms arabes corrompus.

Il existe encore d'autre manières de tirer l'horoscope au moyen de figures d'animaux (tigre, grenouille, éléphant, serpent, etc.) dont on trouvera la description dans les ouvrages spéciaux. Cf. G. A. Wilken, *Handleiding*, p. 588-595; H. A. van Hien, *De Javaansche geestenwereld*, I, p. 152; Favre, *Dict. malais-français*, t. I, p. 311, s. v. كتيك *kotika*; Van der Tuuk, *Short Account of the Malay manuscripts belonging to the Royal Asiatic Society* (J. R. A. S., 1866), n° 33 (V), 34 (XVI et XXXVI). — Le ms. mal. n° 70 B de la Bibliothèque nationale renferme des diagrammes coloriés ou *kotikas*.

1) En javanais, *paṇḍita* a le sens d'ascète ou d'ermite.

« Je demande un remède pour ma fille qui est très malade. » Sheikh Maulânâ Ishaḳ répondit : « Eh bien nous accéderons (à votre désir) par la volonté du Dieu Très Haut, mais nous voudrions que le roi puisse embrasser l'Islam ! » Comme le roi était fort attaché à son enfant, il y consentit. Alors le Sheikh Maulânâ Ishaḳ donna un médicament à la fille du roi et elle ne tarda pas à guérir. Or, suivant la promesse du râja de Balambangan, quiconque dans son royaume guérirait sa fille, l'aurait pour femme. On maria donc cette princesse (à Maulânâ Ishaḳ). Mariée et pleine de tendresse pour son époux, elle devint enceinte.

En ce temps-là, parmi les gens de Balambangan, les uns étaient musulmans, les autres ne l'étaient point. La princesse était grosse d'environ quatre mois, quand le Sheikh Maulânâ Ishaḳ se présenta au roi et lui demanda à retourner au royaume de Pasei ; ensuite il adjura sa femme de garder fermement la foi musulmane[1]. Peu de temps après la princesse mit au monde un fils d'une grande beauté et, au même moment, une violente épidémie s'abattit sur le royaume. Ceux qui étaient malades le matin, mouraient le soir ; ceux qui étaient frappés le soir succombaient le matin et rien ne pouvait apaiser ce terrible fléau. Alors le roi de Balambangan convoqua tous les anciens, tous les astrologues et leur dit : « Pourquoi ce redoutable mal s'est-il emparé du royaume ? » Les astrologues répondirent : « Cela provient de la naissance de votre petit-fils ; votre petit-fils porte malheur à l'extrême[2]. Bien avant d'ailleurs, cette calamité a pour cause première que vous avez mandé le seigneur Mau-

1) Rienzi (*Océanie*, t. I, p. 183 *b*) fait le récit suivant, d'après Raffles, *Java*, II, p. 114 sqq. de l'événement qui motiva le départ de Maulânâ Ishaḳ : « Un jour, son mari (M. I.) étant assis auprès de son beau-père, il lui conseilla d'accomplir sa promesse en se convertissant à la vraie foi. Le prince se mit tellement en colère, qu'il voulut frapper le cheik, celui-ci alla en toute hâte prendre congé de sa femme, l'exhorta à continuer la pratique du mohammédisme, et partit pour toujours ».

2) *ĉuĉû tûwan itu terlâlu panasña*, litt. : « votre petit-fils est extrêmement chaud ».

lânâ Ishak. Il convient donc de faire jeter votre petit-fils à la mer afin qu'il meure : ne laissez pas le mal s'implanter ici. » Alors le roi suivit le conseil des astrologues, il fit faire une caisse où l'eau ne pouvait pénétrer. La caisse prête on y déposa le petit-fils du roi, et le râja ordonna de la jeter à la mer : ceux qui l'avaient jetée s'en retournèrent, mais la mère de l'enfant resta à l'endroit où la caisse venait d'être jetée. Plus tard la princesse mourut et on l'enterra sur le rivage en ce lieu même.

Après ceci vient l'histoire qui suit. Lorsque sur l'ordre de ñai Gĕḍé Penatih[1], du royaume de Gèrsik, une barque qui avait fait voile sur Bali, arriva à l'embouchure du fleuve de Balambangan, un vent violent du nord-est s'éleva. La barque jeta l'ancre. Vers minuit une lueur flottante descendant le

1) Suivant Hageman, *Handleiding tot de kennis der geschied., aardrijksk., fabelleer... van Java*, Batavia, 1852, p. 27, § 53, ñai Gede Penateh était la veuve de kyai Sambodjo, ancien ministre d'État à Blambangan, qui se fit marchand et mourut, sans enfants, à Madjapahit, laissant de grands biens. Fervente musulmane, Ñai Gede Penateh avait, dès 1470, une autorité religieuse considérable à Grissé (ou Gorsik).

Dans une autre version de la légende de Raden Paku, in *Tijdsch. v. Ned. Ind.* (1e deel, II, p. 277 sqq.), cette femme est une princesse appelée *ñai Agen Pinate*. On rencontre encore pour ce nom les formes *Pepatih* ou *Pĕnatih*, celle-ci plus voisine du *Penatih* de notre texte.

Enfin Rienzi, *Océanie*, t. I, p. 182 *b* dit que vers l'an 1334 de Java (= 1412 A. D.) « une femme de Kambodge*, nommé Nie-Gedi-Pinateh, épouse du ministre de ce pays, fut reléguée à Java parce qu'elle était une grande sorcière. Elle alla implorer la protection du roi de Madjapahit : ce prince la fit *strabandar* [= شاهبندر *šâhbandar*, « roi du port » sorte de consul dans les pays malais. Cf. Hobson Jobson, s. v. *Shahbunder*] (chef de port) à Grissé, où il y avait déjà une mosquée et beaucoup de convertis. Cette femme devint dévote et charitable ; elle est au nombre des aïeules du sousounan Djiri [= Giri = Raden Paku] ». —* Bien entendu, il n'est pas question du Cambodge indochinois, mais de *Kĕmbodja* ou *Sĕmbodja*, ancien nom du pays et de la ville de Palembang (Sumatra). On sait que nombre de lieux en Extrême-Orient empruntent leur nom à des plantes. Ici les mots malais كمبوج *kĕmbôja* (= skt. *kâmboja* « Mimosa sp. ») et سمبوج *sĕmbôja*, désignent tous les deux le Frangipanier blanc ou Plumeria alba L. (Apocynées). Le nom de cet arbre est en khmèr *čampăi*, mot qui rappelle un peu le mal. *kĕmbôja*.

courant fut aperçue ; peu à peu elle fut plus proche et les gens de la barque pensèrent que c'était là un esprit de la mer. La nuit fit enfin place au jour et les matelots constatèrent qu'une caisse surnageait, suivant le courant. L'équipage la saisit rapidement et la hissa sur la barque. Puis le vent devenant de plus en plus fort, l'embarcation retourna à Gĕrsik.

Ensuite cette caisse fut présentée à ñai Gĕḍe Penatih ; ce que contenait l'objet flottant était un petit garçon d'une éclatante beauté et ñai Gĕḍe prit l'enfant avec elle. Longtemps après elle envoya cet enfant étudier à Ampĕl[1], dans le pays de Surabaya[2]. Lorsqu'il quitta la maison (de sa mère adoptive), il se dirigea vers le sud et arriva à Batu Taweng ; il aperçut alors une coque de noix de coco. L'ayant ramassée, il la mit sur l'eau, monta dedans et navigua jusqu'à Surabaya. Arrivé en ce lieu il alla aussitôt voir le sunan

1) Ampĕl (en jav. *Ñampĕl*, ville qui possédait jadis la plus célèbre école musulmane de Java fondée par Raden Raḥmat, connu aussi sous le nom de sunan Ampĕl, et dont le tombeau se voit encore aujourd'hui non loin d'une très ancienne mosquée à haut minaret. Ampĕl, si fameuse autrefois, n'est plus maintenant qu'un pauvre quartier (*kampon*) de Surabaya.

2) Surabaya (Sourabaya, Soerabaja), à l'est de Java, port abrité des vents par l'île de Madura. Capitale de la forteresse, résidence et district de ce nom, à l'embouchure de la rivière de Surabaya (formée des kali Mas et kali Pegirian), c'est la ville industrielle et la place la plus importante des Indes Néerlandaises pour le commerce et l'exportation des produits du pays (cacao, café, coton, coprah [amandes de palmier dont on extrait l'huile], etc. et le centre de travail pour les Moluques. Sa population s'élevait à la fin de 1900 à 146.944 habitants (8.906 Européens ; 121.886 Indigènes ; 13.035 Chinois ; 2.791 Arabes ; 326 Orientaux étrangers). Fondée au milieu du xv[e] siècle par Raden Raḥmat, sunan d'Ampĕl (V. note 1), au lieu même où il s'était établi et mourut en 1467.

D'après un Babad (cf. Hageman, *Handleid.*, I, p. 33), l'étymologie du mot Surabaya nous est donnée par la légende suivante : Un jour le susunan d'Ampĕl et ses disciples assistaient au combat, dans la rivière, d'un crocodile et d'un grand poisson. Le susunan établit une similitude entre la bravoure (en jav. *surá*) de ce poisson s'attaquant à un tel monstre et celle de ses disciples qui songeaient à lutter contre le puissant souverain de Madjapahit, ce qui était une entreprise difficile (en jav. *bâyâ*). L'espèce à laquelle appartenait le grand poisson porta depuis le nom de *surá* et l'endroit où était édifiée Ampĕl porta plus tard le nom de *Surâ-Bâyâ* (Surabaya).

de Bonang[1], qui le présenta à son père, le sunan Makdum[2]. Or le sunan (Makdum) se douta bien que le nouveau venu était étudiant en théologie et fils d'un *lebih*[3].

Cet étudiant apprenait parfaitement bien ce qu'on lui enseignait ; il devint vite habile. Une nuit que l'étudiant de Gèrsik s'était endormi dans le lieu où les *santris*[4] s'assemblaient en grand nombre, sunan Makdum, se promenant sur l'esplanade[5] de son palais, aperçut dans le *langar* une brillante clarté. Il s'approcha et vit qu'elle émanait d'un *santri*. Il fit alors un nœud au vêtement de ce *santri* et le matin venu, personne d'autre que l'étudiant de Gèrsik n'avait un nœud à

1) Sunan Bonang, — connu encore sous les noms de santri Bonang, prabu Sakrakusuma et Makdum Ibrahim — était le fils de Raden Rahmat (= Sunan Ampèl Denta). Compagnon de Raden Paku, il accompagna celui-ci lorsqu'il entreprit de faire le pèlerinage de la Mecque et, lorsque à Malacca son père, Seh Wali-lanaŭ (= Sheikh Maulânâ Ishak), lui ordonna de retourner à Ampèl pour y fonder une colonie musulmane, sunan Bonang l'y suivit. L'habit de prière et le *sleṇḍan* — pièce d'étoffe de 75 × 2 m. env., plissée en éventail, formant une écharpe plus spécialement portée par les femmes — du Prophète étant tombés des airs dans la mosquée de Dĕmak, sunan Bonang s'opposa à leur partage. Cf. Dr J. Brandes, *Register*, p. 80 *a*.

2) *Kebetulan dâpat sâma sunan bunaṅ lantas di unjukkan ayahña sunan makdum*. Je ne trouve pas trace d'un sunan Makdum *père* du sunan de Bonang dans les ouvrages à ma disposition, mais le *Babad tanah Djawi* (Brandes, *Register*, p. 80 *a*) donnant Makdum comme un autre nom du sunan de Bonang, on peut supposer que Makdum est un lapsus pour Maulânâ Ishak et traduire : « il alla aussitôt voir le sunan de Bonang (le sunan Makdum), qui le présenta (plus tard) à son père (Maulânâ Ishak). »

3) Peut-être لبي *lebi*, *lebai*, prêtre musulman du second ordre ou, plutôt, officiant. Cf. javanais *lèbè* ; čam *labai*, *lâbai*.

4) Santri, mot javanais qui signifie étudiant en théologie, théologien ; homme pieux qui étudie la religion musulmane. On appelle ڤسنترين *pesantrian* ou ڤسنترن *pesantrèn* les établissements religieux où l'on donne l'enseignement théologique, *pondok* (= ar. فندق ; cf. πανδοχεῖον) l'endroit où habitent les *santris* ; le hall où se font les cours ou les leçons porte le nom de لغكر *langar* à Java et de *tajug* dans les pays soundanais. Voir mes *Notes de bibliographie indo-néerlandaises* (Revue du Monde musulman, décembre 1906, p. 240 sqq.). — Un bourdon y a fait réunir (p. 248) deux ouvrages distincts : le *Tafsir al-Djalâlain* et le *Çahîḥ* d'Al-Bokhârî ! Qu'on me permette de le signaler.

5) هلامن *halâman* a le sens de cour ou d'espace découvert au devant d'un édifice et parfois celui de rue ou grand chemin. Cf. batak *alaman* « rue » et tagal *halamanan* « jardin ».

son habit. Bientôt il fut loisible à cet étudiant de s'en retourner à Gĕrsik et on lui donna le nom de Raden Paku[1].

Peu de temps après son retour à Gĕrsik, on l'engagea à faire du commerce et il partit pour Bandjar[2] avec le patron du bateau de ñai Gĕḍé Penatih. Le patron de la barque avait vendu ses marchandises comme d'habitude, mais Raden Paku ne voulut pas accepter l'argent des acheteurs. Ceux-ci étaient très contents et remplis de respect à l'égard de Raden Paku, parce qu'il s'était montré si généreux. Cependant le capitaine était dans une grande inquiétude de ce qu'il n'avait pas été accepté d'argent pour les marchandises. Entre temps, ils retournèrent à Gĕrsik, la cargaison de la barque consistant en rotins et en fèves[3].

Lorsqu'on parvint au détroit de Bawéan[4], le capitaine et tous les matelots se mirent à pleurer, craignant d'être contraints de rembourser l'argent de ñai Gĕḍé. Mais Raden Paku leur dit : « C'est moi-même, qui, par la volonté du Dieu Très Haut, remettrai à ñai Gĕḍé son argent. » Alors tous les matelots furent réjouis en leur cœur et lorsqu'ils furent arrivés à Gĕrsik, ils se présentèrent tous ensemble à ñai Gĕḍé Penatih. Nai Gĕḍé leur demanda : « Vous autres, qu'avez-vous acheté à Bandjar ? » Le capitaine répondit : « Tout l'argent (reçu) pour les marchandises fut mis entre les mains de votre fils, Raden Paku. » Et Raden Paku répliqua : « C'est vrai, mais je n'ai pas voulu recevoir cet

1) *Raden*, anciennement *rahadyan* et *kadyan*, a en javanais le sens de « prince » et *Paku* celui de « pivot (du monde) ». — Raden Paku est encore appelé dans le *Babad Tanah Jawi*, prabu (= prince, seigneur) Satmata ou Santri Giri, du nom de la ville où il vivait. Cf. Brandes, *Register*, p. 43 a.

2) Bandjarmasin, chef-lieu de résidence à Bornéo, autrefois le siège d'un sultanat de ce nom, situé par 3°15' de lat. S. et 114°35' de long. E. C'est une place de commerce fréquentée. En 1893 sa population s'élevait à 42.548 habitants dont 420 Européens, 39.010 Indigènes, 2.117 Chinois, 921 Arabes et 80 Asiatiques étrangers. Il ne faut pas confondre cette localité avec Bandjar (Préanger) et Bandjar (Bañumas), tous deux à Java.

3) كاجڠ *kădjan*, ou كاجڠ *kâjan* « feuilles tressées pour toitures ».

4) Bawéan, île de la mer de Java, rattachée à la résidence de Surabaya, par 5°43' et 5°52' de lat. S. et 112°44' de long. E.

argent. » Sur quoi ñai Gede Penatih irritée, leur fit à tous des reproches. Alors, soudain, Raden Paku ayant levé les bras au ciel et adressé une prière au Dieu Très Haut, prit la parole : « Vous tous, dit-il, remontez à bord. Dieu a rendu en suffisance des marchandises à ñai Gĕḍé Panatih. » Or de tous ces gens, aucun ne le croyait, mais ils durent quand même aller décharger la barque. Il arriva ceci qu'il reçurent l'argent et en outre des marchandises de Bandjar. Et le peuple de Gĕrsik éprouva à l'extrême une crainte respectueuse pour Raden Paku.

Quelque temps après ñai Gĕḍé conçut une grande passion pour Raden Paku et celui-ci lui dit : « Si ma mère est ainsi éprise à mon sujet, qu'elle découvre ses seins et j'y apporterai remède ». Elle découvrit ses mamelles et Raden Paku en suça le lait; par la vertu sainte de celui qui suça, ñai Gĕḍé devint (comme) la propre mère de Raden Paku et en prit grand soin.

Plus tard Raden Paku résolut de faire le pèlerinage. Étant arrivé à Malacca, il rencontra son père qui avait nom Sheikh Maulâna Ishaḳ[1]. Ce dernier voulut se rendre ensuite à la Mecque, mais ne permit pas à Raden Paku de le suivre, alléguant cette raison : « Tu as entièrement accompli ce devoir. Retourne au pays de Java avec la poignée de terre que voici, prise dans l'enceinte de la Ka'abah[2] ». Maulânâ Ishaḳ ajouta encore : « Où tu rencontreras encore à Java une terre semblable à celle que je te fais emporter, ne manque pas de t'y établir. » Raden Paku retourna à Gĕrsik et, parvenu à Giri Kĕḍaton Menembesi, il demanda à demeurer en ce lieu, l'année javanaise 1407[3].

Raden Paku fixé à Giri, était jour et nuit en prières, étudiant le Coran, pratiquant l'ascétisme, retiré dans son ermitage, sur le mont Batang. Il y avait quarante jours qu'il

1) Maulânâ Ishaḳ, surnommé Abu 'l-Islâm, porte encore dans le *Babad tanah Jawi* le nom de Seh Wali-lanan. Cf. p. 389, note 1.
2) Le temple de la Mecque.
3) 1485 de notre ère et 890 de l'hégire.

vivait ainsi, quand son corps fut enlevé de sa retraite comme en volant. Or un envoyé de ñai Gĕḍé Penatih ayant vu cela, alla en hâte le lui rapporter. Ñai Gĕḍé fit aussitôt préparer de la nourriture et dès qu'elle fut prête, l'envoya porter dans un pot. Arrivé au mont Batang, l'envoyé, après l'avoir remuée, en fit monter la vapeur jusqu'au corps de Raden Paku ; cela fit descendre l'ascète, puis l'envoyé retourna avec lui à Gĕrsik et Raden Paku reprit là ses études pieuses, auprès du sunan d'Ampèl.

Pendant que Raden Paku était à Ampèl, le sunan lui ordonna (un jour) d'aller se baigner dans la rivière. Pendant qu'il se baignait, une grenade flottait sur l'eau. Raden Paku la prit et, son bain achevé, remonta le cours de la rivière afin de s'informer à qui appartenait le fruit (qu'il avait recueilli). A ce moment kyai Gĕḍé Bĕṅkol s'aperçut que dans son verger de grenadiers, un fruit avait disparu. Il se mit à sa recherche en faisant la promesse que celui qui trouverait la grenade, si c'était un homme, serait l'époux de sa fille et si c'était une femme, qu'elle deviendrait sa sœur. Peu après kyai Gĕḍé rencontra le théologien de Gĕrsik et lui dit : Santri ! Santri ! qui êtes-vous ? » Celui-ci répondit : « Je suis un étudiant de Gĕrsik et je cherche à qui est cette grenade ». Aussitôt kyai Bĕṅkol leva ses deux mains, exalta et loua le Seigneur, disant : « Louange à Dieu ! »

Ensuite, (afin de tenir sa promesse,) kyai Gĕḍé Bĕṅkol offrit pour femme sa fille à Raden Paku et celui-ci demanda à Sunan Makdum d'Ampèl la permission (d'accepter), en même temps qu'il informait (du fait) sa mère, ñai Gĕḍé Penatih de Gĕrsik. Il se maria ensuite ; marié, il retourna à Gĕrsik avec sa femme et s'établit à Giri Keḍaton. Tous les habitants, ceux du côté droit et ceux du côté gauche, le vénéraient, tous respectaient ses ordres et lui obéissaient.

Plus tard, il alla encore vivre en ermite dans la montagne Petakangan. Or ayant acquis par sa sainteté le don des miracles, il déplaça cette montagne qui reçut le nom de mont

Añar[1]. Toujours par la force de ses macérations, une pierre fut changée en éléphant. Longtemps après encore, Pangeran Bintara[2] étant en guerre avec un ennemi qui était son propre père, Brå Widjåyå de Madjapahit, le sunan Ratu de Giri, encore par la puissance de ses austérités, changea un calame ayant servi à écrire le Coran en un kriss magique qui reçut le nom de Kalam Oñeṅ. En émiettant du riz cuit desséché et rôti, il fit des abeilles qui allèrent en son nom porter secours à Pangeran Bintara. La légende rapporte que Si Kalam Oñeṅ, doué d'un pouvoir magique, pouvait tout seul tuer quelqu'un si on le lui permettait[3].

Longtemps après enfin, les habitants de Giri Kedaton, ceux de gauche et ceux de droite[4], décernèrent à Raden Paku le nom de Ratu Waliu-'llah à cause de sa grande renommée, car tout ce qu'il disait arrivait. Il atteignit l'âge de soixante-trois ans et mourut pour retourner au sein de Dieu, dans le pays des Bienheureux.

1) La nouvelle Montagne? En javanais *hanñar* signifie « neuf, nouveau ».

2) Pangeran (= seigneur, prince). Bintara est Raden Patah, fils de Brå Widjåyå et d'une Chinoise que celui-ci avait répudiée. Voir plus haut p. 382.

3) Sur ce kriss, nommé encore *kyai Kalam Muñèṅ* [= le Combattant?], voir l'article suivant : *A propos d'armes et d'autres objets désignés par le Javanais sous les noms de Kjai, Njai, Poen et Si, Kaämpoehan et Kasiat. Croyances populaires et traditions*, par J. Knebel (Tijdsch. v. ind. taal-, land- en volk., XL [1898], p. 238-286). « A son sujet, dit M. Knebel, la chronique raconte ce qui suit [p. 43 [de l'édition du *Babad tanah Jawi* de J. Meinsma]) : Lorsque Praboe Bråwidjåjå apprit que beaucoup avaient déjà fait leur soumission à Giri, il envoya son patih [= ministre. Cf. skt. *pati* « prince, roi »], Gadjahmådå pour punir Giri.

Les habitants de Giri s'enfuirent en désordre au kraton [= palais], juste au moment où Soenan Giri était en train d'écrire. A la nouvelle de l'arrivée de l'ennemi qui devait mettre Giri à sac, Soenan Giri se leva effrayé ; il jeta la plume avec laquelle il écrivait et adressa une prière à Allah.

La plume qu'il avait jetée se changea subitement en un kriss qui, à lui seul, fit une sortie contre l'ennemi.

Beaucoup de dissidents périrent et les autres s'enfuirent à Madjapahit. L'ennemi ayant disparu, le kriss rentra de lui-même et il reçut le nom de *Kjai Kalam-moenjeng* ».

4) Cf. le čam : *urañ iw urañ hanuk* « les gens de gauche et ceux de droite. »

حكاية ردن فاك

(Fol. 37 r°) (بهوa) اين سورة سلسله رسول الله محمد صلي الله (عليهb
وسلم يڠ (جاتوc) سوني رات دكيري كداتڠن
رسول الله براناق ديوي (فاطمهd) ديوي فاطمه براناق حسين حسين
براناق (زين العالمe) زين العالم براناق زين العابدينf زين العابدين
براناق زين الكبريg زين الكبري براناق سيد جماد الكبري سيد جماد
الكبريh براناق شيخ مولانا اسحاق شيخ مولانا اسحاقi براناق سوني
رات دكيري كداتڠن كرسقj

ادفون شيخ مولانا اسحاق ايت تاد تڠڬل دودق دنڬري ڤاسيk
داتڠ سيريڠ تمڤڠ براناقكن سوني رات برمول دي كليليڠ دتانه جاو
لنتس داتڠ دنڬري بلمباڠن سرتl برتاڤ دكوڠ لام٢ راج بلمباڠن
انق ڤوترين ساكيت كرس سڠڬل تبيب دمينتاي ڤعليهت لال اوبت
تياد سمڤي بايكڽ (fol. 37 v°) جاد راج بلمباڠن برسروهن دكوڠ
جهاريm لنديت يڠ بيس كاسه اوبت ايت سروهن داتڠ دكوڠ
كبتولن داڤت شيخ مولانا اسحاق كات سروهن ايت دسوره جهاري
اوبت ساكيت ڤتري مڠك مڽروتي شيخ مولانا اسحاق دڠن كهندق

a) Ms. *Bawa.* — b) *alaisgie.* — c) *jatoos.* — d) Ms. *Vatima.* — e) Ms. *jenalalem.* [Ici les restitutions douteuses cessent d'être placées entre parenthèses dans le ms. original et à partir de la note m le sigle Ms. n'y précède plus les mots en transcription latine.] — f) Ms. *jenalebiedeen.* — g) *jenel koebra.* — h) *sayeet joemadeel koebra.* — i) *seeh maaulana eeshaaht.* — j) *grissee.* — k) *pats.* — l) Ms. altijd [toujours] *seranta* in pl. v. [au lieu de] *sărtă.* — m) *tjarie.*

الله تعالى a سورت ڤرتاهن شيخ مولانا اسحاق سموكن موكن اورڠ
بلباڠن سمو جاد اسلام b جكلو برجالن شيخ مولانا اسحاق سام٢ دڠن
سروهن داتڠ مڠادڤ راج مڠكت كات راج كيت منت اوبتن انقكو
ڤرمڤوان يڠ ساكت كرس ايت مڠكت كات شيخ مولانا اسحاق ايا c
كيت اورڠ منوروتي دڠن كهندق الله تعالى تاڤي كيت اورڠ منت
سلم راج سموڽ راج ماسوق d اسلام دره e راج كرس چنت سام انق
ايت جاد راج منوروتي كهنديق f ڤتري دكاسيه اوبت اڤ لكس بايك
مڠكت راج بلباڠن منجديكن ڤرجنجين يڠ سياڤ٢ اورڠ ممباچكن g
ڤتري سورت نڬرين مڠكت جديكن ڤرمڤوان كهنديق كاون هابس كاون
ايت ڤتري ترلال چنت سام شيخ مولانا اسحاق مڠكت لام٢ ڤتري
ايت اد بونتيڠ تمڤو ايت اورڠ بلباڠن اد يڠ اسلام اد يڠ تياد ايت
ڤتري سكير بونتيڠ امڤت (fol. 38 r) بولن شيخ مولانا اسحاق داتڠ
مڠادڤ راج منت ڤولڠ كنڬرين دڤاسي هابس ايت مڠكت ددوا h
سموكن دي ڤون برين تتڤكن i اسلام مڠكت لام٢ ڤتري ايت براناق
كلور لاكي٢ رڤان باݢس k سورت نڬري j كدتاڠن ساكت لاكي كوريڠ
سكت ڤالڠ سوري l مات يڠ ساكت سوري ڤالڠ مات تمڤو ايت
ترادمولڠ ترولڠ تلال ايبوتڽ n جاد راج بلباڠن ڤڠكل انتيرو m اورڠ
يڠ توه٢ دڠن سكل نجوم o مڠكت كات راج بلباڠن دراڤ نڬري
كدتاڠن سكت كرس كات سكل نجوم در كلورن چوچو تون دان
لاكي چوچو تون ايت ترلال ڤانس اد ڤون سساكيت يڠ دهول
ايت درڤكرجاڠن تله p منت تون مولانا اسحاق ادڤون چوچو تون

a) ala tangala. — b) oesselem. — c) iya. — d) masoeka. — e) darie. — f) kamordian. — g) membaeekan. — h) dadoea d. i. دوا. — i) tetapken. — j) bagoes. — k) niegrie. — l) soorez. — m) iboetnja. — n) enteroo. — o) nae-joem. — p) perkerjagan teeloos.

ايت بايك يڠكن دلاوت سڠاي جاد ڤلڠ جاڠنله كتمڤاتن a مڠك
راج منوروتي سرت لكس بيكن b ڤتي يڠ ككير c تراد كنا ايرء ماسق
سوده ايت ڤتي جاد چوچق راج دتاره دتاره d دالم ڤتي ايت لكس
دسوره بوڠ دلاوت مڠك ايرن منتوتي e انق فابس ڤتي دبوڠ
كلاوت يڠ (fol. 38 v°) مبوڠ ڤولڠ كمبال ماسه منڠكوي تمڤت كير
بوڠ ڤتي ايت تاد مڠك لام ٢ ڤتري ايت مات اي f دقبر تڠي لاوت
سيث جوڬ

فابس ايت اداله چريت كاڤن يڠ اي ݢدي ڤناته ڠكري ݢرسق
مبوره g ڤرهون برلاير دبال سمڤي كوال بلهباڠن داتڠ اڠن منڠكار
كرس جاد ڤراه ايت لابه سمڤي h تڠه ملم مليهت اد مڤال هايت i
تورت هارس j لام ٢ سمڠكن دكت k دكير سام انق ڤراه منت لاوت
ايت مالم سمڠكن l سيڠ دكنلي جاد ڤتي هايت تورت هارس جاد
اورڠ لكس ابيل دباو تايكت كڤراه اڠن سمڠكن كرس جاد ڤراه
دلايركن كمبال دݢريسق m كمدين ايت ڤتي دانجقكن n سلم ڤناي
ݢدي ڤناته o دبكان ايس انق كچل لاك ٢ سرت باكس چهاي p
ترڠ جاد دابيل انق سام ڤاي ݢدي ڤناته مڠك لام دان لام ايت
انق دسوره مڠامبيل دامڤل q تاته سورباي كاڤن ڤڬي r كلور در روه
جالن كسلاتن سمڤي دبات تاوڠ s ليهت اد تمڤوروڠ t كلاو مڠك
دابيل دتاروه u هاير v لنتس دنايك w ڤڬي (fol. 39 r°) كوربايي
كبتولن داڤت سام سوني بوننڠ x لنتس دانجقكن y ايهن z سوني

a) jangan(j las katampattan. — *b) biekien.* — *c) keusel.* — *d) die tarook die torook.* — *e) manoetoetie.* — *f) njia.* — *g) manjoeroe.* — *h) laboos sampie.* — *i) menjalam anjont.* — *j) toeroot aroes.* — *k) semangkeen dekat.* — *l) semangkeen.* — *m) grissee.* — *n) dioenjoekan.* — *o) pinatees.* — *p) tjaja.* — *q) ampel.* — *r) piegie.* — *s) tawieng.* — *t) tempooroong.* — *u) taroos.* — *v) hajer.* — *w) di naie.* — *x) bonang.* — *y) die oenjoeken.* — *z) ajasnja.*

مقدوم a مك سوني مقدوم اد كير اين سنتري ݢروسق انق اورڠ
ليه b مك تفقر داجر مڠاج ترلال لكس ييڽ كافن بمفو سات مالم
سنتري ݢروسق تيدر بكمفل c سنتري بايق ددالم لڠݢر مك تڠه
مالم سوني مقدوم كلور دلامن d مليهت لڠݢر اد چهاي مپال e مك
ددكاتي f جاد سنتري مك دسمفل g كابتن سنتري ايت سمفي
فالڠ تراد لاين سات سنتري ݢروسق ايت ايت يڠ ترسمفل h كابتن
مك لام٢ دسوره فولڠ سرت دكات نام رادين فاتڠ مك سمفي
دݢروسق لام٢ دسوره داتڠ فكڤي دبنجر سام٢ جراكن باي ݢدڠ
فنات سمفي دبنجر جول دكاتن كاي يڠ سوده كجلاتن جراكن ايت
مك دكاتن حابس رادين فاتڠ تياد ماو تريم اوصن i جاد يڠ
عبلي ترلال سوكت سرت ساڠت تاكتن سام رادين فاتڠ سبب تلال
سوره j تناڠ جراكن (fol. 39 v°) ليه سوده سبب تياد تريم اورڠ
دكانن مك لام٢ دي فولڠ كمبال ككروسق موارن فراه تراد لاين
روتن k سام كاجڠ l كافن سمفي سلة m بوين n جراكن اكبرو انق
فراه مناقس o فاكت دسوره ݢنتت سكلين p اورڠ باي ݢدي فناته
مك كات رادين فاتڠ كبت سورڠ دڠن كهندق الله تعالي يڠ
تڠݢڠ اوڠس باي ݢدي مك انق q فراه سهو اد ايتق حين مك
سلة سمفي دݢروسق سام٢ داتڠ مڠادف باي ݢدي فناته كات بلي
ݢدي فناته بالكت r اڤ اڠكو s در بنجر ساڠت جراكن سكلين اورڠ
دكاتن سهو اد دي فون تاڠن t انق باي u ݢدي رادين فاتڠ مك

a) *magdoom*. — b) *lebie*. — c) *bekoempoel*. — d) *laman* i. e. هلامن. — e) *tjaya mentjalas*. — f) *di deketie*. — g) *seempool*. — h) *termempool*. — i) *semuangnja*. — j) *moera*. — k) *rotton*. — l) *katjang*. — m) *selat*. — n) *bawian*. — o) *mannagies*. — p) *sekliant*. — q) *enak*. — r) *belie*. — s) *anghane*. — t) *tagun*. — u) *nija*.

كات رادين فاك ايا تتاف سهاي تياد تريم اوشن مغكت ڤاي ݢدي ترلال مارة سرت ݢݢري [a] اورغ يغ سوان مغكت اكبر رادين فاك منادهكن [b] كدوبله تاڤسن [c] سرت ممنت كڤد توهن الله يغ مها[d] تڠكت هابس ايت كات رادين فاك اڠكو سمو ڤڠݢيله نايكت كڤراه سوده كابيه الله سرت چوكت سݢلين هرت باي ݢدي

(Fol. 40 r°) مغكت اورغ ايت سمو تراد فرچاي معك اي [e] دڤقمر جوݢت نايك بݢݢكر ڤراه مغك اتوله مجاد دافت هرت لاݢ[f] دكاتسن يغ در بنجر جاد انتيرو اورغ ݢرسق تلال ناكت سرت حرمت سام رادين فاك لئم دان لئم باي ݢدي اد سوكت براه[g] سام رادين فاك كات رادين فاك كالو[h] ايت بݢيت سوك سام سهاي بݢاله سوس ايت سهاي مار مغباي[i] مغك ايا [j] دبكان سكره رادين فاك منسف [k] سسون ايت سرت ݢلور هاير سسون سبب كراس يغ منسف مجاد ڤاي ݢدي سوده ماسق[l] ايت بتل سام رادين فاك سرت بايك ؟ / فباز مغكت لام ؟ رادين فاك فڠݢي نايك حج[m] سڤي دملاك دافت ابهي يغ نام شيخ مولانا اسحاق لام مولانا اسحاق ملو فڠݢي دمكه تنتاي رادين فاك تياد كاسيه تورت كرن بربلاسن حال ايت سوده اد اڠكو سودهله اڠكو فولغ كمبال كتانه جاو سرت كابه سڬمڬم[n] تتاله يغ در دالم كعبة الله مغكت كات مولانا اسحاق دمان اد تانه جاو يغ سام دغن تانه يغ (fol. 40 v°) الك براكن ايت دودكيله اولهم جاتس تيدق[o] كمدين رادين فاك فولغ

a) *gegenie.* — b) *menodakan.* — c) *taganiqa.* — d) *maja.* — e) *nja.* — f) *soeka barahie.* — g) *kaloe.* — h) *menghabaie.* — i) *nja.* — j) *menesep.* — k) *masoo.* — l) *baee' baee.* — m) *hadjie.* — n) *sagemgem.* — o) *tida hel zoi* تيجق zijn [ce doit être *tijak*].

كمبال ككرسق مڠلك ڽ a منت اذن داتڠ دكير كداتڠن مباسي b
بيكن تمفت ايت تاهن جاراد سريب امفت راتس توجه مڠلك
سسودهن بايكڽ دتمڤاتي سيڠ مالم هابس سمبهيڠ c مڠاج قرائن
مڠلك تاڤ ملق خلوة d دكونڠ باتڠ سڤي امفت قوله هار تونيهن
ترجنجڠ e در خلوة راس تربڠ مڠلك داتڠ سروهن ڤاي ݢدي ڤاتد
مليهت كاي بڠيتْ لكس ڤڠݢي كمبال بيلڠ سام باي ݢدي باي
ݢدي لكس سورڠ تانه f سوده ملق سوده باوْ دڠن ڤريڠن سڤي
ݢرنڠ باتڠ دكورق g هاسقن دسرهكن h توبه رادين ڤالك مڠلك
ايت جاد تورن كباو كمهديس دباو ڤولڠ ككرسق براڤ لام دي
ڤڠݢي مڠوبڠ ݢورْ سوين امفيل ستله سڤي دامفيل هابس مڠوبڠ
دسوره ممند كسوڤي تمڤو ايت منند اد سات بوه دليم هاينت i مڠلك
دامبلن سام رادين ڤالك هابس مننددي جالن كهول تان j يڠ
امڤون ايت مڠلك ادا اله كباو ݢدي بڠكل k مليهت تنامن l
(fol. 41 r°) دليم يڠ بوه سات ايت ترد جاد ڤڠݢي چهاري m سرت
دڠن دڤرجنجيكن سباڤ اورڠ يڠ دافت كالو n لالك ٢ جاد لكين
انقك كالو ڤرمڤون بير جاد سودراڽ تياد لام ڤباه ݢدي بڠكل دافت
ستري ݢرسق كات كباه بڠكل ستري ستري مان اڤكو ساهتن كيت
اورڠ ستري ݢرسق چهاري o يڠ امڤون بوه دليم اين سكره كباه
بڠكل مڠجنجڠ كدوبله تاڤتن p سرت مباج q ڤرج r سكر دڠن ڤرج
حمد لله s كمهدين انق ڤرمڤون كباه ݢدي بڠكل دكاسهكن سام رادين

a) *nja.* — b) *menebassie.* — c) *sambayang.* — d) *koeloeawet* = خلوة. — e) *terjoenjoeng.* — f) *tanna.* — g) *korrek.* — h) *miesraugken.* — i) *antjoet.* — j) *ka oeloe tanja.* — k) *boengkoel.* — l) *tanenmannja.* — m) *sarie.* — n) *kaloe.* — o) *sarie.* — p) *tagannja.* — q) *mambaja.* — r) *borjie.* — s) ce mot est biffé.

قاك سڠاي جاد ڤرمڤوان منعكت ايت ڽ a سنت اذن b سلم سوقن
مقديم دامڤيل سرت ڽ كاسر تاة دڠن ايبون باي ڬدي ڤنتاته
دڬرسق كمدين كاون هابس كاون منعك دبلو ڤولغ دڬرسق لتس
دودق دڬير كدائن سرت سبله كانن كرين ايت انيرو حرمة اڤ يڠ
دڤرتهكن سلم دي تورت سموا براق لام دي لنتس برتاي دڬونغ
ڤڠاڠن منعك اد كرامتن بيس مڽنده ڬونغ ايت ڬونغ دنماي
ڬونغ ابره منعك اد كرامتن لالڽ بات جاد ڬاچه منعك لام دان
لام تمڤو ڤڠيرن بنتار ڤرغ موسدڽ بڤان يڠ برنام برويجاي d ماجڤاهيت
(fol. 41 v°) ايت سون راتڽ دڬير اد كرمتن لالڽ قلم e يڠ دتاره f
سلا g سوره قرآن ايت قلم جاد كرس يڠ نام قلم اوريڠ دڠن كرامتن h
لالڽ نابي كرغ i دڬوريڠ دچقت j جاد تاوون ڽ k جاد تاوون
ني ايت يڠ جاد ڤرتلوڠنن l سون رات سام ڤڠيرن بنتار ددالم
چريت سكين m سي قلم يڠ ايت كالو دادن امق ني بيس امق
دڠن سندرين منعك لام دان لام انتيرو اورغ سبله كانن كرين دڬير
كدانتون ايت مڽبت n نماي o رات ولي p الله q سرت مشهور r
سبب ايت اڤ يڠ دكتاكن جاد منعكت سڠسردهن أبيا عمرڽ انم
ڤولد تيكك تاهن وفات ڤولغ كمبال كرحمة الله s نكري فنا t نكري
يڠ بقا u

a) nja. — b) ledeen. — c) anjar. — d) Bro widjayo. — e) kalam. — f) tarook. — g) selaa. — h) kalamoejeng. — i) kereeng. — j) die septi. — k) tawon nja. — l) pertoeloenannja. — m) seckeen. — n) menjaboot. — o) namaie. — p) walie. — q) olas. — r) masagoor. — s) karagmattoelus. — t) fana. — u) baka.

ALBERT RÉVILLE

M. Albert Réville est décédé le 25 octobre dernier. Au moment d'effacer de la liste de nos collaborateurs ce nom aimé et vénéré, notre tristesse est grande.

M. Réville était né à Dieppe le 3 novembre 1826. Il était fils et petit-fils de pasteurs, et non moins que les fonctions pastorales, il semblait que le goût des études théologiques fût héréditaire dans sa famille. Il fut élevé au collège de sa ville natale, jusqu'au jour où il alla à Genève suivre, de 1844 à 1848, l'enseignement de la Faculté de théologie. Il soutint devant la Faculté de Strasbourg sa thèse de bachelier en théologie, le 27 novembre 1848, et, consacré pasteur l'année suivante (12 décembre 1849) il exerça quelque temps son ministère à Nîmes et à Luneray (près de Dieppe). En 1851, il était appelé à la tête de l'église wallonne de Rotterdam. C'est dans cette colonie de la Réforme française, créée en pays néerlandais par les réfugiés Wallons et Français, que le jeune théologien allait vivre vingt-deux des années les plus fécondes de son existence. Il s'y trouvait à un carrefour de routes intellectuelles : c'était le temps où l'Université de Leyde, avec laquelle d'étroites relations l'unirent bientôt, commençait à s'inspirer des fécondes leçons de méthode et de faits d'un Scholten ou d'un Kuenen ; pendant quinze ans, M. A. Réville eut pour collègue et ami C. P. Tiele, alors pasteur d'une communauté remonstrante, et de cette amitié la science profita à maintes reprises. L'un des premiers M. Réville se mêla au groupe de savants au zèle d'apôtres qui, avec les Colani, les Reuss et les Scherer, entreprirent, à la *Revue de Strasbourg*, de faire brèche, à force de patiente et loyale recherche scientifique, dans les orthodoxies réputées impénétrables. Enfin, de Tubingue et des Universités allemandes lui venait l'écho des leçons

de F. Chr. Baur et des nouveaux historiens du Christianisme. Ces multiples influences, M. Réville les accueillit sans s'asservir à aucune d'elles.

De ces années datent la plupart de ses travaux d'exégèse, d'histoire des dogmes — et aussi l'ensemble de son œuvre parénétique, car il était trop passionné de synthèse vivante et libre pour que son labeur scientifique et son enseignement religieux ne se pénétrassent point l'un l'autre : logiquement il devint, dans le protestantisme de son temps, l'un des représentants les plus éloquents et les plus écoutés des tendances libérales, et à maintes reprises il fut sollicité et accepta d'aller répandre ses idées par des prédications dans les autres communautés wallonnes des Pays-Bas, en Suisse, en France. En même temps il faisait de nombreuses conférences sur des sujets littéraires, historiques, théologiques. D'ailleurs sa prédication était peu différente d'une conférence, par sa forme claire, hardie sans violences, par son raisonnement nourri d'histoire religieuse et de science biblique.

Sa réputation s'était rapidement étendue, et, dès 1856, il était nommé à l'église wallonne d'Utrecht; il préféra rester au milieu de cette communauté de Rotterdam qu'il recréait à son image, et de nouveau il refusa de la quitter, lorsqu'en 1868 on lui offrit de remplir les fonctions de pasteur de l'importante église d'Amsterdam.

Les savants des]Pays-Bas n'avaient pas tardé à appeler dans leurs académies le brillant théologien français. En 1860, la « Societas Hagana pro vindicanda religione christiana » le nomme membre correspondant. Le 15 avril 1862, il entre comme membre résident à l'Académie royale des sciences de Hollande (section des Lettres et des Sciences historiques et philosophiques) et, la même année, à la suite de la publication de ses *Études critiques sur l'évangile selon saint Matthieu*, la Faculté de théologie de Leyde lui confère le titre de docteur *honoris causa*. Enfin, en 1869 la Société zélandaise des sciences l'appelait à partager ses travaux.

Pourtant, si étroite que fût déjà l'intimité de cœur et de pensée qui l'unissait à l'église réformée et à la science hollandaises, il n'hésita pas à les quitter le jour où il lui apparut que son activité trouverait à se dépenser plus utilement dans

sa patrie, où la lutte pour les idées libérales en religion et en politique exigeait la coopération immédiate d'hommes comme lui; cette impérieuse conception d'un nouveau devoir provoqua son retour en France, au début de 1873. C'est à tort qu'on a vu dans l'abandon qu'il fit alors de ses fonctions pastorales la marque d'une rupture rendue inévitable par l'évolution de sa pensée religieuse : fidèle jusqu'à son dernier jour à ses convictions chrétiennes libérales, il n'a jamais cessé de les considérer comme le résultat normal et légitime du principe protestant et de soutenir qu'elles sont de plein droit à leur place dans la chaire des églises réformées.

Au moment où il quittait la Hollande, il était nommé, le 1er avril 1873, chevalier du Lion néerlandais et, quelques jours après, associé étranger de l'Académie royale des Sciences.

Les années 1873 à 1880 passées à Dieppe sont, dans la vie d'Albert Réville, une période d'apparente retraite. En réalité, il a consacré chaque heure de ce temps à la plus féconde propagande libérale : tout en continuant à suivre et à commenter, dans la *Revue des Deux Mondes*, les manifestations du mouvement historique et religieux, il s'improvisa journaliste, aux approches de la cinquantaine, pour répandre et préciser dans son pays natal les idées républicaines que tant d'équivoques soigneusement entretenues rendaient inaccessibles à la foule. Cette campagne de presse, toute désintéressée et dont il eut la joie de voir le plein succès, est riche de précieux modèles de pédagogie politique et sociale. Et ce trait ne pouvait échapper aux hommes qui créèrent en France l'Université nouvelle : Albert Réville était bien un professeur, au sens le plus élevé de ce mot. Lorsque Paul Bert et Jules Ferry instituèrent au Collège de France l'enseignement de l'Histoire des Religions, Albert Réville, en venant occuper cette chaire nouvelle (il y fut nommé le 10 janvier 1880), sembla ne faire qu'y continuer une œuvre d'éducation publique à laquelle ses articles et ses conférences fournissaient déjà une nette orientation de méthode et nombre de réalisations pragmatiques. Il renonça dès lors à toute fonction dans les églises protestantes et se consacra tout entier à son enseignement.

L'avènement de l'étude historique des religions dans l'enseignement supérieur français reçut une éclatante confirmation lorsque fut fondée, en 1886, la Section des sciences religieuses à l'École des Hautes-Études. D'emblée M. Albert Réville en fit partie, le 30 janvier, comme professeur d'histoire des dogmes, comme président le 18 février 1886. A l'occasion de sa vingtième année de présidence, il était fait, en juillet dernier, officier de la Légion d'honneur (il était chevalier depuis décembre 1885).

Les Congrès internationaux d'Histoire des Religions, à Paris (1900), à Bâle (1904) avaient été, pour ce père de nos études, une sorte de double solennité jubilaire, rendue plus touchante encore par sa spontanéité.

Malade depuis le commencement de l'hiver, il a accompli toute sa tâche jusqu'en juin dernier. Lorsque, à près de 80 ans, et toute force s'étant retirée de lui, il s'arrêta, « sa plus cruelle souffrance, a dit l'un des siens, ce fut de ne pas pouvoir travailler. » Il s'est éteint doucement, sans agonie.

Il avait connu de grandes et longues douleurs, mais sa vie fut forte et pleine, et parce qu'elle fut toute de travail, il la jugeait heureuse.

* * *

Il est parfois malaisé de faire dans son œuvre le départ exact de ce qui est exégèse — histoire des dogmes — histoire des religions. Pour lui, la recherche « de bonne foi » devait user presque simultanément d'analyse et de synthèse pour restituer au passé sa forme et sa vie. Cela dit afin d'expliquer les divisions arbitraires de cette notice qui n'a d'ailleurs la prétention que d'être un sommaire.

Son exégèse fut essentiellement dégagée des systématisations *a priori*, des conclusions d'école. Lorsqu'il fit connaître au public français, en 1851, le livre d'Olshausen sur l'*Authenticité du Nouveau Testament*, il réserva toute son indépendance : « Je suis, dit-il, le traducteur et non le garant d'Olshausen » et, de fait, des différences profondes séparent

sa critique — méthode et résultats — de celle du professeur de Kœnigsberg. En communion d'idées sur nombre de points doctrinaux avec les membres du groupe dont la *Revue de Strasbourg* était l'organe, il proposa souvent à des problèmes exégétiques des solutions sensiblement distinctes de celles de Colani ou de Reuss. La Société de La Haye pour la défense de la religion chrétienne avait à deux reprises (en 1854 et 1859) émis un desideratum formulé en ces termes : « Étant démontré, par les recherches critiques les plus récentes, que l'évangile de Matthieu, dans sa forme actuelle, n'est point identique avec les Logia mentionnés d'après Papias chez Eusèbe, la Société demande une dissertation établissant sur des raisons plausibles les rapports de l'évangile de saint Matthieu avec les Logia et fixant en même temps les règles à suivre pour la distinction des éléments de différente date que l'évangile peut renfermer ». — M. Reuss avait, dès 1855 fait paraître dans la *Revue de Théologie* une série d'articles intitulés : *Études comparatives sur les trois premiers Évangiles au point de vue de leurs rapports d'origine et de dépendance mutuelle.* En 1862 M. Réville publia à son tour un volume d'*Études critiques sur saint Matthieu.* Les conclusions des deux exégètes portaient la marque très nette de leur individualité scientifique. L'œuvre de M. Réville se rencontrait sur un plus grand nombre de points avec l'ouvrage de Holtzmann publié au même moment sans que les deux auteurs eussent connaissance de leurs œuvres respectives. Il accordait aux éléments empruntés au Proto-Marc une place considérable dans la composition de l'évangile de Matthieu, ces éléments constituant, selon lui, le lien qui unit les Logia. Pourtant il reconnaissait aussi dans ce livre une part de tradition orale (Paradosis), de tendance ouvertement pétrinienne et galiléenne; quant à l'élément personnel, il le discernait en des détails et des notes, résultat des réflexions et des observations plus ou moins directes de l'auteur. Dans son ensemble, cet évangile apparaissait à M. A. Réville comme l'œuvre d'un galiléen du dernier quart du premier siècle, comme une « production du judéo-christianisme en voie de développement universaliste et antijudaïque ». L'exégèse postérieure n'a fait que confirmer les conclusions de M. Réville : trente-

quatre ans après la publication de ses *Études sur saint Matthieu*, il pouvait répéter (*Jésus de Nazareth*, 1896), sans en changer un terme, les positions de son examen critique du premier évangile.

M. Réville avait débuté dans la « chaire » exégétique que lui offrait la *Revue de Strasbourg* par une tentative qui n'eut pas l'heureux succès des *Études sur saint Matthieu*, mais qui dénota tout de suite chez le jeune théologien un tact pénétrant d'historien psychologue. Chr. Baur, à l'encontre de Schleiermacher, de Neander et de Reuss, refusait à Jean le quatrième évangile pour lui attribuer l'Apocalypse. M. A. Réville s'écarta résolument des deux solutions en tentant de prouver l'égale authenticité de l'évangile de Jean et du livre de Révélations attribué à l'apôtre. Il fallut toute sa finesse d'analyse morale et littéraire pour donner vie historique à cette thèse hardie qu'il présenta dans deux articles intitulés *Jean le Prophète et Jean l'Évangéliste*; *la crise de la foi chez un apôtre* (*Rev. de Théol.*, 1854, t. IX, p. 329; 1855, t. X, p. 1) : adepte visionnaire de la Parousie et du Millenium, Jean, par une crise profonde de sa pensée religieuse, serait parvenu à la philosophie mystique du quatrième évangile. M. Réville ne tarda d'ailleurs pas à abandonner cette hypothèse : dès 1864, (*Revue de Théologie*, 3e série, t. II, p. 185; 1865, t. III, p. 97, 301; 1866, IV, p. 49, 161), il céda la parole au Dr Scholten, de Leyde, dont l'*Étude historique et critique sur le quatrième évangile* attribuait ce livre canonique à un gnostique du IIe siècle qui avait cherché à mettre la gnose au service du Christianisme. M. Réville admit pleinement les conclusions du savant hollandais; c'est ce qui apparaît dans les articles qu'il publiait vers le même temps dans la *Revue des Deux-Mondes*, 1864, 15 juill. (*Origines du Nouveau Testament*) et surtout dans son livre *Jésus de Nazareth* où sa scrupuleuse probité scientifique lui faisait écrire cette note d'une si noble modestie : « C'est un point (la question de l'authenticité du quatrième évangile) où je me sens obligé à une rétractation. Au début de mes études sur les origines du Christianisme et quand je n'étais pas aussi familier que je le suis devenu avec l'évolution du Christianisme au second siècle; quand je ne m'étais pas encore rendu un compte suffisant du prodi-

gieux idéalisme de l'école théologique d'Alexandrie, je rompis des lances en faveur de l'authenticité apostolique du quatrième évangile. Depuis j'ai dû me rendre à une évidence qui s'imposait toujours plus à la conscience de l'historien. »

Albert Réville ne cessa jamais de s'intéresser à la continuelle élaboration, par la science moderne, de nouvelles solutions exégétiques : à maintes reprises il en dressa le bilan provisoire et le mit, avec une émotion joyeuse, sous les yeux du grand public (*De la renaissance des études religieuses en France*, Rev. Deux-M., 1er nov. 1860, publié ensuite dans les *Essais de critique religieuse*, Paris, 1860, 8° ; *Les origines du Nouveau Testament*, l. cit.). Il aimait à voir les bonnes volontés, en dépit des origines confessionnelles différentes, coopérer à l'œuvre scientifique. Dans un article publié il y a quatre ans sur *la Critique biblique et son introduction dans le clergé catholique français au* XIXe *siècle* (*Rev. Hist. des Relig.*, t. XLVI, p. 81) il saluait les premiers travaux de toute une catégorie d'ouvriers dont la venue s'était longtemps fait attendre. Il reconnaissait les dangers qu'ils affrontaient et le courage que supposait chez eux cet effort de libre recherche. On les taxait, dans les rangs des traditionalistes, d'un pernicieux orgueil scientifique : « En fait d'orgueil, répondait M. A. Réville, celui de l'ignorance (car il existe hélas!) est bien plus dangereux que l'orgueil de la science ».

« Il est généralement admis aujourd'hui que, bien loin de présenter une masse homogène, frappée en quelque sorte du premier coup et destinée à demeurer immuable, les dogmes chrétiens ont une histoire, et que leurs formules rigides sont l'expression de mouvements de croyances et d'idées, de luttes souvent acharnées, à chaque instant mêlées aux révolutions politiques et sociales, et dont l'étude a tout l'attrait des drames les plus pathétiques. C'est l'histoire qu'il s'agit de retracer objectivement, sans parti pris pour ou contre les solutions qui ont prévalu... ». Cette définition de l'histoire des dogmes, M. Albert Réville la donnait dans le premier volume de la Bibliothèque de l'École des Hautes-Études comme une sorte d'épigraphe placée en tête du programme de son enseigne-

ment (*Bibl. Éc. Hautes-Études*, Section des Sciences religieuses, t. I, Paris, Leroux, 1889, p. XXIV). Cette définition n'eût-elle pu déjà être placée en conclusion de ses *Réflexions sur l'histoire des dogmes* parues en 1856 dans la *Revue de Strasbourg* (1re série, t. XIII, pp. 231 et suiv.)? « L'histoire du dogme, disait-il alors, exige pour être fidèle, le doute historique légitime... De par son histoire, le dogme rentre dans la catégorie du contingent, du relatif », et quelques années après, il publiait, d'abord dans le *Disciple de Jésus-Christ* (année 1859) puis en volume (Paris, Cherbuliez, 1859, 8°), une série d'études « historiques et dogmatiques » intitulées *De la Rédemption* où l'application de ces principes apparaissait déjà dans sa rigoureuse précision : la seconde partie était surtout « expérience intérieure » et critique personnelle, mais la première comprenait l'étude historique de l'évolution du dogme, du passage de la théorie mythique à la théorie juridique — cette théorie, exposée avec une connaissance bien rare alors du moyen-âge, de l'importance de la logique de saint Anselme et de la synthèse thomiste.

Pourtant l'œuvre où s'affirma le caractère novateur de cette méthode, l'œuvre dont on dirait qu'elle en fut le manifeste dans la littérature de langue française, si ce mot ne dénaturait pas en une certaine mesure l'impression de scrupuleuse objectivité que donne ce livre, ce fut son *Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ* parue en 1869 (Paris, Germer-Baillière, in-12) et dont la cinquième édition est sous presse (Paris, Alcan). Dans la préface de ce livre (édité à dessein dans une collection d'œuvres de « philosophie contemporaine »), M. A. Reville annonçait pour les études théologiques de nouveaux temps, et il les annonçait au grand public avec une sorte de gravité familière qui contraignait à l'attention et au respect des idées : « Au lieu, disait-il, de considérer les doctrines religieuses comme autant de thèses absolues, achevées dès le premier jour, qu'il faut adopter ou rejeter *sans phrases*, on se familiarise avec l'idée que la grande loi du devenir ou du développement naturel ne leur est pas moins applicable qu'aux autres phénomènes terrestres. On n'est donc plus étonné d'apprendre qu'elles aussi ont une histoire... Le fait est que rien ne trompe, en histoire, comme

le point de vue dogmatique ou traditionnel. Il absorbe les diversités réelles dans l'unité factice. Il ne tient aucun compte des nuances. Il confond les époques. De situations pleines de mouvement, de chaleur, d'oppositions tranchées, il fait des terrains tirés au cordeau où tout est aligné, immobile, glacé ». Dans son *Manuel d'instruction religieuse* (in-8°. Cherbuliez, 1863) qui fut une des premières condensations pratiques de l'enseignement du protestantisme libéral, il avait déjà esquissé l'histoire du dogme de la divinité du Christ (v. aussi *Revue germanique*, XXX (1864), p. 5, art. intitulé : *La divinité de Jésus-Christ*). Dans le livre de 1869 il montrait non seulement l'évolution interne du dogme, mais encore « sa « projection » sur l'Eglise, l'action réciproque des hommes sur la tradition et de la tradition sur les hommes. C'était là, pour l'histoire ecclésiastique, un élément que n'avait pas complètement dégagé la *Kirchengeschichte* de Baur — et d'ailleurs, en histoire des dogmes comme en exégèse, M. Albert Réville préserva sa personnalité scientifique de l'asservissement doctrinal que ne surent pas éviter les derniers venus de l'École de Tubingue. Parlant de Neander, de Gieseler, de Hase, fondateurs de l'histoire critique des dogmes, M. Réville avait judicieusement écrit (*Rev. Théol.*, 1856, p. 287) : « Je ne crains pas d'ajouter à cette nomenclature le nom de Baur et de ses disciples, malgré tout ce qui m'empêche de m'approprier l'ensemble de leurs vues. Leurs travaux historiques ont précisément souffert, comme ceux des anciens historiens, d'un attachement opiniâtre, excessif, pour un système; ce qui leur a fait perdre maintes fois, à mon avis, le sentiment de la réalité et trop sacrifier à l'hypothèse ». (V. aussi l'étude parue dans la *Nouv. Rev. de Théol.*, 1860, t. V, p. 23, sur la *Dogmatique de Strauss au chapitre de la vie future*, et *Les Origines du Christianisme selon l'École de Tubingue. — Le docteur Baur et ses œuvres* (*Rev. Deux-Mondes*, 1er mai 1863).

Ce « sentiment de la réalité » historique, constamment vivante et changeante, il en était plus que tout autre doué et plus que tout autre il était en mesure d'y faire participer un auditoire laïque que l'abstraction théologique eût dérouté et rebuté, que les mots de la religion eussent aisément trompé sur les choses de la pensée. Pendant vingt ans, M. Albert

Réville a fait pénétrer ses élèves de l'École des Hautes-Études dans l'émouvante intimité de la vie des dogmes. Tous ils regretteront comme nous que de ces leçons une bien faible partie seulement ait été imprimée. Nous ne pouvons que transcrire ici le sommaire officiel de cette œuvre énorme; quelque chose cependant de son plan large et sûr transparaît sous cette sèche énumération : 1886 : Introduction à l'histoire des dogmes. — 1886-1887 : Histoire du dogme de la Trinité pendant les trois premiers siècles. — 1887-1888 : Histoire du dogme trinitaire à l'époque du 1er concile de Nicée (325) et dans la période suivante jusqu'au 1er concile de Constantinople (381). — Histoire du dogme trinitaire depuis le concile d'Éphèse de 431 jusqu'à l'apparition du symbole *Quicumque*. — 1888-1889 : Histoire du dogme eucharistique, son évolution depuis le Ier siècle jusqu'à la fin du moyen-âge. — 1889-1890 : Les doctrines théologiques de Tertullien[1]. — 1890-1891 : Le socinianisme, sa doctrine et son histoire. — 1891-1892 : Histoire des dogmes du péché originel et de la rédemption. — 1892-1893 : Époques et divisions de l'histoire des dogmes chrétiens : ouvrages et documents qui les caractérisent. — 1893-1894 : Histoire des doctrines eschatologiques dans l'Église chrétienne. — 1894-1895 : La démonologie chrétienne. — 1895-1896 : Les christologies du Nouveau Testament, leurs variétés et leur gradation[2]. — 1896-1897 : La

1) Dans la *Revue de Strasbourg* (1857, t. XV, pp. 65, 105, 289), M. A. Réville avait publié des études sur *La dogmatique de Tertullien* (I. Principes et tendances. — II. Théologie proprement dite et christologie. — III. Anthropologie et sotériologie). Le premier volume de la Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Section des sciences religieuses, (*Études de critique et d'histoire publiées par des membres de la Section*, Paris, Leroux, 1889, 8°) renfermait un mémoire de M. Réville sur *Le sens du mot sacramentum dans Tertullien* (p. 195), sens infiniment plus large que celui que les Églises lui ont attribué, puisqu'il désigne chez le grand apologète africain l'expression symbolique, allégorique ou rituelle, d'une vérité supérieure et cachée, qu'elle fasse ou non partie de l'enseignement orthodoxe.

2) Dans le second volume d'*Études publiées par les membres de la Section des Sciences religieuses* (Paris, Leroux, 1896, 8°), M. Réville donnait une notice sur *la christologie de Paul de Samosate*. Il faisait ressortir l'esprit d'indépendance presque rationaliste que cet évêque avait fait péné-

christologie dite johannique dans les livres du Nouveau Testament. — 1897-1898 : La doctrine ecclésiastique de l'Église chrétienne d'après la Didaché des Apôtres. — 1898-1899 : La doctrine de l'Église à la fin du IVe siècle et au commencement du Ve siècle d'après la *Cité de Dieu* de saint Augustin. — 1899-1900 : L'évolution de la doctrine ecclésiastique à Rome telle qu'elle est documentée par le livre connu sous le titre des Philosophoumena, fin du IIe et commencement du IIIe siècle. — 1900-1901 : Histoire du dogme du péché originel. — 1901-1902 : La doctrine des intercessions. — 1902-1903 : L'idée et la doctrine de la tolérance religieuse dans l'Église chrétienne. — 1903-1904 : La doctrine de l'ascétisme et son application dans les ordres monastiques[1]. — 1904-1905 : Histoire, maximes et doctrines spéciales de l'ordre des Jésuites. — 1905-1906 : Le Jansénisme, son histoire et ses doctrines. — Durant ses derniers jours, M. Réville, avec cette lucidité qui ne l'abandonna qu'avec la vie, avait tracé le plan de son cours pour l'année 1906-1907. Il devait être consacré à l' « Étude historique et critique de la Franc-Maçonnerie considérée comme l'un des facteurs de l'évolution religieuse des peuples modernes aux XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles ».

Nous l'avons dit, M. Albert Réville, lorsqu'il prit possession de la chaire du Collège de France avait, sous de multiples formes, articles, conférences ou comme élément de son enseignement religieux, « professé » l'histoire des religions. En écrivant un manuel d'instruction religieuse où l'exposé des religions qui ont précédé le christianisme tient une large place, ne posait-il pas en ferme principe que la conscience moderne a le devoir de s'initier aux résultats essentiels de la

trer dans son clergé. Cf. *Le Christianisme unitaire au IIIe siècle, Paul de Samosate et Zénobie* (Revue Deux Mondes, 1er mai 1868).

1) M. Réville avait donné en tête de l'*Annuaire de l'École des Hautes Études, Section des Sciences religieuses*, pour 1902 (Paris, Imprim. nationale, 8°) quelques-uns des résultats de cette étude groupés autour de la figure de *Vigilance de Calagurris*. M. Réville montrait le *courant oriental* qui pénètre l'ascétisme et la vie monastique d'Occident, et l'inutilité — tout au moins temporaire — des efforts tentés par Vigilance pour résister à ce courant.

science des religions? Et ne disait-il pas, dans cette biographie de *Théodore Parker* (Paris, Cherbuliez, 1865, in-12) où, pour parler dignement d'un homme qui lui ressemblait, il a mis tant de sa propre pensée : « L'étude des religions comparées, des mythologies, des peuples et des langues vient poser au penseur une question rénovatrice de la théologie tout entière » (p. 39)? Sans négliger ses recherches exégétiques personnelles, il ne cessa de travailler à révéler au public français, dont les préoccupations en étaient d'abord si distantes, le puissant essor des études d'histoire religieuse dans l'Europe savante du XIXe siècle (art. sur *Les dieux de la Grèce antique*, Rev. German., t. XV (1861), p. 547; t. XVI (1861), p. 161; les *Demi-dieux de la Grèce antique*, id., t. XXII (1862), p. 369; t. XXIV (1863), p. 417; *Le mythe de Prométhée et les études modernes sur l'humanité primitive* (Rev. Deux M., 15 août 1862); *Histoire comparée des religions antiques. Histoire de la religion égyptienne* c. r. du livre de M. Tiele (Revue Deux M., 15 juin 1871); *La religion des Phéniciens d'après des recherches récentes en Hollande* (Revue Deux M., 15 mai 1873).

Malgré une visible sympathie pour les méthodes comparatives, il excluait de sa critique tout ce qui pouvait ressembler à un système tyrannique ou même à une généralisation précipitée. Cette discipline de recherches, « réaliste et puisant toute sa force dans l'érudition indépendante » (Discours d'ouverture au Congrès de 1900), il l'exerça et la légitima constamment au cours de son enseignement du Collège de France ; dans tous les sens du mot, sa chaire fut « une chaire de liberté ». (Leçon d'ouverture, Paris, 1880).

Il publiait en 1880 sa première année de leçons, légèrement résumée, sous le titre de *Prolégomènes de l'Histoire des Religions* (Paris, Fischbacher, 8°, 4e éd. revue et corrigée, en 1886). Il s'était attaché à donner une définition de la religion, et à établir ensuite une classification des religions. « La religion est la détermination de la vie humaine par le sentiment d'un lien unissant l'esprit humain à l'esprit mystérieux dont il reconnaît la domination sur le monde et sur lui-même et auquel il arrive à se sentir uni. » Étroitement relative à cette définition, sa classification des religions pouvait se résumer

en ces grands traits : 1° un culte originel de la nature ou plus exactement d'objets naturels personnifiés, c'est l'équivalent du *naturalisme polyzoolâtrique* de Tiele ; 2° l'animisme qui s'en dégage et, selon certaines conditions ethnographiques, se condense en fétichisme ; 3° les grandes mythologies nationales qui représentent ensuite une « dramatisation de la nature » ; 4° les religions polythéistes-légalistes, phase intermédiaire ; 5° le bouddhisme, religion de rédemption, religion universaliste en théorie, en pratique confondue avec les polythéismes locaux ; 6° les religions monothéistes : judaïsme (légaliste et national) ; islamisme (légaliste et international) ; christianisme (religion de rédemption et international).

Les *Prolégomènes* furent traduits en anglais (par M. Squire, chez Williams et Norgate) en 1884. M. Albert Réville avait, dans ce livre, mentionné et réfuté M. Gladstone comme l'un des plus illustres parmi les partisans de la théorie qui place dans une révélation primitive l'origine de la religion et des religions. De plus, M. Réville avait été *Hibbert Lecturer*, en 1884 et avait exposé devant un public anglais, à propos des religions primitives de l'Amérique, quelques-unes des idées nettement critiques que renfermaient les *Prolégomènes*. Dans le *Nineteenth Century* (n° CV) paraissait, en novembre 1885, un article de M. Gladstone où le grand homme d'État prétendait, avec la vivacité oratoire qui lui était familière, mais qui détonait quelque peu en cette occurrence, réfuter les théories du professeur français (*Dawn of Creation and of Worship. A Reply to Dr Réville*). Il affirmait que notre connaissance actuelle des peuples primitifs ne fournissait que des arguments en faveur d'une révélation primitive : le récit biblique de la création s'accordait, selon lui, avec ce que nous apprenait la science moderne, et le caractère des dieux homériques était en complet désaccord avec l'hypothèse d'une origine naturiste de la religion. M. Gladstone s'attaquait à l'explication météorologique et étymologique fournie par Max Müller et son école, et il revendiquait au nom de la science les droits du surnaturel et de la tradition scripturaire. M. A. Réville, à ce moment en Italie, n'eut connaissance qu'assez tard de la teneur de cet article ; mais avant

qu'il ait pu y répondre, M. Gladstone avait déjà rencontré d'ardents contradicteurs. Dès le n° de décembre, le *Nineteenth Century* publiait déjà deux réponses à la « Réplique à M. Réville » ; l'une émanait de M. Huxley et démontrait aisément le désaccord irréductible entre les *interprètes de la Genèse et les interprètes de la nature*; dans l'autre, M. Max Müller, se jugeant personnellement mis en cause par M. Gladstone, publiait en manière de post-scriptum à un très intéressant article sur les mythes solaires, une énergique apologie des principes fondamentaux de la mythologie comparée. Cependant M. Gladstone, dans le n° suivant (janvier 1886) maintenait ses positions (*Proem to Genesis : Plea for a fair Trial* et Post-script.) tandis que M. A. Réville, dans ce même n°, faisait paraître la réponse attendue (p. 160 : *Dawn of Creation. An Answer to Mr Gladstone*) où aux arguments d'apologétique sentimentale de M. Gladstone, il répondait par des arguments de science et de bon sens — réponse pleine d'esprit, de pondération et aussi d'éloquence; une fois de plus il combattait le traditionnalisme au nom de la libre recherche : « Magna est veritas et praevalebit »; c'est sur ces mots que se termina cette controverse.

M. Réville publia en 1883 les deux premiers volumes de cette Histoire des Religions qu'il avait promise à la science. Ils comprenaient les *Religions des peuples non-civilisés* : Noirs d'Afrique; Indigènes des deux Amériques; Océaniens; Finno-tartares (Paris-Fischbacher, 2 vol. 8°)[1]. Le premier, M. Réville appliquait le terme de non-civilisés aux *Naturvölker* ou « sauvages » ; il y avait dans son livre d'autres nouveautés : outre un nombre considérable de matériaux nouveaux, tous soumis à la discussion critique et organisés ensuite sans esprit de système, cette œuvre apportait tout un faisceau de documents à l'histoire des sociétés en faisant ressortir l'importance politique du sorcier, le caractère social du *tabou* et du *noa*, etc. Enfin, dans leur claire concision, les pages qui trai-

1) Cf. *De l'état primitif de l'humanité* (Nouv. Rev. Théol., 1862, t. IX, p. 129); *Considérations générales sur les religions des peuples non-civilisés* (Rev. Hist. des Rel., VI, p. 80) et *La religion des Esquimaux* (id., VI, p. 222).

tent de la notion de *totem* sont les premières qui aient mis le public français au courant des résultats acquis par les Waitz, les Bancroft, les Tylor dans l'étude de cet élément primordial des origines sociales.

Fidèle à sa classification des religions, M. A. Réville avait eu soin dans ces deux volumes consacrés aux non-civilisés d'en excepter, parmi les religions autochtones d'Amérique, celles des Mexicains et des Péruviens qu'il jugeait être à un stade plus avancé que l'animisme ou le fétichisme pur. Il les étudia dans un volume paru en 1885 (*Histoire des Religions*, II. Les *Religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou*, Paris, Fischbacher, 2 vol. 8°). Il avait déjà tracé, nous l'avons dit, les grandes lignes de cette étude dans ses *Hibbert Lectures* de 1884. D'ailleurs, dans ce nouveau volume il s'attachait surtout à présenter un tableau exact et clair de l'état religieux et intellectuel des indigènes civilisés de l'Amérique au moment de la découverte de leur continent (cf. *Fernand Cortez et les causes réelles de la Conquête du Mexique*, Paris, 1882, 8°); de la multiplicité des mythologies ou des liturgies locales il dégageait seulement les traits saillants et caractéristiques. Il se déclarait partisan décidé de l'autochtonie des peuples de l'Amérique centrale et repoussait comme très insuffisamment étayée de preuves l'hypothèse spécieuse des influences asiatiques ou celtiques.

Bientôt après parut le volume qui renfermait la partie de son cours relative à la *Religion chinoise* (Paris, 1886, Fischbacher, 8°). M. Réville entendait traiter de *la* religion chinoise et non *des* religions chinoises; sous l'apparente complexité des formes cultuelles en Chine il retrouvait une unité profonde, constituée par le chamanisme originel plus ou moins modifié par les réformateurs, assagi, régularisé, moralisé, mais perceptible toujours sous ses différentes formes, viciant la pensée morale du confucianisme, du taoïsme et du bouddhisme, leur imposant son naturisme foncier et son étroit ritualisme.

Dans ses cours du Collège de France, M. Réville parla, à leur tour, des religions de l'Inde, de l'Égypte, de l'Assyrie, de celles de la Grèce et de Rome, mais comme il existait déjà sur ces matières de bons travaux historiques il ne jugea

pas à propos de publier ces différentes séries de leçons.

Le jour où fut créée la *Revue de l'Histoire des Religions* (1880), M. A. Réville ne pouvait, lui l'un des plus authentiques fondateurs de cette jeune science, manquer de seconder la jeune Revue de tout son inlassable dévouement. Avec son esprit ennemi des systématisations outrancières, mais largement ouvert à toutes les tentatives loyales d'explications scientifiques, il s'attacha à exposer et à commenter les méthodes anciennes ou nouvelles : art. sur Otfried Müller (*Rev. Hist. Rel.*, IX, 133 et 273), Tylor (XXII, p. 209), Renan (XXVI, p. 220). Le premier article qu'il donna à la Revue était consacré à la *Nouvelle théorie evhémériste* (*Rev. Hist. Rel.*, t. IV, 1) ; il y combattait l'hypothèse d'Herbert Spencer sur l'origine des religions et cette réfutation fut ensuite reprise et complétée dans ses *Religions des peuples non-civilisés*. La Revue a publié sa magistrale étude sur l'*Introduction à la Science de la Religion* de C. P. Tiele, étude que mieux que personne il pouvait écrire, sûr de ne pas dénaturer la pensée d'un auteur dont toute la vie scientifique et morale était connue de lui et unie à la sienne par bien des affinités (*Rev. Hist. Rel.*, XXXVI, p. 370; XL, 374; XLI, 201 et 359).

L'histoire du Christianisme vint en son temps dans cette étude de toutes les religions, et rien, de ce fait, ne s'y trouva changé : même méthode d'exposition où l'impartialité n'était pas forcément de l'impassibilité, où la hardiesse n'excluait jamais la prudence critique. M. Réville sut intéresser à cette histoire sereine, dans un pays encore ému des querelles religieuses, « tous les esprits libres et sérieux », « deux qualités qui ne sont pas toujours conjointes », disait-il finement dans le Discours inaugural du Congrès de 1900. Cette histoire, d'ailleurs, et celle du Judaïsme, il les avait déjà esquissées dans une série d'articles que l'on souhaiterait, pour le plus grand profit de nos études, voir réunir et imprimer dans leur ordre logique[1].

1) *La Religion primitive d'Israël et le développement du monothéisme* (Rev. Deux M. 1er sept. 1869). *Les prophètes d'Israël au point de vue de la critique historique* I. *Du prophétisme dans l'Antiquité* (Rev. Deux M., 15 juin 1867). II. *Les deux Isaïes* (Rev. Deux M., 1er juillet 1867). *Le Judaïsme depuis la captivité de Babylone* (Rev. Deux M., 1er mars 1872).

Est-il besoin de le dire? Albert Réville exégète, historien des religions, philosophe religieux s'était maintes fois arrêté

Les Hérodes et le rêve hérodien (Rev. Hist. Relig., XXVIII, p. 283, XXIX, p. 2). *Le Temple juif sous les Asmonéens et les Hérodes, d'après les historiens juifs de nos jours* (Rev. Deux M., 15 sept. 1867). *Le Judaïsme et le peuple juif au temps de la formation du Talmud* (Rev. Deux M., 1[er] nov. 1867). *Le Psautier juif selon la nouvelle traduction de M. Reuss* (Rev. Deux M., 1[er] nov. 1875). *La littérature apocalyptique chez les Juifs et chez les Chrétiens ; l'Apocalypse d'après les travaux de la critique moderne* (Rev. Deux M., 1[er] oct. 1863). *La question des évangiles devant la critique moderne* : I. *Le quatrième Evangile* (Rev. Deux M., 1[er] mai 1866). II. *Les évangiles synoptiques* (Rev. Deux M., 1[er] juin 1866). *Jésus et l'Essénisme* (Rev. de Théol., 3[e] série, t. V, 1867, p. 221). *Les origines du christianisme selon l'école de Tubingue : le docteur Baur et ses œuvres* (Rev. Deux M., 1[er] mai 1863). *Judéo-Christianisme* (Encycl. Lichtenberger). *Nazaréens* (id.). *Ebionites* (id.). *Chiliasme* (id.). *L'Épître de Clément Romain* (Le Lien, octobre 1855, paru ensuite dans les *Essais de critique religieuse*). *L'Église chrétienne aux deux premiers siècles* (Le Lien, mars-mai-juin 1855, paru ensuite dans *Essais*). *Étude sur l' « Histoire de l'établissement de l'Église chrétienne » par M. F. Fontanès* (Rev. Deux M., 1[er] avril 1879). *Le quatrième Évangile et la controverse pascale au II[e] siècle* (Rev. de Théol., 1856, t. XIII, p. 1). *Un défenseur du christianisme au second siècle : Théophile d'Antioche* (Le Disciple de Jésus-Christ, t. XXXII (1867), p. 363). *S. Irénée et les gnostiques de son temps* (Rev. Deux M., 15 février 1865). *Tertullien, le Montanisme et l'Église de son temps* (Rev. Deux M., 1[er] nov. 1864). *Études sur Tertullien.* (Rev. de Théol., 1858, p. 49). *Le Christ païen du III[e] siècle et la Cour de Sévère. Apollonius de Tyane, à propos des récents travaux de la critique allemande* (Rev. Deux M., 1[er] oct. 1865). *S. Hippolyte, le pape Calixte et la Société chrétienne de Rome au commencement du III[e] siècle* (Rev. Deux M., 15 juin 1865). *Le christianisme unitaire au III[e] siècle : Paul de Samosate et Zénobie* (Rev. Deux M., 1[er] mai 1868). *De l'usage du Symbole des apôtres* (à propos du rapport de M. Viguié) (Rev. de Théol., 3[e] série, t. III (1865). *Donatistes* (Encycl. Lichtenberger). *L'empereur Julien* (Rev. Hist. Relig. XIII, 265 ; XIV 1 et 45). *Du romantisme religieux, à propos des institutions monastiques* (Rev. german., t. XIV (1861) p. 365). *Querelle des images* (Encycl. Lichtenberger). *Les Albigeois : origines, développements et disparition du catharisme dans la France méridionale* (Rev. Deux M., 1[er] mai 1874). *Histoire du diable, ses origines, sa grandeur et sa décadence* (Rev. Deux M., 1[er] janvier 1870). *Sorcellerie* (Encycl. Lichtenberger). *Le procès de Lucifer, prince des enfers, contre Jésus de Nazareth* (Rev. Moderne, XXXIX, 1866, p. 433). *Indulgences* (Encycl. Lichtenberger). *Curiosités théologiques* (art. sur la Réforme et la contre-Réforme) (Le Lien, 13 janvier 1855, et *Essais*). *Ochino* (Encycl. Lichtenberger). *Mennonites* (id.). *Arminianisme* (id.). *Antitrinitaires* (id.). *Grotius* (id.). *Bengel* (id.). *La philosophie reli-*

à étudier la personne et l'œuvre de Jésus de Nazareth ; toutes les tentatives qui avaient été faites pour expliquer Jésus et son enseignement avaient trouvé en lui, si diverses qu'elles fussent de méthode et de point d'arrivée, un critique attentif et pénétrant et chez qui le souci de l'objectivité ne parvenait pas à éteindre une sympathie initiale pour l'auteur de tout livre de bonne volonté (*La vie de Jésus de M. Renan devant les orthodoxies et devant la critique*, Rev. German., XXVII (1863), p. 571 et suiv.; *Une nouvelle vie de Jésus par le P. Didon*, Revue de l'Hist. des Rel., t. XXII, p. 345; il faut y ajouter Zaalberg : *La religion de Jésus et la tendance moderne*, trad. et préface par A. Réville. La Haye, 1866, 2 vol. in-12). Enfin, il publiait en 1896 (nouv. éd. en 1906) *Jésus de Nazareth. Études critiques sur les antécédents de l'histoire évangélique et la vie de Jésus* (2 vol. 8°. Fischbacher. La nouv. éd. est en 2 vol. in-12). Il faisait dans cette nouvelle histoire de Jésus une place très grande à l'étude du milieu juif au moment où paraît le prophète de Nazareth. L'ensemble de son jugement sur la pensée de Jésus restait sensiblement identique à celui que tout son enseignement religieux et sa conception historique des premiers âges chrétiens permettaient de deviner dès avant la publication de ce livre : pour M. A. Réville, le caractère eschatologique de la prédication de Jésus passe au second plan et l'œuvre du Christ prend un sens presqu'exclusivement moral. (V. sur quelques-unes des positions de M. A. Réville comparées à celle de M. Aug. Sabatier : *De Jesu Christo colloquium doctum*, dans *Rev. Hist. des Rel.*, XXXVII, p. 325).

Ce livre lui était cher à plus d'un titre : c'était toute une partie du labeur de sa vie, et surtout il y proclamait ardem-

gieuse de l'histoire de la Révolution française (Disciple de Jésus-Christ (1866), t. XXIX, p. 177). *Infaillibilité* (Encycl. Lichtenberger). *De l'avenir de la papauté* (Rev. Germ., t. XIX, (1862), p. 329) *Le mariage d'un archevêque* (Rev. Moderne, XXXVI (1866, p. 491). *L'anglicanisme libéral* (Rev. Deux M., 15 août 1875). *Le conflit des sciences naturelles et de l'orthodoxie en Angleterre* (Rev. Deux M., 15 mars 1875). *Une apologie anglaise de l'Islamisme* (Rev. Deux M., 1er juillet 1877). *Les controverses et les écoles religieuses en Hollande* (Rev. Deux M., 15 juin 1860). *L'Église des anciens catholiques de Hollande, son origine et son rôle dans la catholicité contemporaine* (Rev. Deux M., 15 mai 1872).

ment l'unité du vrai : « J'aime beaucoup Jésus de Nazareth, disait-il dans la préface... J'ai appris à son école que l'amour de la vérité est un des éléments constitutifs de l'amour de Dieu, et ce serait trahir sa pensée que de lui appliquer à lui-même une autre norme, d'autres critères du vrai que ceux dont l'expérience a partout mis en évidence la légitimité ». Il passa quelques-uns de ses derniers jours à mettre au point une nouvelle édition de ce livre.

Ce serait mal connaître son œuvre et son caractère que de croire qu'il ait pu se cantonner dans le seul domaine des études religieuses : son extraordinaire activité intellectuelle se dépensa joyeusement à chercher en tout fait, en tout homme, en tout livre la signification historique, l'intérêt documentaire. Avec ce mélange d'observation sagace — parfois doucement malicieuse — et d'éloquence émue qui donne un charme si vivant à chacune de ses pages, il a tracé quelques portraits d'hommes que, dans le passé ou le présent, il aimait et voulait faire aimer (*Jacob Cats et ses œuvres* (Rev. Deux M., 15 janvier 1869); *Edgar Quinet*, études parues dans le *Disciple de Jésus-Christ* (t. XXII, 1860, p. 830, 899, 1009, 1133) et surtout : *Théodore Parker et ses écrits* (Rev. Deux M., 1er oct. 1861) où était déjà esquissé le livre publié quelques années après sur le grand réformateur américain (*Théodore Parker, sa vie et ses œuvres. Un chapitre de l'histoire de l'abolition de l'esclavage aux États-Unis*, in-12, 1865, Reinwald). L'article et le livre révélèrent au public français l'étonnant remueur d'idées que fut Parker, ce « prophète » qui dépassa Channing en faisant de l'unitarisme une force sociale dans l'Amérique contemporaine. Ce fut une révélation aussi qu'apportèrent les articles de M. Réville sur la Hollande, presqu'ignorée alors en France, et dont il avait gardé un souvenir attendri, comme d'une terre de libre esprit où s'était formée sa pensée (*La Hollande et le roi Louis Bonaparte* (Rev. Deux M.) : I. *Les derniers jours de la république batave* (1er juin 1870) II. *Quatre ans de règne* (15 juin 1870) III. *L'abdication et les dernières années* (1er juillet 1870). — *Un homme d'État hollandais, J.-B. Thorbecke* (Rev. Deux M., 15 novembre 1872). *Atchin et la guerre avec la Hollande* (Rev.

Deux M., 1er juillet 1874) où il cherchait à élucider l'imbroglio colonial qui avait un instant attiré les regards de l'Europe sur un coin de l'île de Sumatra). Dans les années qui suivirent nos désastres, il s'appliqua à l'étude méditative des destinées historiques de la France (*Vercingétorix et la Gaule au temps de la conquête romaine* (Rev. Deux M., 1877). I. *La formation de la nationalité gauloise* (15 août); II. *La campagne de Vercingétorix contre César* (1er sept. 1877). *Réponse à la lettre de M. Maximin Deloche au sujet de cet article* (16 nov. 1877). *La géographie de la Gaule*, Rev. des Deux M., 15 août 1879 (Cf. *Le peuple aryen d'après la science moderne* (Rev. Deux M., 1er février 1864). *Le passage d'Annibal à travers la Gaule et les Alpes* (Rev. Deux M., 1er mai 1880) qui avait été précédé d'un article sur *Les guerres puniques* (Rev. Deux M., 15 janvier 1879).

Ce serait laisser dans l'ombre l'un des traits les plus attachants de sa physionomie intellectuelle que d'omettre tout à fait les travaux où se plut souvent son goût délicat d'humaniste pour les lettres anciennes ou modernes. La rigueur de son œuvre exégétique ne l'empêchait pas de noter les éléments de sublimité ou de charme esthétiques qu'il admirait dans les chants d'Israël : *Le Cantique des cantiques* (Rev. de Théologie, 1re série, t. XIV, p. 201-258 et *Essais de critique religieuse*); *Chants et poésie populaire d'Israël* (Nouv. Rev. de Théologie, 1858, t. II, p. 237); *Le Psautier juif* (Rev. Deux M., 1er nov. 1875). L'un des premiers il utilisa les œuvres littéraires du moyen âge comme documents sur son histoire morale : *La légende au bord du Rhin* (Le Lien, 19 décembre 1857, 7 et 30 janvier, 6 février, 20 mars, 10 avril 1858); *L'Epopée des Nibelungen, son caractère et ses origines* (Rev. Deux M., 15 décembre 1866); *Le drame religieux du moyen âge à nos jours* (Rev. Deux M., 1er juillet 1868). Après 1870, il cherchait à travers la littérature allemande ce que l'Allemagne pensait de la France et pensait d'elle-même (*Rabelais sa vie, ses œuvres et ses idées sur l'éducation d'après le Dr F. Aug. Arnstaedt* (Rev. Deux M., 15 oct. 1872). *Un roman philosophique en Allemagne, « Les Enfants du Monde », par M. Paul Heyse* (Rev. Deux M., 15 sept 1873); *M. von Hartmann et sa doctrine de l'inconscient* (Rev. Deux M., 1er oct. 1874); *Un romancier national en*

Allemagne, M. G. Freytag (Rev. Deux M., 1er déc. 1874). Enfin, parallèlement à ses travaux historiques sur les Pays-Bas, il publiait sur Cats et sur le romancier J. van Lennep (Rev. Deux M. *l. cit.* et 15 oct. 1868) deux articles qui ouvraient sur la vie intellectuelle de ce peuple réfléchi et aisément profond des perspectives inattendues du public français; en faisant paraître dans la *Revue des Deux-Mondes* (15 juin, 1er et 15 juillet 1875) et ensuite en volume (1875, in-12, Plon et Cie) une adaptation d'un roman émouvant et grave de Mme Bosboom Toussaint, *Le major Franz*, M. A. Réville fit pénétrer ses lecteurs dans l'intense vie familiale du pays néerlandais.

La philosophie religieuse d'Albert Réville tient par des liens étroits à sa conception de la science; nous ne saurions traiter ici du fond de cette philosophie; mais n'est-ce point le lieu de dire combien elle légitime la recherche historique en s'établissant dès l'origine sur « l'obligation pour chaque homme d'avancer autant qu'il le peut et d'une manière illimitée dans la connaissance de la vérité »? (*Sur l'exclusisme en matière de foi*, thèse de baccalauréat en théologie, Strasbourg, Dannbach, 1848, 8°). C'est, dégagé des formules imposées, ce libre sentiment religieux qu'éprouve l'homme quand il se sent en face de l'*infini parfait*, et la foi (que suppose ce sentiment) en la réalité objective de cet infini, qui constituent pour Albert Réville le fondement positif sur lequel l'homme éclairé doit asseoir l'édifice de ces croyances; « et il faut plaindre les hommes de nos jours qui, habitués par leur éducation à faire reposer toute leur foi sur une autorité surnaturelle quelconque, sentent vaciller la base unique de leur vie spirituelle et ne connaissent aucun terrain sûr où poser, ne fût-ce qu'une tente-abri, pour se recueillir et attendre avec confiance le retour d'une meilleure lumière » (*Du sentiment religieux considéré comme fondement de la foi*, Rev. théol., 3e année, t. VII (1869), p. 249. Cf. *Du surnaturel*, dans Nouv. Rev. théol., 1861, t. VII, p. 125 et t. VIII, p. 221). Cette notion vivante du divin et du contact spirituel entre l'homme et Dieu, M. Réville, au cours de son enseignement théologique, l'analysa tantôt en la saisissant dans sa nature intime, tantôt en la suivant dans l'enchaînement de ses modalités historiques ou

idéologiques[1], et sa prédication ne tendait qu'à répandre les solutions issues de cette pensée théologique, surtout son libéralisme vivifiant[2].

Comme sa tolérance, son amour de l'humanité était d'essence religieuse. « A la paternité divine correspond la fraternité humaine » (Rev. Théol., 1869, p. 270). Mais, il estimait que les libertés politiques et sociales sont des fonctions nécessaires de la liberté morale : « Le progrès humain, chose

1) *Un nouveau catéchisme* (Nouv. Rev. Théol. 1858, t. III, p. 277). *De l'autorité de Jésus-Christ* (Nouv. Rev. Théol., 1859, t. III, p. 213). *La confession d'un théiste chrétien* (sur « le Christ et la conscience » de F. Pécaut) (Le Disciple de Jésus-Christ (1859), p. 517). *Conciliation de la science et de la religion* (Le Disciple, t. XXII (1860), p. 529). *Le christianisme et la nature* (Le Disciple, t. XXV (1863), p. 162). *De la validité du témoignage historique en matière de surnaturel*, par M. Opzoomer, trad. par M. A. Réville (Rev. Théol. 2e série, 1863, t. I, p. 43). *Du protestantisme et de l'esprit moderne* (à propos du livre de M. Arlumsse-Bastide) (Rev. de Théol., 3e série (1863), t. I, p. 305). *Trois lettres à M. le pasteur Poulain au sujet de sa prétendue critique de la théologie moderne* (d'abord parues dans le Disciple de Jésus-Christ, t. XXVI (1864), pp. 165, 251, 310, puis sous le titre : *Notre christianisme et notre bon droit*; trois lettres, etc., in-8o, 1864, Cherbuliez). Trad. et préface à J. Zaalberg : *La religion de Jésus et la tolérance moderne* (2 vol. in-12, 1866, Cherbuliez). *Le sentiment religieux et sa valeur en philosophie* (Rev. Deux M., 15 juin 1869). *L'enseignement de Jésus comparé à celui de ses disciples* (1 vol. in-12, 1870, Cherbuliez). *La nouvelle profession de foi du docteur Strauss* (Rev. Deux M., 5 mars 1873). *Le sentiment religieux* (Rev. Bleue, t. XIX (1880), p. 458.

2) *Solutions évangéliques* (Paris, Grassart, 1883, 8o). *L'Église, les membres de l'Église et la vérité*; discours, (2e éd. in-8o, 1887, Delft-Tresité). *Le Sel de la Terre, sermon prêché en 1864 dans plusieurs églises réformées de Hollande et de France et qui n'a pu l'être à Genève* (in-8o, 1864, Cherbuliez). *Aux fidèles des églises réformées du Midi de la France* (Disciple de Jésus-Christ, t. XXVII (1865), p. 270). *Quatre conférences sur le christianisme, prêchées à Strasbourg, à Nîmes et dans plusieurs autres églises réformées : 1re conférence : Les excellences de la doctrine de Jésus-Christ. — 2e conférence : La Diane d'Éphèse. — 3e conférence : La mission actuelle de l'Église protestante. — 4e conférence : Le christianisme de Jésus-Christ* (in-8o, 1865, Cherbuliez). *Sermons* dans le « Disciple de Jésus-Christ », t. XIX (1857), t. XXII (1860, t. XXIII (1861), t. XXIV (1862), t. XXV (1863), t. XXVII (1865), t. XXVIII (1865), etc. *Discours d'adieu prononcé le 27 avril 1873 dans l'église wallonne de Rotterdam* (Rotterdam, Nijgh et Van Ditmar, 1873, 8o). *Douze sermons* (1874, in-8o Rotterdam), Sandoz et Fischbacher). *Un témoignage* (discours prononcé dans l'Église wallonne de Rotterdam, le 21 juin 1891 (Wyt et Zonen, Rotterdam, 8o).

de l'esprit, va du dedans au dehors, c'est-à-dire de l'individu à la société » (*De la liberté et du progrès*, Rev. German., XXVII, 1863, p. 5). Or, il avait en ce progrès une foi profondément réaliste : il en saluait les manifestations surtout lorsqu'elles pouvaient justifier d'une élaboration scientifique : au moment du Congrès international des sciences sociales tenu à Amsterdam en 1864, il se réjouissait de voir des méthodes de libre examen enfin appliquées à l'étude des groupements humains et des conditions du travail dans l'Europe moderne (*Rev. German.*, t. XXXI (1844) p. 344). Déterminé partisan des réalisations démocratiques, pour les soutenir il donna, nous l'avons dit, le double enseignement des principes et de l'exemple. Enfin le jour où un grand problème moral se posa à la nation française, Albert Réville estima que la raison d'État ne pouvait, pas plus que les autres orthodoxies, prétendre se soustraire au contrôle scientifique : « L'appréciation d'un arrêt de la justice qui préoccupe l'attention générale n'est pas autre chose au fond qu'une application particulière de l'esprit critique. C'est une petite histoire qu'il s'agit de vérifier en se servant des mêmes critères qui font office de pierres de touche dans les jugements historiques » (*Les étapes d'un intellectuel, à propos de l'affaire Dreyfus*, 1898, Paris, Stock, in-12, p. 82).

Toute l'œuvre d'Albert Réville n'est pas enfermée en ses livres, ses articles, ses cours. Il a formé directement ou indirectement bien des disciples, suscité ou fait fructifier bien des efforts scientifiques. Son accueil affable, sa délicate persuasion ont orienté sur tous les points du vaste domaine historique bien des bonnes volontés qui se cherchaient en vain. Et tous ceux qui l'écoutaient « par delà ses paroles », comprirent tout ce que ses conseils de méthode critique contenaient d'idéal intime, de foi profonde dans le progrès humain. Peu d'hommes ont mêlé aussi intimement que lui leur propre vie, ses espoirs et ses joies, à la vie de la science — et ce fut une des raisons de son noble optimisme. Parlant de la renaissance des études religieuses en France (1860), il s'écriait, comme Ulrich de Hutten : « Les études fleurissent, les esprits se réveillent, c'est un plaisir de vivre ! »

P. Alphandéry.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

ADOLPHE LODS. — **La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite.** — Paris, Fischbacher, 1906, 2 vol. in-8, VIII-292 et VI-160 pages.

Tant qu'on s'en tenait au texte biblique, la croyance à la survie chez les anciens Hébreux pouvait être niée et cette particularité fournissait un caractère distinctif entre Sémites et Ariens. M. Joseph Halévy fut le premier à signaler la vanité de cette prétendue psychologie de peuples et, en 1873, il porta le débat devant l'Académie des Inscriptions. La discussion fut chaude si l'on en juge par les rappels au règlement qu'enregistrent les *Comptes rendus*.

Renan et Joseph Derenbourg, strictement cantonnés sur le terrain biblique, limitant leur horizon à la critique textuelle, repoussaient de toute leur autorité les idées nouvelles qu'on leur présentait. D'autres académiciens les accueillirent avec plus de faveur. Mais Maury trouva le mot juste quand il fit observer que la question était mal posée, les adversaires confondant l'idée de rémunération avec celle de survie.

Toutefois, en ce qui concerne la survie, M. Joseph Halévy avait donné un argument nouveau, appelé à une grande fortune, lorsqu'il faisait valoir l'universalité de cette croyance chez les primitifs. Ce sont, en effet, les découvertes des ethnographes qui ont permis de donner toute leur portée aux renseignements dont la Bible est avare.

Il est acquis que les croyances animistes régnaient parmi les anciennes tribus hébraïques. Les rites funéraires, notamment, ne peuvent s'expliquer que par la croyance à la survie. Mais les opinions divergent dès qu'on se demande si cette croyance a entraîné un culte des morts.

L'ouvrage si documenté de M. Adolphe Lods vient à point pour fixer les positions et discuter avec impartialité les théories émises. Son apport

personnel consiste dans une connaissance étendue des données anthropologiques et dans les précisions d'un sémitisant averti.

Le premier volume cherche à établir que les anciens Israélites pratiquaient un culte des morts. Si l'on peut différer d'avis avec l'auteur sur certaines interprétations, nous croyons que sa conclusion générale s'imposera. Ce ne sera pas le moindre mérite de l'étude de M. *L.* d'avoir réagi contre la théorie de M. Grüneisen qui repousse l'idée d'un véritable culte des morts en Israël, surtout un culte des ancêtres. On sait que l'argumentation de ce savant, appuyée sur les plus récentes découvertes anthropologiques, a entraîné la conviction de la plupart de ceux qui ont abordé le sujet après lui.

En premier lieu, M. *L.* examine (p. 43-75) la notion de l'âme dans l'ancien Israël. La croyance au double est formellement établie : c'est le double de Samuel qui apparaît à la pythonisse d'Endor. Mais ce double qui quittait le corps à la mort de l'individu et même temporairement dans les cas d'extase, etc., ce double était-il la *nefech* ou bien la *rouah* ? La question est controversée. M. *L.* estime qu'on en a exagéré l'importance ; sa solution n'est que secondaire pour l'étude qu'il entreprend (p. 51). Cependant cette définition ne saurait être indifférente et nous ne partageons pas le scepticisme de l'auteur sur la possibilité de « construire un système anthropologique unique et cohérent donnant la clé de tous les emplois des mots *rouah* et *nefech* en hébreu » (p. 50). Nous estimons même que M. *L.* n'est pas loin de l'avoir fourni si, toutefois, on n'exige pas du système une rigueur scientifique peu en rapport avec des notions primitives.

Pour la période ancienne d'Israël, M. Lods admet avec MM. Stade et Charles, que la conception populaire de l'âme correspond à la notion animiste du double. L'homme est alors conçu comme composé de deux éléments : la chair (*basar*) et le souffle ou âme (*nefech*). La *rouah* ne serait qu'un synonyme de la *nefech* et plus particulièrement employée dans le sens de souffle. « Nous conclurons, écrit M. *L.* (p. 62), que, comme les peuples animistes, les Israélites, dans la période ancienne, 1° ont cru qu'il y a dans l'homme un double qui le fait vivre, qui de son vivant déjà sort quelquefois de son corps et qui survit à la mort, et 2° ont identifié ce double avec le souffle, qu'ils appelaient *nefech*, et dans certains cas, *rouah*. »

Ces conclusions sont appuyées par une étude précise des textes. Nous avons, cependant, une réserve de détail à faire ; nous préférerions dire que le double était la *nefech* ou âme, identifiée parfois avec le souffle ou *rouah* comme elle l'était d'autres fois avec le sang (*Deut.*, XII, 23).

Cette définition, la seule correcte au point de vue anthropologique, fait disparaître les difficultés soulevées par les exégètes et notamment elle rend inutile d'attribuer le récit de la création (*Gen.*, II, 7 et 19) à une conception différente. Certes, la littérature monothéiste essaiera d'en tirer des conclusions favorables à sa doctrine, mais la croyance populaire n'en sera pas affectée : il suffit de constater que, jusqu'à une très basse époque, la stèle qui matérialise le double du mort porte le nom de *nefech*.

A ce point de vue il n'eût pas été inutile de développer la note 2 de la page 62. Il était important d'étendre les rapprochements avec les autres cultes sémitiques. Par exemple, de montrer le tombeau ou la stèle portant le nom de *nefech*, chez les Nabatéens, notamment, qui prennent un soin extrême — même dans les tombeaux de famille, — à assurer à chaque mort sa *nefech* ou stèle. Il n'est pas douteux que les Israélites ont conservé la même idée jusqu'à une époque tardive, puisque, comme l'a expliqué M. Clermont-Ganneau[1], le sépulcre des Macchabées à Modin était surmonté de sept pyramides ou *nefech*, parce qu'il était destiné à recevoir sept personnes et que le mausolée de la reine Hélène d'Adiabène, élevé aux portes de Jérusalem, portait trois pyramides parce qu'on le destinait à trois personnages.

La survie de l'âme mise en évidence, M. *L.* passe en revue les divers rites funéraires pour déterminer s'ils décèlent un culte des morts. Les remarquables recherches de M. Frazer sur les *tabous* funéraires ont projeté une vive lumière sur les pratiques israélites. La mise au point n'est peut-être pas définitive, mais on en approche.

M. *L.* classe les rites funéraires israélites en *rites préservatifs* : soins donnés au cadavre, vêtements de deuil, gestes de deuil ; et *rites proprement religieux* : lamentation, tonsure, incisions, rites alimentaires, purifications. Nous devons discuter en détail cette classification, puisqu'elle décide de l'existence d'un culte des morts en Israël.

L'idée fondamentale des rites préservatifs est de se garer de l'esprit du mort, d'éviter ses maléfices et notamment la contagion de la mort. Les proches parents d'un mort déchirent leurs vêtements et les rejettent parce que l'esprit du mort quittant le cadavre a pu s'y attacher. Ils revêtent alors le sac. M. *L.* ne doute pas du rôle préservatif de ce dernier ; mais il ajoute que le sac était un costume « à l'origine, tout semblable, par sa forme comme par son étoffe, à ceux qu'on portait d'habitude ; il ne s'en distingua par la suite, que parce que, tandis que les modes changeaient, les Sémites conservèrent à perpétuité, par tra-

1) *Recueil d'Archéologie orient.*, II, p. 190 et suiv.

dition, au costume de deuil son aspect primitif » (p. 98). C'est ouvrir la porte à l'explication de M. Monseur qui assure que le port du sac constitue un simple cas de « prescription religieuse de l'usage récent ». Ainsi l'Hébreu mettait un sac « en cas de deuil parce qu'il n'avait jamais vu d'exemple de cérémonies funèbres pratiquées avec un autre costume »[1]. Cette explication est inadmissible; elle escamote la difficulté, elle ne la résoud pas.

L'acte de revêtir le sac — comme tout vêtement de deuil, — est d'une nécessité plus complexe. Au regard de l'individu, il évite que la contagion du tabou ne se transmette aux vêtements usuels et au regard de la communauté il signale l'état d'interdiction qui pèse sur les proches du mort. Si l'on démontrait que le sac a été jadis le vêtement usuel des Hébreux, on pourrait affirmer qu'à cette époque reculée, il existait un autre vêtement de deuil que le sac.

M. Lods signale que les rites connexes au port du sac : enlèvement des sandales, changement de coiffure, usage du voile, etc., ont une grande similitude avec les prescriptions du culte ; mais il n'admet pas que ces rapprochements suffisent à démontrer que les Israélites rendaient un culte à leurs morts (p. 99 et 101).

Parmi ces rites, celui qui consiste à se couvrir la tête de cendre ou de terre a suscité les explications les plus contradictoires. On a renoncé, ici comme ailleurs, à y reconnaître un symbole de la douleur. Mais en invoquant l'exemple fourni par Job qui se roule la tête dans la poussière et dans la cendre, on a supposé (Frey) que tous les actes de ce type symbolisaient l'humilité envers Yahvéh.

Robertson Smith et M. Schwally ont supposé que la poussière était prise au tombeau et que la cendre était celle du sacrifice. Mais cela explique-t-il l'attitude de Job? M. *L.* critique toutes ces explications et fort justement. Lui-même hésite sur la solution. S'inspirant d'une remarque du P. Lagrange, il ne repousserait pas que les parents du défunt aient voulu fuir la maison hantée par l'esprit du mort et se soient réfugiés sur le tas de fumier brûlé qui s'élève à l'entrée du village et sert de gîte aux mendiants sans asile (p. 111). C'est bien là en effet que se réfugie Job, mais cela ne rend pas compte des gestes rituels qu'il accomplit. Surtout, il n'est jamais dit que les proches des morts adoptaient un pareil séjour.

M. *L.* admettrait encore, et semble-t-il plus volontiers, l'hypothèse du déguisement suggérée par M. Frazer et préconisée par MM Grüneisen et

1) Monseur, *Revue de l'Histoire des Religions*, 1906, I, p. 294.

Beer. Il est vrai que chez certains peuples, le meurtrier se déguise pour échapper à la vengeance de sa victime. Peut-on admettre que « l'habitude de se rouler dans la poussière ou la cendre, de s'en mettre sur la tête, seraient des survivances de cette manière enfantine de se soustraire par la ruse à l'esprit » (p. 112)? Nous avons peine à le croire.

Évidemment, nous sommes en présence d'un rite préservatif; mais il est inutile de faire intervenir l'idée du déguisement. De même qu'on déchirait ses vêtements, que — comme nous le verrons, — on s'arrachait les cheveux, de même on se couvrait de cendre ou de terre, notamment la tête, pour faire lâcher prise à l'esprit du mort. Nous comparerons avec la pratique suivante très répandue en Orient et qui ne laisse pas d'étonner l'étranger. Si vous vantez la beauté d'un bébé aux bras de sa nourrice, celle-ci, craignant que vous n'attiriez sur lui quelque maléfice, l'emportera précipitamment en lui crachant au visage... et l'on m'a affirmé qu'elle avait recours parfois à des procédés plus malpropres encore.

Dans cet ordre d'idées, le cas de Job s'explique aisément. La lutte est entre lui et l'esprit divin. Pour s'en dégager, Job a recours aux rites préservatifs les plus efficaces, les rites employés contre tous les esprits, aussi bien ceux des morts que celui de la lèpre. La floraison d'idées morales à laquelle nous assistons ne doit pas nous dérober la valeur rituelle des gestes.

A la suite de M. Frazer, on explique souvent l'interdiction de se laver, de s'oindre ou de se faire les ongles, qui pesait sur les proches du mort, comme inspirée par le désir de se rendre méconnaissable à l'esprit du mort. M. *L.* n'admet pas cette explication, et avec raison. Il limite, toutefois, ces prescriptions rituelles aux rapports entre le mort et ses proches, tandis qu'elles nous paraissent intéresser la communauté et être imposée par elle dans son intérêt propre.

Les diverses prescriptions à caractère préservatif ont pour but d'établir un double cordon sanitaire, si l'on peut s'exprimer ainsi, autour de l'esprit du mort. Les unes sont du premier degré et servent à protéger, autant qu'il se peut, les proches du mort. Les autres, du second degré, doivent garantir la communauté contre la contagion que pourraient lui transmettre les parents du mort. Ainsi les proches sont soumis à un tabou temporaire que des purifications pourront lever après le délai fixé. Du premier degré sont les actes, en général immédiats, tels que l'acte qu'accomplissent les proches en déchirant leurs vêtements et les soins donnés au cadavre. Au second degré, il faut rapporter l'interdiction de se laver, de s'oindre ou de se faire la barbe. Certains actes, comme de revêtir l'habit de deuil, sont à double effet.

En faisant leur toilette (l'huile était, comme en Grèce, affectée à cet usage), les proches du mort risquaient de déverser sur la communauté la contagion redoutée. C'est pourquoi nous ne pensons pas que l'interdiction ait été inspirée par la « crainte d'irriter l'esprit (du mort) en paraissant vouloir le chasser avant le temps fixé par la coutume » (p. 144).

Les anciens Hébreux si attentifs à se prémunir contre les atteintes de l'esprit des morts, leur reconnaissaient donc un pouvoir redoutable. Ont-ils cherché à se rendre propices les esprits de leurs morts ? Pratiquaient-ils un culte des morts ?

La difficulté, pour en décider, résulte du peu de renseignements offerts par les textes bibliques. Ceux-ci ont été rédigés, pour la plupart, en plein monothéisme et émanent d'autorités ne reconnaissant que le culte de Yahvéh. Les morceaux plus anciens ont été expurgés et pliés à la même conception. Il faut chercher dans une étude minutieuse des rites funéraires s'il n'en est pas qui ont conservé un caractère religieux.

Parmi les rites que M. *L.* signale comme religieux, la tonsure et les incisions ne nous paraissent pas offrir ce caractère.

Pour le premier, le geste primitif, conservé dans quelques cas par les Hébreux et dûment constaté chez les Philistins, les Moabites et les Babyloniens, encore en pratique chez les Arabes, consistait à s'arracher les cheveux ou à faire le simulacre. Dans la suite, on se contenta souvent de se couper une mèche ; mais ce n'est là qu'une atténuation. Dès lors, n'apparaît-il pas que ce rite est préservatif au même titre que l'acte de déchirer ses vêtements ? Ils s'accomplissaient, d'ailleurs, simultanément.

Il ne faut pas confondre ce geste avec le dépôt par les femmes arabes de « boucles de cheveux sur la tombe des morts éminents » (p. 125) ni avec la coutume des anciens Syriens de déposer dans le temple de Hiérapolis des mèches de barbe ou de cheveux dans des vases d'argent ou d'or étiquetés à leur nom (p. 128-129). Dans ces deux exemples nous ne sommes pas en présence de rites funéraires. Ce sont, probablement — car la description conservée est fort sommaire, — des cas de matérialisation de la prière qu'on voulait transmettre par contact à l'esprit divin. Il faut noter, en effet, que les femmes arabes ne déposent pas une mèche de leurs cheveux sur les tombes de leurs parents, mais spécialement sur la tombe d'un « mort éminent », autrement dit d'un chaikh ou d'un wéli[1]. L'acte du nazir qui, à la fin de son vœu, jette ses cheveux dans le feu du sacrifice n'est pas davantage comparable. Il

1) C'est certainement par mégarde que M. *L.*, p. 128, s'appuyant sur cet exemple, parle « de l'usage arabe de jeter dans la tombe les cheveux qu'on s'était coupés. »

n'est dit nulle part que les Israélites jetaient une mèche de leurs cheveux sur le mort ou dans la tombe. Cette coutume a peut-être été constatée en Tasmanie ; on n'est pas autorisé à l'étendre aux Israélites et aux Arabes. On voit donc, en somme, que tout fondement manque à la conclusion que M. *L.* emprunte à Stade, Schwally, Charles et Wellhausen, à savoir que « primitivement l'on se privait d'une mèche de ses cheveux ou d'une partie de sa barbe *pour l'offrir en sacrifice au mort* » (p. 128).

Il en est de même pour les incisions. Il faut distinguer chez les Hébreux entre les incisions à valeur funéraire et celles à valeur religieuse, car les premières n'ont qu'un but préservatif. De nos jours encore, les femmes arabes, à l'occasion d'un deuil, se déchirent avec les ongles la peau du visage et de la poitrine, en même temps qu'elles mettent leurs vêtements en loques et qu'elles s'arrachent les cheveux.

Chez certains peuples, les incisions funéraires ont une valeur qu'on pourrait qualifier de religieuse pour spécifier qu'elles ne sont pas uniquement préservatrices : on se taillade la tête et on laisse dégoutter le sang sur le cadavre, probablement pour lui assurer les forces nécessaires à la vie souterraine. On sait que les incisions se pratiquent couramment dans les cultes agraires et qu'elles ont pour but de ranimer l'esprit de la végétation grâce au sang répandu. Ces pratiques étaient connues des Israélites, car Osée, VII, 14 nous dit qu' « ils se font des incisions pour obtenir du blé et du moût. » Mais pour soutenir ici la valeur religieuse des incisions funéraires, il faudrait établir que le sang des Israélites ou des Arabes qui s'écorchaient le visage, était mis en contact avec le mort.

Avec la lamentation nous abordons un rite funéraire d'un caractère bien différent. La lamentation hébraïque comprenait le *misped*, sorte de hululement strident encore en faveur chez les Arabes, et la *qind*, sorte d'éloge du défunt. Le caractère rituel de la lamentation résulte des règles auxquelles elle était soumise ; les femmes étaient séparées des hommes. Il faut bien distinguer le rituel de la lamentation d'avec la juste explosion de douleur des proches.

M. *L.* montre combien il est invraisemblable que l'éloge du défunt ait eu pour but de chasser l'âme du trépassé. Même les Arabes appelaient le mort par son nom et ajoutaient : « Ne sois pas loin ! » Nous irons plus loin et nous n'accorderons pas que le *misped* ait pu être lancé dans l'intention de chasser l'esprit du mort. Il est probable, en effet, que le *misped* servait, entre autres, de répons aux strophes de la *qind* qui, dans l'exemple conservé par *II Samuel*, I, 17 et suiv., affecte la forme interrogative.

C'était donc le cri approbatif de la foule. De nos jours les femmes arabes semblent pousser leur hululement *en l'honneur* du mort puisqu'elles jettent le même cri au passage d'un mariage ou sur les pas d'un haut personnage.

M. *L.* dit très bien que « la lamentation était célébrée dans l'intérêt du défunt » (122). Les anciens Israélites redoutaient l'absence de lamentation à leurs funérailles à l'égal du plus grand malheur. L'expression était « se lamenter et enterrer » ; on ne concevait pas l'un sans l'autre. M. *L.* suggère qu' « en louant ainsi le défunt, le vivant ne s'oubliait pas : il voulait s'assurer la présence et la protection de l'esprit. » Cela ne résulte pas des exemples israélites connus, mais uniquement de l'invocation arabe : « Ne sois pas loin ! ». Toutefois, on peut entendre celle-ci comme un souhait favorable au mort : ne sois pas loin afin que nous puissions te rendre les honneurs voulus.

Nous nous demandons — mais ce n'est là qu'une hypothèse, — si la lamentation psalmodiée n'avait pas pour objet de charmer l'esprit du mort et de l'entraîner doucement jusqu'à la tombe. Le prix qu'on attachait à la lamentation s'expliquerait par le fait qu'elle rendait efficaces les funérailles, c'est-à-dire qu'elle assurait le transfert de l'esprit du mort dans la tombe. Ce n'était pas encore la prière pour les morts, mais c'en était le germe qui, sous l'influence favorable — M. Salomon Reinach a démontré que c'était l'influence égyptienne[1] — devait se développer.

Le jeûne funéraire ne peut être invoqué comme preuve du culte des morts, ni les repas funéraires, car nous ignorons comment on les pratiquait (p. 160). Mais nous arrivons à l'argument décisif. L'usage du sacrifice pour les morts est répandu dans tout le monde sémitique. Les anciens Israélites seraient-ils les seuls à l'ignorer? C'est peu probable et M. *L.*, discutant soigneusement les traces qu'on en peut saisir, conclut « que, chez les anciens Hébreux, les âmes trépassées recevaient des sacrifices sous les diverses formes que nous avons rencontrées aussi chez les autres peuples sémitiques : repas funéraires, libations et offrandes d'aliments sur la tombe, sacrifices de consultation, sacrifices de vengeance » (p. 170).

La discussion sur les sacrifices aux morts est bien menée. Elle écarte nettement les interprétations tendancieuses si empressées à se glisser entre les variantes textuelles. On notera (p. 168 et 170) la clarté jetée sur la doctrine du Siracide par la découverte de l'original hébreu.

1) Salomon Reinach, *L'origine des prières pour les morts*, dans *Cultes, Mythes et Religions*, I, p. 316-331. Dans l'inscription araméenne de Hadad (VIIIe siècle av. J.-C.), on a le texte d'une prière pour les morts.

On peut donc affirmer que les anciens Hébreux ont pratiqué le culte des morts. Les renseignements font défaut pour établir quel fut son développement car, à l'époque historique, ce culte fut violemment comprimé par le yahvisme qui n'a plus laissé subsister que les pratiques indéracinables. En particulier, les textes n'ont rien conservé du développement mythique si ce n'est une conception imprécise, et comme voilée, du *cheol*.

Avec tous les exégètes, M. *L.* signale la contradiction entre l'idée de tombe considérée comme demeure du mort et la croyance au *cheol*, lieu de séjour en commun des morts. On en déduit, en général, que l'idée du *cheol* fut empruntée par les Hébreux aux Babyloniens. M. *L.* est très réservé sur ce point. L'influence babylonienne est acceptable pour les détails, mais les « anciens Hébreux ont pu, comme tant de peuples fort peu développés » arriver à cette conception « de très bonne heure, longtemps avant leur entrée en Palestine » (p. 212).

Nous ajouterons qu'il n'y avait vraisemblablement pas de contradiction dans l'esprit des anciens Hébreux, entre l'habitation dans la tombe et le séjour dans le *cheol* et que, par suite, il n'y a nulle nécessité de supposer un emprunt. La même dualité, si dualité il y a, se retrouve dans les régions les plus diverses et, pour nous limiter à l'antiquité, on la rencontre en Égypte, en Grèce, en Italie et en Gaule. Il faut concevoir que la tombe était en rapport immédiat avec le séjour des morts, si éloigné fût-il. C'est le propre des mythes de ne pas s'astreindre à mesurer le temps et l'espace comme nous avons coutume de le faire.

Dans le *cheol*, les âmes des morts sont devenues des *élohim* et elles ne reconnaissent plus Yahvéh. Le terme féminin de *cheol* nous conserverait-il le nom de la déesse des enfers qui régnait sur les âmes des morts? Jusqu'ici, on ne peut que le supposer (p. 226).

La Bible garde-t-elle quelques survivances du culte domestique des ancêtres? On a prétendu que les *terafim* étaient les images domestiques des ancêtres ; mais on ne l'a pas prouvé. « Nous ne sommes même pas sûrs que *terafim* désigne partout une seule et même chose » (p. 232).

M. Lods reconnaît que les traces d'un culte domestique des ancêtres chez les Israélites sont assez incertaines. Nous croyons, malgré les ingénieux rapprochements tentés par le savant auteur, qu'elles font complètement défaut. Ainsi, on connaît par *Exode*, XXI, 2-6, le rite qui accompagnait l'admission d'un esclave dans la famille. « Son maître le fera approcher de l'*élohim*, il le fera approcher de la porte ou du poteau (de la porte), et son maître lui percera l'oreille avec un poinçon, de façon qu'il soit son esclave à jamais. » Si, dit-on, on faisait approcher

l'esclave de la porte, c'est que là était placée l'image divine. « La seule question qui se pose est de savoir si cet *élohim*, dont l'image protégeait l'entrée de la maison dans l'ancien Israël, était Yahvéh ou l'esprit des ancêtres » (p. 237). M. Grüneisen a soutenu la première hypothèse contre M. Schwally qui adoptait la seconde. M. Lods prend une position intermédiaire : au temps du yahvisme l'*élohim* était Yahvéh, mais, primitivement, c'étaient les ancêtres.

Ce ne nous paraît être ni l'un ni l'autre : le rite décrit par l'*Exode* n'a jamais fait intervenir Yahvéh [1] et il ne vise pas nécessairement les ancêtres. Il s'adresse au *genius loci*, au « maître du lieu », au *sâhib al-mahall* comme disent les Arabes. Le *genius* de la maison est plus spécialement localisé dans les montants, le linteau ou le seuil de la porte. Les rites de fondation et de construction, notamment le sacrifice lors de la pose du linteau encore pratiqué de nos jours, sont destinés à créer un *genius* favorable.

Le maître qui perce l'oreille de son esclave contre le montant de la porte consomme l'alliance — alliance par le sang, — de l'esclave avec le *genius*. Il n'est pas sans intérêt de voir qualifier ce dernier d'*élohim*.

Le *genius* d'une maison pouvait être accidentellement un ancêtre, mais à la condition, semble-t-il, que l'ancêtre fût enterré dans la maison. On sait que les fouilles récentes en Palestine ont fourni plusieurs exemples d'inhumation dans les maisons.

Si nous avons insisté sur cet exemple, c'est qu'il montre, mieux que tout autre, combien il faut se garder de l'erreur commune qui accorde au culte des morts, chez les primitifs, une valeur prépondérante. Sur ce point, les anciens Israélites en sont restés au stade primitif : le culte des morts, en Israël, n'émerge pas hors de la série des croyances animistes.

***

Nous ne pouvons nous étendre aussi longuement sur le second volume ; mais il n'est pas d'un intérêt moindre.

Ayant relevé à l'époque historique des traces certaines d'un culte des morts, l'auteur veut rechercher si ces survivances ne sont pas le legs d'un culte des ancêtres plus ou moins développé, puis si ce culte des ancêtres a créé l'organisation sociale en Israël ou quelles modifications il y a apportées. Dans ce cas, quelle était l'organisation antérieure ?

On recherche, tout d'abord, les traces de l'organisation primitive

1) Une preuve est fournie par le passage correspondant *Deut.*, xv, 12-18, où la mention de l'*élohim* a été supprimée comme peu orthodoxe.

dans l'organisation patriarcale qui est la règle de toutes les sociétés sémitiques à nous connues. On relève que, dans les anciens récits bibliques, le nom de l'enfant est choisi par la mère et on conclut à l'antériorité du matriarcat. On appuie cette conclusion d'une série de menus faits. On signale la formule du yahviste, *Gen.*, II, 24 : « l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme et ils deviendront une seule chair. » On fait valoir que la femme avait sa tente à elle, distincte de celle du mari, etc...

Nous n'insistons pas sur d'autres témoignages invoqués par Robertson Smith et que M. *L.* renonce à utiliser; mais les faits conservés eussent gagné à être considérablement réduits. Lorsque nous disons d'une femme, qui a quitté le toit conjugal, « qu'elle est rentrée *chez sa mère* », est-ce là une survivance du matriarcat? Il est peu probable qu'on le prétende; mais alors pourquoi l'insinuer à propos des passages bibliques mentionnant qu' « une jeune fille va demander conseil, une veuve cherche un refuge *à la maison de sa mère* » (p. 11)? Il n'est pas de coutume qui porte plus nettement l'empreinte de l'organisation patriarcale. La fille se réfugie auprès de sa mère autant pour échapper à la puissance du mari que pour se garer de la puissance paternelle.

Il est vraisemblable que les primitifs Hébreux ont connu une organisation de la famille à filiation utérine; mais cet état remonte à une telle antiquité qu'on ne peut admettre son influence sur les menus incidents de la vie journalière au temps de la Bible. On raisonne comme si la constitution patriarcale devait fatalement détruire tout lien entre la mère et le fils, alors qu'au contraire la polygamie donnait à la parenté utérine une valeur particulière. De tous les faits cités, nous ne voyons guère à retenir que la coutume de réserver à la mère le choix du nom de l'enfant. Ne pourrait-on y ajouter un argument tiré du rite très ancien de la circoncision conservé par *Exode*, IV, 25? D'après ce passage, il semble qu'à une haute époque, la circoncision ait été pratiquée par la mère : c'était donc elle qui initiait à son clan.

On sait qu'au-dessous de la tribu et au-dessus de la famille, les Hébreux possédaient un groupement qui portait le nom de *michpâhâh*. Les textes bibliques considèrent la *michpâhâh* comme un développement de la famille paternelle. Toutefois, le chef n'y exerce pas un rôle comparable à celui du père dans la famille patriarcale. Contrairement à ce qui se produit dans ce type familial, les droits et les devoirs des membres de la *michpâhâh* sont égaux, et tous doivent venger le sang d'un des leurs. M. *L.* croit que ces traits, incompatibles avec la constitution patriarcale, s'expliquent fort bien dans le cas de filiation maternelle.

Celle-ci détermine le groupement des parents de la femme, la constitution du clan. Primitivement, la *michpâhâh* comme le *hayy* arabe formait un clan recruté par filiation féminine et alliances fraternelles. Nous sommes ici en pleine hypothèse et nous craignons que la préoccupation de retrouver des survivances ne complique plus qu'elle n'éclaire la question.

M. *L.* est amené à conclure que le culte des ancêtres paternels n'a pu régler la constitution des primitives sociétés sémitiques. Mais, après la substitution de la filiation paternelle à la filiation utérine — substitution qui serait antérieure à la séparation des Sémites, — et avant l'époque historique, un culte des ancêtres paternels a pu se constituer et influer sur l'organisation sociale. Entre autres, c'est le culte des ancêtres qui a dû donner à la famille israélite son caractère de groupe cultuel et a investi l'autorité du père d'un caractère sacré.

M. *L.* fait intervenir le culte ancestral dans l'explication du lévirat. Car si les textes définissent cette coutume par la nécessité de maintenir le nom du défunt en Israël, il faut comprendre qu'il s'agissait d'assurer la survivance du mort au moyen des sacrifices offerts sur la tombe. L'explication est-elle suffisante? L'idée primitive n'est-elle pas d'assurer la réincarnation du mort dans sa postérité mâle?

M. *L.* n'a pas été conduit à traiter du totémisme. Cependant, la *michpâhâh*, constituant encore au temps du yahvisme une communauté religieuse, il est vraisemblable que, primitivement, les membres de ce clan pratiquaient un culte en commun. Nécessairement, le dieu plus particulièrement vénéré par le clan devait être considéré comme uni à ses adorateurs par des liens de parenté physique. Les Sémites ont-ils conçu que cette parenté liait tel ou tel clan avec telle ou telle espèce animale ou végétale? La question est toujours débattue. M. *L.* exprime son opinion dans la note 4 de la page 121 : « Sans nous sentir autorisé par les textes à reconnaître au totémisme sémitique l'extension non plus que le caractère primitif et la portée immense que lui attribuent Roberston Smith et son école, nous croyons son existence à une époque reculée établie avec une probabilité suffisante. »

Par les questions qu'elle aborde, on a pu juger tout l'intérêt de l'œuvre de M. Lods. Cette œuvre n'est pas seulement très intéressante et très instructive; elle témoigne des progrès accomplis dans l'étude des conceptions hébraïques. Nous souhaitons vivement qu'elle se répande dans le public lettré. Elle l'initiera à une méthode qui a fait ses preuves et dont on peut encore beaucoup attendre. RENÉ DUSSAUD.

J. G. Frazer. — **Adonis, Attis, Osiris**. 1 vol. 8° de XVI et 339 pages. — Macmillan, Londres, 1906. Prix : 10 shillings.

La troisième édition du *Golden Bough* promet d'être une véritable encyclopédie hiérologique plus encore que la deuxième, tant seront variés les problèmes posés, ingénieuses les solutions proposées et nombreux les faits classés. Après la publication d'un premier fragment analysé ici même (*Lectures on the early history of the Kingship* ; voir *R. H. R.* 1906, n° 3, p. 408-413), voici un volume consacré à trois divinités de la Méditerranée orientale que M. Frazer réunit à bon droit, à cause de leurs caractères communs.

Le principal de ces caractères, est, comme le savent les lecteurs du *Golden Bough*, d'ordre à la fois religieux et économique. Toutes trois, ces divinités ont été au début des Puissances de la végétation, ou plutôt de la multiplication des richesses naturelles. Car, comme le remarque M. Frazer, les Sémites d'Égypte et de Syrie, et aussi, je crois, les populations non-sémitiques voisines, attribuaient à un même dieu des pouvoirs que les Grecs, plus évolués socialement, répartissaient, par une sage division et spécialisation du travail, entre plusieurs divinités différenciées et individualisées.

Sur ce point fondamental, M. Frazer n'a fait qu'apporter quelques arguments nouveaux, qui renforcent ceux de Mannhardt et du *Golden Bough*. Sur d'autres points par contre, on trouvera dans ce volume des développements originaux, dont plusieurs présentent une portée générale.

Tel le chapitre VII intitulé *Volcanic Religion*. On sait que la mise à mort d'un dieu, d'ordinaire du dieu de la végétation, incarné dans un roi ou un prêtre, est un rite répandu, pour ne pas dire universel ; on le sait surtout depuis la publication du *Golden Bough*. Mais cette mise à mort peut se faire de différentes manières, entre autres en brûlant le roi-dieu ou le prêtre-dieu sur un bûcher. Et ce procédé a précisément été employé en Asie Mineure ; la légende de Crésus, par exemple, est un écho affaibli de cette vieille coutume. Il y a donc lieu de se demander, avec M. Frazer (p. 101) si ce rituel, spécial à diverses régions de l'Asie Mineure, n'est pas, en ce qui concerne ce détail particulier et aussi d'autres éléments constitutifs, explicable par des conditions locales, notamment par la nature volcanique du sol. L'auteur montre après une description rapide de différents centres d'activité volcanique d'Asie

Mineure, qu'à chacun de ces centres furent attachées dès la plus haute antiquité des représentations et des coutumes religieuses assez systématisées pour mériter le nom de culte : culte du feu en Cappadoce, divinités des tremblements de terre, comme Poseidon (dont c'est le caractère originel, p. 112-113), démons des gaz méphitiques (Pluton en Carie et à Hiérapolis), divinités des sources thermales (plus tard volontiers identifiées à Hercule parce que c'était son attribution première, p. 118-119, et 122-123), sacrifices offerts aux volcans, etc. Selon son habitude, M. Frazer illustre les faits servant de centre à son exposition à l'aide de parallèles typiques se rencontrant chez d'autres populations anciennes et modernes. Pourtant, pour le point spécial étudié, M. Frazer se voit obligé de conclure négativement : la coutume d'incinérer sacrificiellement le roi ou le dieu n'est pas en Asie en relation avec les phénomènes volcaniques.

Il ajoute : « Il était cependant utile de poser la question d'une relation possible; le sujet de l'influence qu'a exercée le milieu physique sur l'histoire des religions mérite d'être dans son entier étudié avec plus d'attention qu'on ne l'a fait jusqu'ici. » Et que cette influence possible du milieu physique soit en effet l'un des sujets généraux de recherches auxquels M. Frazer attribue maintenant une importance certaine, cela ressort, d'abord du soin avec lequel il a décrit les particularités des divers sanctuaires d'Adonis, d'Attis et des divinités qui leur correspondent en Syrie, en Asie Mineure, parfois en Grèce et en Égypte; puis, du second paragraphe de sa Préface où, ayant affirmé sa conviction que « la religion ne saurait être comprise sans quelque idée des aspects de la nature extérieure qui s'impriment indélébilement dans les pensées, les habitudes, la vie entière d'un peuple », il déplore de n'avoir pu se faire par lui-même une idée exacte et détaillée de ces aspects aux lieux sacrés où furent adorées les divinités dont traite le volume.

Il me semble cependant que cette application aux religions de la théorie du milieu ne saurait valoir que dans deux cas : 1° s'il s'agit de divinités typiquement naturistes et par suite locales, telles les divinités de l'ouragan en pays tropicaux, du froid dans les pays arctiques, etc., ou 2° de divinités économiques : de la végétation en général, des céréales, des animaux domestiques, des bêtes féroces, de la multiplication des animaux, etc.

Encore dans les deux cas faut-il s'attendre à ce que l'influence du milieu ne s'exerce qu'au début, au stade de localisation restreinte de ces divinités, bref, au stade qu'on pourrait nommer amorphiste. Dès

qu'il y a systématisation, par quelque voie que ce soit, des croyances et des rites fragmentaires en vue de la constitution d'une religion proprement dite, l'influence du milieu physique diminue. Ou du moins la systématisation ne peut se réaliser qu'au fur et à mesure de la disparition de cette influence. L'évolution de la religion grecque, entre autres, offre de nombreux exemples de cette loi : Dionysos, dieu de la vodka septentrionale, devint dieu des boissons fermentées en général, puis dieu doué de puissances et d'attribution multiples non adhérentes à une localité ni à une région. De même Adonis né des flots périodiquement rougeâtres du Nahr Ibrahim devint dieu de la puissance de multiplication (végétale, animale, humaine) en général et fut dès lors transportable au loin, et partout intelligible.

Il est un autre point encore où M. Frazer me semble exagérer la portée de ses interprétations. Ayant constaté la vénération plus grande des populations de l'Asie antérieure et de l'Égypte pour des déesses que pour des dieux, il juge que c'est là un vestige d'un ancien matriarcat (cf. p. 79, 207, 319-321) ; il accepte en majeure partie les opinions sur ce point de M. Farnell (*Archiv für Religionswissenschaft*, 1904, p. 70-94). Je n'y vois cependant que l'expression de cette idée répandue, et fort naturelle avant Swammerdan et surtout avant les découvertes biologiques de la fin du XIX[e] siècle, que la conception est normalement le fait de la femme, la collaboration de l'homme n'étant qu'un adjuvant, souvent inutile. Ceci étant, la puissance de multiplication ne pouvait être représentée que par une femme, une déesse ; son amant, qui est en même temps d'ordinaire son fils en Asie Mineure, lui restant subordonné, en qualité de médiateur peut-être. Cette opinion sur le mécanisme de la conception a pu avoir, et a en effet chez nombre de populations demi-civilisées, une action sur le calcul de la parenté, c'est-à-dire sur la constitution du système de filiation. Mais ni cette opinion, ni l'adoption du système de filiation utérine n'entraînent nécessairement le matriarcat, qui est un système politico-économique.

A ce propos je note que M. Frazer accepte l'explication économique de l'inceste entre frère et sœur en Égypte, inceste autant pratiqué dans le peuple que dans les familles royales, en vue de conserver la propriété dans la même famille (voir p. 28, 207, 321-322) ; c'est cette coutume que rappelle le mariage légendaire d'Osiris avec sa sœur Isis.

Ces deux divinités sont considérées par M. Frazer comme originellement des divinités des céréales. Étant donnés les arguments de l'auteur, bien plus complets maintenant que dans la 2[e] édition du *Golden Bough*,

je crois en effet qu'il ne saurait y avoir de doutes à ce propos. M. Frazer n'a pas de peine à montrer l'inanité de la théorie solaire ; cependant on aurait aimé connaître les raisons pour lesquelles il rejette absolument le point de vue actuel de MM. Maspero et Wallis Budge (cf. p. 292, note 2) pour qui Osiris personnifiait primitivement le Nil, à cause, semble-t-il, du point d'origine (le Delta) d'Osiris et de l'interprétation du *didou*, le pieu aux quatre chapiteaux superposés, comme une représentation symbolique des quatre régions du monde (cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 130, notes 2 et 6). Pour M. Frazer, le *didou* est l'équivalent exact de nos arbres-de-mai (cf. p. 276-278).

Enfin l'on n'osera peut-être suivre jusqu'au bout M. Frazer dans sa théorie sur l'origine de la Toussaint, dont il fait une fête des morts d'origine proprement celtique (p. 254-256) adoptée par le catholicisme puis répandue par lui dans le monde chrétien : « La Toussaint du 2 novembre naquit chez les Celtes et se répandit de là chez les autres populations européennes qui, sans modifier en fait leurs vieilles Fêtes des Morts, les reportèrent parfois au 2 novembre ». On pense d'ordinaire que la Toussaint fut en effet instituée en 998 par Odilon, abbé de Cluny, à la suite, dit la légende, du récit d'un ermite qui avait entendu les démons se plaindre que les tortures des damnés étaient sans cesse interrompues par les prières et les aumônes de personnes pieuses. Puis la fête prit, avec difficulté, rang parmi les fêtes catholiques reconnues (voir en outre des sources citées par M. Frazer : Heinrich Keller, *Heortologie*, Fribourg en Brisgau, 1901, p. 180-181). Or M. Frazer pense que la Toussaint est un essai manqué de remplacement de la vieille Fête des Morts par une fête conforme à l'orthodoxie chrétienne.

Sans doute cette explication est des plus séduisantes ; cependant le silence absolu de tous les auteurs du haut Moyen-Age au sujet de fêtes populaires aussi importantes ne laisse pas d'être étonnant. Et sans vouloir prétendre que cet argument suffit à faire rejeter la théorie de la survivance et de l'adaptation, je crois qu'il ne faut pas trop sous-estimer non plus l'action des systèmes sur les croyances non systématisées. Pour la Fête des Morts, comme pour la Toussaint et pour Noël (que M. Frazer regarde aussi comme une survivance adaptée, p. 196 sqq.) on peut admettre l'origine chrétienne, sinon dans tous les cas, au moins pour l'Europe centrale (celtique et germanique). On ne voit pas pourquoi un phénomène qui est courant en linguistique (*popularisation* de termes d'origine savante) aurait été impossible en matière de croyances et de gestes religieux. Pour la Fête des Morts, en tout cas, on notera qu'elle

n'est justement célébrée qu'en pays profondément catholiques, ce qui ne coïncide pas nécessairement avec *celtiques* ; et qu'elle ne l'est pas toujours par des populations nettement celtiques. Même en Bretagne cette Fête, ainsi que le culte général rendu aux Morts, peut être d'origine purement catholique. Le catholicisme a subi des modifications de même ordre au Mexique (voir Lumholtz, *Unknown Mexico*, t. II, passim) ; le christianisme se déforme sous nos yeux à Madagascar (voir Jean Réville, analysant Mondain, *Les idées religieuses des Hova avant l'introduction du Christianisme. R. H. R.* 1904, sept.-oct.) d'une manière telle qu'on ne peut plus parler seulement de survivances ou d'adaptations, mais davantage de création populaire sur motifs nouveaux d'importation. En art, ce processus se constate également.

Il est probable d'ailleurs, que, pour les cas spéciaux envisagés dans son volume, M. Frazer a en définitive raison : mes remarques n'ont d'autre objet que d'attirer l'attention sur le travail populaire dirigé *de haut en bas*, trop négligé actuellement au profit du procédé d'adaptation *de bas en haut*, dans la mesure où cette image est acceptable.

Parmi les autres argumentations intéressantes de M. Frazer je citerai : Hercule et Melkarth sont des « rois-dieux brûlés sacrificiellement » ; le fameux bas-relief de Boghaz-Keui représente un mariage divin de même type que celui d'Adonis et d'Astharté-Aphrodite ; le Christ, né peut-être dans un des sanctuaires d'Adonis, doit à ce dieu plusieurs de ses traits, etc. Un chapitre est consacré à une étude comparative des croyances relatives au pouvoir fécondant de la Lune ; un appendice de trois pages en petit texte consacré à quelques parallèles africains, récemment publiés, à la légende de Didon fondant Carthage et un index terminent le volume.

A noter que chaque paragraphe est accompagné d'une manchette en marge, procédé qu'on espère voir employé tout au long dans la troisième édition du *Golden Bough*, pour la facilité qu'il donne aux recherches.

En tout cas, les lecteurs de M. Frazer seront certainement nombreux, tant il sait, par ce style souple et alerte qu'on lui connaît, rendre agréable le voyage au travers des faits et des argumentations.

A. van Gennep.

J. Wellhausen. — **Einleitung in die drei ersten Evangelien**. — Berlin, Reimer, 1905, in-8, 116 pages. — **Das Evangelium Lucae übersetzt und erklärt**. Berlin, Reimer, 1904, in-8, 142 pp.

Par les notes qu'il a publiées sur Matthieu, Marc et Luc, M. Weilhausen laissait déjà pressentir ses conclusions touchant l'origine des Synoptiques. Il les a exposées avec suite dans une étude spéciale, très substantielle et bien ordonnée, qui comprend trois parties : critique textuelle et langage, composition, histoire.

La première n'est peut être pas la moins utile ; en tout cas, ce doit être la moins discutable. Elle contient d'excellentes remarques sur la tradition manuscrite des Évangiles, très libre au début, endiguée depuis le commencement du IIIe siècle par le travail des recenseurs ; sur le grec des Évangiles, dont la forme devait être, à l'origine, encore plus populaire que dans notre texte traditionnel ; sur le fond araméen de la tradition synoptique et les signes de sémitisme qu'accusent la disposition des matériaux, juxtaposés plutôt que coordonnés, la construction des phrases, certaines particularités de style et de vocabulaire. La conclusion de cette première partie prélude à la thèse exposée dans le seconde : ce ne serait pas seulement une tradition orale araméenne qui aurait été à la base des Synoptiques, mais une tradition écrite. Et M. Wellhausen le prouve par une série d'exemples où un texte araméen mal compris expliquerait les variantes ou les obscurités du grec.

Ces exemples ne semblent pas décisifs, surtout en ce qui regarde Marc, et les particularités dont il s'agit comportent d'autres explications, même pour les divergences de Matthieu et de Luc. Ainsi, εἴπωσιν πᾶν πονηρὸν καθ' ὑμῶν, Mt. v, 11, et καὶ ἐκβάλωσιν τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρόν, Lc, vi, 22, procéderaient de l'araméen : « Ils vous feront un mauvais nom », une mauvaise réputation, ἐκβάλλειν équivalent à l'araméen *appeq* ou à l'hébreu *hôṣî*. C'est possible ; mais il faut admettre que Matthieu a traduit fort librement l'original, et Luc fort inexactement ; et comme la divergence ne porte pas uniquement sur ce membre de phrase et qu'elle s'étend au contexte, comme, de part et d'autre, on a un sens suivi et cohérent, l'abomination du nom chrétien, dans Luc, étant une idée vraisemblable en soi et en harmonie avec ce qui précède, il est tout aussi plausible d'admettre que c'est la pensée même qui a été librement

interprétée de part et d'autre, sans qu'on soit obligé de remonter jusqu'à l'araméen pour expliquer la variante.

De même la variante : οὕτως γὰρ ἐδίωξαν τοὺς προφήτας τοὺς πρὸ ὑμῶν, Mt. v, 12, et κατὰ τὰ αὐτὰ ἐποίουν τοῖς προφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν, pourrait correspondre à l'araméen *dag'damaihon*, que Luc aurait lu *dagdamaihon*. Mais comme, après tout, on ne peut se représenter les évangélistes penchés comme des écoliers sur un texte araméen qu'ils interprétaient avec plus ou moins de peine et de bonheur, il est tout aussi vraisemblable, sinon davantage, que la variante s'est produite dans la transcription du grec, l'un des évangélistes ayant jugé à propos, pour la clarté du discours, de déterminer plus précisément le complément de la proposition, et l'autre ayant voulu exprimer le sujet. Les deux éclaircissements ont leur raison d'être, mais ils peuvent avoir manqué tous les deux dans la première rédaction, araméenne ou grecque, de ce passage.

Dans Mc. II, 4, ἀπεστέγασαν τὴν στέγην ὅπου ἦν, καὶ ἐξορύξαντες χαλῶσι τὸν κράβαττον, il ne paraît pas du tout évident que ἐξορύξαντες contredise ἀπεστέγασαν, et qu'on doive remonter à l'araméen : *schaqluhi leggâru*, « ils portèrent (le paralytique) sur le toit (de la maison) où (Jésus) se trouvait ». Marc n'a pas voulu dire qu'on eût enlevé toute la terrasse de la maison, mais qu'on en avait enlevé de quoi pratiquer un trou suffisant au passage du brancard; ἐξορύξαντες, est donc un trait descriptif qui peint et explique l'opération indiquée d'abord en général et dans son résultat.

Dans ces cas et dans les cas semblables, le recours à l'araméen peut donner lieu à des conjectures ingénieuses, mais ne fournit pas la preuve péremptoire de la thèse en faveur de laquelle ils ont été allégués.

Dans la seconde partie, la priorité de Marc à l'égard de Matthieu et de Luc est d'abord bien établie. On y trouve ensuite des observations très judicieuses sur le caractère des récits dans Marc et sur l'indigence relative des souvenirs, notamment dans la période de prédication galiléenne ; sur l'artifice qui, pour la période qu'on peut appeler de recueillement ou de retraite, semble vouloir dissimuler l'attitude réelle d'Antipas à l'égard de Jésus et l'influence de celle-ci sur les résolutions du Sauveur ; sur les doublets de la tradition (multiplication des pains) ; sur les incohérences du récit de la passion et sur leur cause probable (substitution du 14 nisan au 12 comme date de l'arrestation du Christ ; superposition artificielle de données comme celles qui concernent le figuier desséché ou la découverte du tombeau vide, etc., etc.) ; sur la cause générale d'une si grande pauvreté de renseignements historiques,

à savoir l'intérêt de la démonstration chrétienne ; avant les évangélistes, la tradition ne retenait déjà plus que ce qui était censé prouver la messianité de Jésus.

Il est plus difficile de suivre l'éminent critique lorsqu'il suppose au second Évangile, réserve faite pour quelques gloses du traducteur grec, un original araméen et des retouches assez considérables de cet original antérieurement à la traduction grecque. Les retouches ont existé : la rédaction est trop peu homogène pour que le rapport du livre actuel avec la tradition orale puisse être censé immédiat ; mais le livre même, pris dans son ensemble, ne donne pas plus, il donnerait plutôt moins l'impression d'une œuvre traduite que Matthieu ou que Luc. La question d'origine araméenne paraît n'être à poser que pour les sources, et la réponse affirmative ne dépasse pas sans doute les limites d'une simple probabilité.

Matthieu et Luc ont lu Marc en grec, et tel à peu près que nous le connaissons maintenant. Qu'ils aient été encore en mesure d'interroger le texte araméen, comme le suppose M. Wellhausen, la conjecture est toute gratuite. S'il arrive que, s'écartant de notre Marc en certains détails, ils doivent lui être préférés, c'est le recours à une source originale, à la source même de Marc, bien plutôt qu'au Marc araméen, qui peut rendre compte de ce fait. De ce que Luc, omettant certaines péricopes du second Évangile, laisse voir néanmoins qu'il les a connues, parce qu'il en garde quelque trait, et de ce que ces omissions sont faites assez maladroitement pour que l'entraînement des récits y perde plutôt qu'il n'y gagne, on ne peut inférer que le rédacteur du troisième Évangile ait été conduit seulement par son goût et qu'il n'ait pas été guidé, en quelque manière, selon qu'il était capable de l'être, par une source antérieure à Marc où manquaient beaucoup des choses qu'on trouve maintenant dans celui-ci. Son récit de la passion paraît inexplicable si l'on n'y voit une sorte de compromis entre notre Marc, qu'il cesse de suivre, mais qu'il ne veut pas abandonner tout à fait, et une autre source beaucoup plus sobre que Marc, antérieure à lui et sur laquelle aurait travaillé aussi le rédacteur du second Évangile. Mais M. Wellhausen tient à signaler seulement dans la passion de Luc les parties faibles : omission de la parole concernant la destruction du temple ; identification complète du dernier repas avec le festin pascal ; responsabilité de la passion, tranférée aux seuls Juifs, à la décharge de Pilate et d'Hérode ; etc., etc. Et il ne trouve pas autrement significatives la forme du récit de la cène dans le ms. D, l'omission du jugement par Caïphe, les allusions (Lc.

xxii, 32 ; xxiv, 34) à une première apparition, non racontée, du Christ ressuscité à Simon-Pierre. Il n'a pas été frappé par les incohérences du récit de Marc, avec ses deux jugements qui ont un développement parallèle et qui ne sont en aucune façon coordonnés l'un à l'autre, — car on ne demande pas à Pilate de ratifier la sentence du sanhédrin, et le procurateur juge à nouveau, sur une simple dénonciation — ; il trouve assez naturel l'incident de Barabbas, pourtant si bizarre et conçu évidemment pour décharger Pilate, — tout comme le jugement par Caïphe — ; il admet que le procurateur a trouvé Jésus inoffensif. On verra plus loin que Pilate n'a pas dû interpréter la prétention messianique au sens de M. Wellhausen. Notons seulement ici que Luc se serait difficilement avisé tout seul d'omettre cette invraisemblable séance nocturne chez Caïphe, et de ne mentionner que la réunion du matin, où se prépare l'accusation, s'il n'y avait été aidé par un document qu'on peut qualifier d'historique, relativement au récit tendancieux de Marc. On peut conjecturer que la même source lui a fourni un récit de la dernière cène assez différent de celui de Marc, et qu'il a lu également le récit d'une apparition à Pierre, mais qu'il n'a pu le reproduire, parce que le cadre en était tout galiléen. Marc aussi a connu cette apparition, sans la raconter davantage, et il n'est pas trop téméraire de penser qu'il l'a connue, non par la tradition, mais dans le document même où Luc l'a trouvée après lui.

On nous assure que Matthieu et Luc auraient possédé en araméen leur source commune pour les discours du Seigneur ; ils n'en auraient pas moins exploité surtout une seule et même traduction grecque. Mais le recours à l'araméen ne s'impose pas, ainsi qu'il a été observé plus haut ; et s'il faut admettre l'unité originelle du document grec, il ne s'ensuit pas, il est même peu vraisemblable, vu le rapport des Évangiles, que ce document ne soit présenté sous une forme identique à Matthieu et à Luc, sans additions ni retouches particulières. M. Wellhausen s'étonne que les deux évangélistes n'aient connu qu'en grec l'Oraison dominicale (cela semble, en effet, résulter de la présence chez tous les deux de l'énigmatique ἐπιούσιος) ; et c'est probablement une des raisons qui lui font douter que ce morceau soit emprunté au recueil de discours. Ne vaudrait-il pas mieux douter que nos évangélistes aient connu cette source en araméen ?

Selon M. Wellhausen, Marc lui-même serait primitif relativement au recueil de discours. Il est impossible de discuter ici tous les arguments allégués en faveur de cette conclusion. Pour en apprécier la solidité, l'examen de quelques-uns pourra être suffisant.

Pour la prédication de Jean-Baptiste, Matthieu et Luc ont exploité une autre source que Marc : donc, nous dit-on, Q (le recueil de discours) commençait de la même façon que Marc et avait sur lui l'avantage de faire annoncer par Jean le Messie (?) non historique de l'avenir, qui devait juger le monde par le feu ; seulement la prédiction a été tournée vers Jésus dans Q, puisqu'il en est ainsi dans Matthieu et dans Luc, qui associent l'esprit au feu ; et par conséquent, en cette péricope, Q représente une ancienne tradition, non chrétienne peut-être d'origine, contaminée par Marc. — Mais combien d'autres hypothèses ne sont-elles pas possibles ? Admettons, comme tout porte à le croire, que Marc a substitué le baptême d'esprit au baptême de feu, qu'indiquait la source primitive ; voilà donc déjà Marc dépendant et secondaire à l'égard de quelqu'un. Matthieu et Luc sont secondaires par rapport à ce quelqu'un et à Marc. Leur accord prouve-t-il que la combinaison de l'esprit et du feu vient de Q dans sa rédaction première ? En aucune façon. L'hypothèse d'un document non chrétien, source de Q et de Marc, serait toute gratuite ; celle d'une tradition orale non chrétienne altérée dans Marc, et contaminée dans Q d'après Marc, n'est pas moins gratuite, et, dans sa complication, elle paraît moins vraisemblable. Q peut très bien être le document primitif par rapport à Marc ; la contamination de Q par Marc, l'addition du baptême d'esprit, a pu se produire dans une rédaction ultérieure de Q, ou, si l'on veut, dans une première rédaction de Matthieu, que Luc aurait connue, sans compter que la combinaison des deux sources est assez naturelle pour que les deux Évangélistes aient pu, à la rigueur, et bien que ce soit moins vraisemblable, y arriver indépendamment l'un de l'autre ou d'une source commune.

La tentation, dans Marc, ne serait pas encore messianique. — Mais alors que signifie-t-elle ? pourquoi vient-elle après le sacre du Messie ? et la notice abrégée du second Évangile ne suppose-t-elle pas derrière elle une tradition ou une rédaction analogue, si elle n'est identique, aux récits plus développés de Matthieu et de Luc ? La tentation messianique viendrait, dans Marc, après la confession de Pierre, et l'apostrophe : « Arrière, Satan ! » serait là en son lieu historique. — Mais le sens des deux tentations n'est pas le même. Celle de Matthieu et de Luc oppose le Messie populaire et conquérant au Messie qui attend uniquement de Dieu la réalisation des promesses, c'est-à-dire l'idéal juif à l'idéal de Jésus tel que nous le révèlent les textes les plus authentiques. Celle de Marc oppose le Messie qui doit mourir au Messie simplement dit, un Messie de convention (les prophéties de la passion et de la résurrection

n'offrant pas de garanties historiques, M. Wellhausen en convient le premier) au Messie qu'avaient d'abord attendu les apôtres. S'il y a imitation et dépendance, ce serait donc plutôt du côté de Marc, et celui-ci aurait délibérément resserré la première tentation pour faire place à la seconde et lui réserver le solennel : « Arrière, Satan ! » En réalité les instructions de Mc. VIII, 31-38 sont comme interpolées entre VIII, 29-30, et IX, 1 (verset que M. Wellhausen regarde comme secondaire, parce qu'il suppose la mort de plusieurs apôtres et paraît opposer l'avènement « en puissance » à l'avènement en humilité ; mais ces traits ont plutôt l'air de retouches sur la simple déclaration : « Ceux qui sont ici ne mourront pas », c'est-à-dire que pas un ne sera mort, « avant que le Fils de l'homme arrive dans son règne », déclaration qui est tout à fait dans les limites de la perspective évangélique), pour introduire et faire valoir le mystère de la passion, 31-33 étant du rédacteur, et 34-38 étant une adaptation de leçons gardées en leur forme complète par Q, dont Marc paraît dépendre.

Marc n'a pas le discours sur la montagne : non seulement il l'aurait ignoré, mais ce discours serait en contradiction avec sa façon de représenter le ministère galiléen. — Rien de plus juste que la seconde observation ; mais elle compromet la première. Il est très vrai qu'un tel discours ne s'accorderait pas avec ce que dit Marc (IV, 10-12, 33-34) touchant l'enseignement en paraboles pour l'aveuglement des Juifs ; seulement, comme cette conception est irréelle et systématique, il n'y a rien à en déduire contre l'existence du discours antérieurement au second Évangile, ni contre la priorité de Q à l'égard de celui-ci. Il en va de même pour l'Oraison dominicale : Marc ne la reproduit pas ; mais sa manière tout artificielle d'amener le précepte du pardon (XI, 25) ne permet guère de le regarder comme primitif relativement à la prière. Le verset précédent résume une instruction que Matthieu (VII, 7-11) et Luc (XI, 5-13) donnent *in-extenso* ; le verset du pardon peut bien se référer à l'Oraison dominicale, dont l'authenticité n'est pas compromise parce que cette prière est une pièce rapportée par Matthieu dans le discours sur la montagne. C'est le cas de bien d'autres morceaux dans le même discours, et la prière même n'exige pas autrement, comme condition préalable, l'existence de communautés chrétiennes. A supposer, d'ailleurs, qu'il en soit ainsi, l'originalité de Marc ne serait pas mieux garantie.

La priorité de Marc n'est indiscutable que par rapport à Matthieu et à Luc ; mais cet Évangile n'est pas en soi une source primitive et entiè-

rement originale, pas plus pour ce qui concerne les faits que pour ce qui concerne l'enseignement de Jésus. Surtout en ce dernier point, il ne saurait être considéré comme primitif relativement à la source de Matthieu et de Luc, qu'il a dû aussi mettre à contribution, bien qu'il l'ait connue probablement sous une forme quelque peu différente des rédactions que l'on peut supposer à la base des deux autres Synoptiques.

Marc, le Marc araméen, aurait été écrit plusieurs années après l'an 50, sans doute à Jérusalem, comme la mention des fils de Simon le Cyrénéen, Alexandre et Rufus, invite à le penser. Q serait aussi d'origine hiérosolymitaine, mais rédigé après Marc ; si Mt., XXIII, 35 (Lc., XI, 50) en provient, cette source serait notablement postérieure à l'an 67 ou 68. Matthieu est certainement postérieur à l'an 70 ; mais le rédacteur du premier Évangile serait aussi entièrement dépendant de la tradition judéo-chrétienne de Jérusalem ; lui-même aurait été judéo-chrétien. Luc est plus éloigné de la tradition primitive ; mais l'influence araméenne s'accuserait jusque dans les parties qui lui sont propres. En somme, le contenu des Synoptiques, à très peu d'exceptions près, représente une tradition dont la patrie est Jérusalem, ou tout au moins la Palestine et la Syrie.

Sauf la dernière assertion, qui peut s'accorder avec toutes les hypothèses sur l'origine des trois premiers Évangiles, tout cela est bien systématique. Vu le caractère composite du second Évangile, la notice concernant Alexandre et Rufus prouverait tout au plus l'origine hiérosolymitaine de la source qui a fourni à Marc le fond historique du récit de la passion ; mais on conçoit malaisément que les fictions apologétiques telles que le jugement du Christ par Caïphe, l'incident de Barabbas, la découverte du tombeau vide, aient vu le jour à Jérusalem entre l'an 50 et le siège de la ville par les Romains ; de tels récits ont pu être imaginés dans une partie quelconque de l'empire, à distance du lieu où Jésus avait subi la mort. M. Wellhausen, qui admet des additions secondaires dans Marc, a l'air de considérer comme une échappatoire l'hypothèse d'une addition dans Q pour Mt., XXIII, 34-35, bien que le caractère du passage et son rapport avec ce qui précède, surtout la forme de citation qu'il affecte dans Luc favorisent cette conjecture. L'opinion de ceux qui voient en Zacharie le grand-prêtre dont la mort est racontée à la fin de la Chronique ne mérite peut-être pas le superbe dédain dont l'éminent critique se plaît à l'accabler. En toute hypothèse, il y a « plus que du rabbinisme » à imputer aux Juifs le meurtre d'Abel, dont ils ne sont pas plus responsables que les autres descendants de Noé. L'auteur du

passage veut donc faire payer aux Juifs le meurtre d'Abel, parce que c'est le premier dont parle la Bible; rien d'extraordinaire à ce qu'il passe de ce premier meurtre au dernier, pour figurer le total des justes immolés. Ce qui serait bien plus invraisemblable, quoique moins « rabbinique », c'est qu'un contemporain du siège de Jérusalem se fût avisé de mettre dans un discours prêté à Jésus la mention expresse du meurtre commis par les zélotes sur la personne d'un autre Zacharie, quarante ans environ après la passion. Que Mt., x, 5-6 (défense de prêcher aux Samaritains et aux païens) soit une règle imposée par le rédacteur évangélique aux missionnaires chrétiens, c'est une opinion bien difficile à soutenir en regard de Mt., viii, 11; xxiv, 14; xxv, 13; xxviii, 19. Le passage en question a été conçu d'abord en un sens judéo-chrétien, comme Mt., v, 18-19, mais l'évangéliste l'entend autrement.

Après avoir réduit à quelques pages de Marc le fond historique de l'Évangile, M. Wellhausen aurait pu être embarrassé pour esquisser la carrière du Christ, surtout pour dire ce que Jésus avait été et ce qu'il avait voulu. Mais, en fait, la liberté du critique a été d'autant plus grande que les témoignages étaient plus insuffisants. L'acceptation du titre messianique par Jésus aurait été de sa part une accommodation ; il se serait attribué, comme « *homme* », le pouvoir de remettre les péchés (Mc., ii, 10), dans le sens où il a dit aussi que « *l'homme* est maître du sabbat » (Mc., ii, 25) ; il se serait défini lui-même comme un docteur ayant pour mission d'enseigner la voie de Dieu, dans la parabole du Semeur, « le témoignage le plus direct, le plus authentique, le plus important », et malheureusement le plus négligé qu'il y ait touchant la conscience de Jésus. La foi à la résurrection du Crucifié aurait eu pour conséquence la foi à la *parousie*, où Jésus devait entrer dans le rôle de Messie juif, et c'est alors qu'on l'aurait identifié au Fils de l'homme de Daniel; Jésus lui-même ne l'aurait pas fait; dans la dernière cène, il se serait donné simplement comme un de ceux qui devaient avoir part au festin messianique. Durant la période galiléenne de sa prédication, il aurait traité toutes sortes de sujets, mais non spécialement du royaume des cieux ; l'espérance eschatologique n'aurait acquis son intensité que dans la première communauté chrétienne. C'est pour avoir annoncé la ruine du temple, par conséquent de l'établissement religieux israélite, qu'il aurait été condamné à mort par le sanhédrin. On pourrait douter qu'il ait choisi et envoyé les douze apôtres. Il ne se serait proposé que d'enseigner à faire la volonté de Dieu. Sa personne a dû impressionner ses disciples plus profondément que sa doctrine; c'est à raison de cette

impression, non de ses propres déclarations, directes ou indirectes, qu'ils l'auraient regardé comme le Messie. Sans sa mort, Jésus ne serait pas entré dans l'histoire.

Le Christ de M. Wellhausen est, en effet, un personnage de médiocre relief. Jésus aurait été à peine un prophète, plutôt un docteur, un professeur de morale : on comprend que, dans le milieu où il vivait, ce genre de supériorité n'ait pas suffi à l'immortaliser ; l'accident de sa mort et la foi judaïque de ses disciples lui seraient venus en aide. Mais le portrait qu'on nous offre est-il bien consistant, conforme aux témoignages et aux vraisemblances de l'histoire? Conçoit-on si aisément que Jésus ait revendiqué pour tous les hommes le pouvoir de remettre les péchés? La dispute avec les pharisiens n'a de sens que s'il parle de lui-même, en tant que « Fils de l'homme. » On peut en contester le caractère historique (la dispute étant pour ainsi dire superposée au récit du miracle, et les paroles : « Lève-toi, emporte ton lit », etc., Mc., II, 11, venant très naturellement après 5 *a* : « Jésus voyant leur foi, dit au paralytique »; au v. 11, la formule : « il dit au paralytique » est comme une reprise du v. 5), il ne faut pas en altérer la signification. Il en est de même pour la parole concernant le sabbat : c'est une réflexion inepte et pédantesque, si elle attribue à tous les hommes une autorité sur le précepte ; elle a une portée réelle, si elle s'entend du Christ ; mais, dans ce cas, elle ne s'accorde pas très bien avec le récit, elle double mal à propos la réponse : « Le sabbat est fait pour l'homme », etc. (v. 27), et elle a chance d'appartenir à une rédaction secondaire. La parabole du Semeur a pour objet d'expliquer les résultats de la prédication évangélique, non de définir le rôle que Jésus s'attribuait dans l'organisation définitive du règne de Dieu. On est bien obligé d'admettre que sa prédication était coordonnée à l'avènement du royaume céleste : Jésus aurait donc pensé avoir seulement mission d'y préparer ses concitoyens par quelques leçons de pure morale : comme cette fonction n'est pas précisément messianique, on parle d'accommodation; mais, dans l'hypothèse, Jésus n'avait pas plus de raison que Jean-Baptiste de prendre ou de se laisser donner le titre de Messie. Inconsciente, l'accommodation n'existerait pas; consciente, quel caractère ferait-elle supposer en Jésus? L'idée même de cette accommodation est toute moderne et arbitraire. Elle rend inintelligibles et l'initiative de Jésus, et sa tentative suprême sur Jérusalem, et son attitude devant Pilate. On perd son temps à vouloir douter de l'aveu messianique devant le procurateur : autant vaudrait douter du crucifiement et de l'existence même du Christ. C'est parce que

le prochain avènement du royaume était sa pensée dominante, et parce qu'il s'adjugeait un rôle essentiel dans cet avènement, que Jésus s'est mis en avant, qu'il a parlé avec plus d'autorité que les scribes et que Jean-Baptiste lui-même, qu'il a ému les foules, qu'il a entraîné ses disciples, qu'il a osé porter à Jérusalem la menace de Dieu. Qu'on le veuille ou non, toutes les instructions morales de l'Évangile concernent la préparation au règne de Dieu, et la plupart n'ont leur pleine signification que dans cette perspective. Quelles que soient les circonstances dans lesquelles s'est recruté le groupe des douze apôtres, la solidité qu'il présente aussitôt après la mort du Christ invite à penser qu'il était institué avant la passion; et l'on ne voit pas pourquoi Jésus n'aurait pas envoyé les Douze annoncer l'avènement du royaume, comme il l'annonçait lui-même. Ce fait, au contraire, explique les inquiétudes que la prédication nouvelle provoque à la cour d'Hérode, et la brusque cessation du ministère galiléen. La prédiction concernant le temple n'a guère pu viser une simple réforme du culte juif, mais l'instauration du règne messianique. Le rendez-vous que Jésus donne aux siens pour le festin du royaume ne le classe pas dans la foule des convives et se comprend aussi bien dans la bouche de celui qui devait présider à ce festin, comme il présidait au repas où le rendez-vous fut donné. Le dernier mot n'est peut-être pas dit sur la question du « Fils de l'homme »; il paraît certain que la tradition a multiplié l'emploi de cette formule dans les Synoptiques; mais il paraît impossible aussi que Jésus s'en soit servi en distinguant de sa propre personnalité messianique « le Fils de l'homme » qui devait venir. Jésus n'a pas pensé être Christ à demi : ou il croyait être le Christ de la *parousie* prochaine, ou bien il n'a jamais affiché de prétention à la qualité de Messie. La dernière hypothèse étant insoutenable, c'est la première qui reste en possession de l'histoire.

Pour se représenter ce Christ historique, dans la mesure où on peut l'atteindre, il convient d'utiliser avec discernement les trois Synoptiques. Marc ne mérite pas la préférence exclusive que M. Wellhausen lui accorde sur la source commune de Matthieu et de Luc. On peut regretter que le livre du savant professeur, tout rempli qu'il est de réflexions originales, disons même géniales, soit dominé, à ce qu'il semble, par une vue systématique sur la valeur des témoignages évangéliques et par une conception non moins systématique du caractère et de la mission de Jésus.

Dans sa traduction et ses notes exégétiques sur le troisième Évangile, M. Wellhausen laisse de côté les récits de l'enfance, comme il

a déjà fait pour Matthieu. Il va de soi que ces notes sont du plus haut intérêt. Nous ne discuterons ici que celle qui concerne la dernière cène.

Du récit de Lc., XXII, 14-23, on devrait retrancher non seulement la fin du v. 19 et le v. 20, avec le ms. D, mais le commencement du v. 19 : « Et prenant du pain, après avoir rendu grâces, il le rompit et le leur donna, disant : « Ceci est mon corps. » Cette dernière omission ne peut s'autoriser d'aucun témoignage. Le critique se fonde sur ce que les vv. 14-18 correspondraient à Mc. XIV, 22-25, et que le v. 21 se rattacherait naturellement au v. 18. La correspondance est certaine ; mais reste à savoir si le texte écourté représente toute la pensée de Luc, ou bien seulement une opinion conjecturale de son interprète. L'évangéliste n'aurait voulu connaître que la dernière pâque et le repas d'adieu ; il aurait délibérément supprimé les éléments de Marc qui signifient l'institution liturgique de la cène, et dont l'historicité serait, dit-on, attestée par Paul et par Matthieu. Mais n'est-ce pas, de toutes les hypothèses qui peuvent servir à nous expliquer le rapport des évangélistes, celle qui est la moins conforme aux vraisemblances? Le récit de Marc n'est pas homogène ; il est fait avec le récit qui paraît être à la base de Luc (puisqu'on y parle aussi du vin que Jésus ne doit plus boire avant le festin messianique), et avec la tradition de Paul. Matthieu procède de Marc et n'est pas à compter pour un témoin indépendant. Paul et la source de Luc sont donc les deux témoins entre lesquels il faut choisir, et l'on ne peut guère hésiter. Paul lui-même dit que son récit de la cène est une révélation de Jésus, le fruit d'une vision ; ce récit suppose tout le système de l'apôtre sur la rédemption, et les paroles prêtées au Christ auraient été purement inintelligibles pour les apôtres galiléens la veille de la passion. Dans l'autre source, l'idée essentielle est le prochain rendez-vous au festin messianique, idée historiquement incompatible avec l'institution exprimée dans les formules symboliques de Paul, mais parfaitement d'accord avec l'enseignement de Jésus et l'espérance qui l'avait amené à Jérusalem. Le rapport du repas d'adieu avec la pâque juive a été créé par Marc, et il était suggéré par la doctrine de Paul. Tout en abandonnant Marc pour le document où Marc lui-même a pris le rendez-vous pour le royaume, Luc ne laisse pas de faire quelques emprunts accessoires à notre second Évangile. M. Wellhausen reconnaît dans Lc., XXII, 29 : κἀγὼ διατίθεμαι κτλ., comme un écho de Mc., XIV, 24 : τὸ αἷμα τῆς διαθήκης. Selon toute vraisemblance, Luc doit aussi à Marc l'identification du dernier repas avec la pâque, et sa source mettait en paral-

lèle avec le vin que Jésus ne devait plus boire, non la pâque, mais le pain qu'il ne mangerait plus avant l'avènement du royaume; préoccupé tout autant que les autres Synoptiques de rattacher la cène chrétienne au dernier repas de Jésus (se rappeler la mention réitérée de la fraction du pain dans les Actes des apôtres), l'évangéliste aura voulu mentionner la bénédiction du pain, en y associant, d'après Marc, les paroles : « Ceci est mon corps », par lesquelles son récit entrait dans le courant de la tradition influencée par Paul. Le rattachement du v. 21 à ce qui précède est un peu artificiel en toute hypothèse; la particule πλήν, au commencement du verset, est une façon de transition que Luc emploie volontiers pour souder les morceaux disjoints qu'il extrait de ses sources.

Alfred Loisy.

Alfred Loisy. — **Le quatrième évangile.** — Paris, A. Picard et fils, 1903. 1 vol., gr. in-8°, 960 pages.

Depuis que la critique historique s'applique à l'étude des livres du Nouveau Testament, il y a une question johannique. Il semble qu'elle ne doive jamais être close. On se demande encore si l'apôtre Jean est bien l'auteur du IVe évangile, si cet auteur ne serait pas un homonyme du fils de Zébédée ou enfin s'il ne serait pas un disciple de Jean. On n'est même pas fixé sur la date de cet évangile. Est-il du premier ou du second siècle? Quel en est le sens? Est-ce un livre d'histoire ou de théologie, de polémique ou d'édification? Autant de questions qui restent ouvertes après tant d'études approfondies. On aurait tort cependant d'être sceptique sur le résultat des discussions qu'a soulevées le IVe évangile et auxquelles ont pris part les exégètes et les critiques les plus exercés. Malgré tout, la question johannique a fait du chemin depuis un siècle.

Nous nous trouvons actuellement en présence de deux écoles. Les uns défendent le caractère historique du IVe évangile et soutiennent qu'il doit être utilisé comme document historique au même titre que les autres évangiles. Les autres y voient une sorte d'allégorie destinée plutôt à dévoiler le sens profond de la vie de Jésus qu'à la raconter. Cet évangile n'est nullement un document historique.

M. F. Godet se fit, dans son commentaire, l'avocat résolu de la première de ces thèses. M. B. Weiss, tout partisan qu'il en soit, a su

faire la part du feu. Il lui suffit de revendiquer le caractère historique pour le fond de notre évangile. Il accorde que l'auteur y a mis beaucoup du sien et il déploie à distinguer ce qui est historique de ce qui ne l'est pas une ingéniosité et une habileté sans égales.

Les considérations que l'on met en avant à l'appui de cette opinion ne laissent pas d'être frappantes. On insiste sur le relief si puissant, souvent si dramatique de la plupart des récits du IVe évangile. Ils sont pleins de traits qui semblent pris sur le vif et peints d'après nature. On dirait les impressions d'un témoin oculaire. Puis vous avez dans ce évangile une foule de détails qui veulent être précis et qui visent à l'exactitude. L'auteur a manifestement voulu tantôt rectifier les Synoptiques, tantôt fixer ce que leurs données ont parfois de vague. On peut aller plus loin et préférer le cadre que l'évangile johannique donne à la vie de Jésus à celui des Synoptiques. Il peut paraître plus conforme à l'histoire. Ainsi en jugeait E. Renan. Il se trouve enfin dans notre évangile de solennelles déclarations qui semblent en impliquer l'historicité et l'authenticité. Avec de tels arguments, il est facile de défendre la thèse conservatrice et de la rendre fort plausible. On comprend très bien que des critiques aussi indépendants qu'Auguste Sabatier aient persisté — du moins à notre connaissance — à estimer qu'il y a lieu de distinguer dans notre évangile un fond d'histoire authentique.

Depuis quelque dix ou quinze ans, l'opinion critique semble abandonner jusqu'aux derniers vestiges de la thèse conservatrice. MM. Holtzmann, Pfleiderer, J. Réville, Loisy et d'autres déclarent à l'envi qu'il ne faut pas considérer le IVe évangile comme document ou source de la vie de Jésus. D'après eux, l'histoire n'y est pas réelle; elle est plus ou moins artificielle; elle ne sert qu'à symboliser des idées ou des conceptions théologiques.

Cette manière de comprendre notre évangile comporte des nuances qu'il vaut la peine de relever.

M. Holtzmann, par exemple, estime que l'auteur est un disciple de Philon. Du moins il est imbu de ses principales idées. Il a sa notion de Dieu, du Logos, du Cosmos; il allégorise comme l'exégète juif : bref il a sa métaphysique, sa théologie et sa méthode. Comme Philon, il s'efforce de retrouver son système d'idées dans l'histoire; à son point de vue, les faits recouvrent les idées; ils les cachent et les révèlent en même temps. Dans une pareille conception, l'idée est souveraine; on lui subordonne les faits; on reconstruit l'histoire conformément à son système. C'est ce qu'avait fait Philon d'Alexandrie; c'est ce qu'a fait à son tour l'auteur

du IVe évangile. En effet il choisit dans les Synoptiques les traits qui lui conviennent et les combine artificiellement en récits assurément très dramatiques, mais nullement historiques. Le IVe évangile est une théologie en action, un système d'idées ou d'entités métaphysiques que l'on a introduit ou traduit dans l'histoire.

M. J. Réville est convaincu autant que M. Holtzmann que l'auteur de notre évangile est un disciple de Philon. Mais d'après lui, Philon n'est pas uniquement le métaphysicien, l'homme d'école, l'idéologue que l'on suppose ; c'est un esprit religieux. Son Logos n'est pas seulement le principe du Cosmos comme le voulaient les stoïciens ; il est l'intermédiaire entre Dieu et l'homme ; il l'est tout particulièrement au point de vue moral et spirituel ; il est déjà idéalement tout ce que sera en fait le Christ transcendant des chrétiens. De là une nuance qui distingue M. Réville du savant théologien de Strasbourg. Comme lui, le premier part du prologue pour expliquer l'évangile ; comme lui aussi il se représente l'auteur de cet écrit comme un chrétien philonien qui cherche en dehors du christianisme proprement dit l'explication de la personne de Jésus. Cet auteur la trouve dans l'idée philonienne du Logos et en conséquence il absorbe le Jésus de l'histoire dans le Logos préexistant et transcendant. Mais comme, d'après M. Réville, ce Logos est autre chose qu'une entité métaphysique, qu'il est l'intermédiaire spirituel entre Dieu et l'homme, qu'il est enfin presque une personne, il devient possible de relever plus nettement dans le Logos-Christ du IVe évangile le mysticisme qui s'y trouve. Ainsi l'auteur de cet évangile apparaît à M. Réville comme une âme religieuse doublée d'un métaphysicien.

Autre encore est la façon dont M. Loisy comprend notre évangile et son auteur. Si l'on s'en tenait à l'introduction de son livre, on supposerait aisément que M. Loisy partage le point de vue de M. Holtzmann et que son commentaire n'a pas d'autre but que d'illustrer et d'établir ce point de vue[1]. Mais que l'on lise avec quelque attention le commentaire lui-même et l'on se convaincra que l'auteur a une conception du IVe évangile plus originale qu'il ne paraît.

Ne pouvant entrer dans le menu détail, je me bornerai à indiquer comment il me semble que M. Loisy s'est formé sa conception du IVe évangile. Il n'est pas parti du prologue, mais plutôt de l'Évangile même. Il l'a étudié profondément, et bientôt il a cru y discerner les convictions, les affirmations de foi, les expériences religieuses des chrétiens

1) Voir pages 120, 131, etc.

que séparaient de Jésus plusieurs générations. Ainsi, d'après lui, dans cet évangile s'exprime avec une force extraordinaire la foi à un Christ non seulement transcendant mais vivant et présent. C'est la foi que Paul formule dans ce mot : « C'est Christ qui vit en moi ». Cette croyance est le fondement même de la christologie de notre évangile. C'en est la base mystique. Une autre croyance qui n'est pas moins accentuée dans le IVe évangile, c'est la foi à la rédemption opérée par Jésus. Cette rédemption est conçue comme un processus qui est continuellement en voie de s'accomplir. Jésus sauve l'âme en la nourrissant. Affirmations ou expériences religieuses qui composent la trame même des récits johanniques ; tel l'entretien avec Nicodème, celui avec la Samaritaine, la multiplication des pains, la guérison d'un aveugle-né, la résurrection de Lazare. Ainsi le fond des récits comme des discours ne consiste pas en *idées* théologiques mais en croyances profondes, disons mieux, en expériences religieuses très particulières. C'est ce que M. Loisy a su discerner dans cet évangile avec une rare finesse et a réussi à mettre en vive lumière. Ses exégèses ou interprétations des récits et discours sont ce qu'il y a de plus remarquable dans son livre.

Ce ne sont pas les seules expériences chrétiennes que M. *L.* retrouve dans notre évangile. Ainsi il lui paraît évident qu'à l'heure où il a été écrit, l'antithèse paulinienne de la Loi et de la Grâce est dépassée. Le chrétien qui est l'auteur de cet évangile et les chrétiens de son milieu ont rejeté depuis longtemps la Loi en tant que loi : elle n'a de valeur pour eux qu'en tant qu'elle témoigne du Christ. A ce titre elle est un livre chrétien et c'est pour cela qu'on la conserve. Autre exemple. Dans les chapitres VII et VIII se reflètent avec précision l'attitude et les sentiments du jeune christianisme émancipé à l'égard du judaïsme devenu irréconciliable. C'est le tableau fidèle de la controverse que se faisaient les deux religions.

Ainsi pour M. *L.* cet évangile est plein des croyances, des expériences, de la vie intime des chrétiens d'une génération postérieure. Leurs sentiments ont tous trouvé un écho vibrant dans l'âme mystique de l'auteur. Ils y ont produit une répercussion intense. Sa puissante et dramatique inspiration les a encore grossis et portés à leur plus haute expression. Il est le premier des grands mystiques, peut-être le plus grand.

Les critiques qui cherchent l'explication de notre évangile dans le corps même de cet écrit plutôt que dans le prologue écartent en général l'idée que le Logos de l'auteur dérive du philonisme. Ils atténuent autant

que possible la part d'influence judéo-hellénique qu'il aurait subie. C'est ce que faisait M. Harnack lui-même lorsqu'il conseillait d'expliquer le prologue par l'évangile et non l'évangile par le prologue. M. *L.* a su éviter cette erreur si naturelle. Quoiqu'il ait demandé à l'évangile même le mot de sa christologie, il n'en reconnaît pas moins l'origine philonienne de celle-ci. Il y a eu évidemment rencontre logique et spontanée entre la conception courante du Logos, venue d'Alexandrie et l'idée mystique, déjà transcendante, que ce chrétien se faisait du Christ. Celle-ci a trouvé dans la conception philonienne son cadre pour ainsi dire prédestiné, préétabli. La notion métaphysique de l'exégète juif a donné son armature à la vision du Christ, encore vague et imprécise qui remplissait l'âme de l'auteur du IVe évangile.

M. *L.* nous paraît avoir vu juste. Nous ne lui reprocherions qu'une chose, c'est de ne pas avoir indiqué assez nettement le rapport, tel qu'il l'aperçoit lui-même, entre la conception mystique de l'auteur de notre évangile et la notion métaphysique du philonisme. Il se fait tort à lui-même. On ne soupçonnerait pas, d'après son introduction, l'originalité de son point de vue. En réalité il y a dans le commentaire des vues personnelles que M. *L.* ne semble pas s'être soucié de faire accorder avec celles de son introduction.

D'autres traits seraient encore à relever dans le livre de M. Loisy. Ainsi il a souligné l'importance des notions du baptême et de l'eucharistie dans notre évangile; il a montré combien ces conceptions sont développées, partant, semble-t-il, éloignées de l'âge apostolique. Il a également insisté sur le rôle du symbole dans le IVe évangile. Il nous paraît dans certains cas avoir dépassé la mesure. Ce qui est certain, c'est que grâce à l'idée qu'il se fait de l'auteur de l'Évangile, de sa forme d'esprit et d'imagination, il est en mesure de montrer avec quelle spontanéité le symbole se formait dans sa pensée.

Ajoutons enfin que M. *L.* discute à fond toutes les questions qui intéressent son sujet, le témoignage de la tradition, l'histoire de la critique johannique, la question si délicate des rapports de notre Évangile avec les Synoptiques, la théologie de son auteur, les questions de date, de provenance, d'authenticité. Tous ces points, M. *L.* les a élucidés avec une compétence de premier ordre. Il connaît par le menu les vues les plus récentes de la critique. Il ne juge pas nécessaire de discuter à chaque pas telle ou telle opinion. Il évite ainsi de surcharger son livre. Mais il ne perd jamais de vue les opinions qui comptent. On sent qu'il n'a formé la sienne qu'après les avoir mûrement pesées. Le livre de

M. Loisy est un commentaire complet du IVe Évangile et certainement l'un des meilleurs qu'on ait écrits.

EUGÈNE DE FAYE.

SALVATORE MINOCCHI. — **Storia dei Salmi** *e dell'idea Messianica.* Cinque letture. Estratto dagli « Studi Religiosi », 1902-1904. — Firenze, Biblioteca, Scientifico-Religiosa, 1904, gr. in-8, de 143 p. Prix : 3 fr. 50.

Il Salterio Davidico. Nuove ricerche di critica biblica. Estratto dagli « Studi Religiosi », 1905. — Firenze, Biblioteca Scientifico-Religiosa, 1905, gr. in-8 de 24 p. Prix : 1 fr.

I Salmi Messianici. Saggio di una edizione critica del testo ebraico. Extrait de la « Revue Biblique », avril 1903. — Paris, Lecoffre, 1903, gr. in-8 de 22 p. Prix : 1 fr.

I Salmi tradotti dal testo originale e commentati. 2a edizione. — Roma, F. Pustet, 1905, in-16 de 448 p. Prix : 4 fr. 50.

Ces quatre études, d'inégale longueur, se complètent l'une l'autre et nous les examinerons en un seul article.

L'auteur est un hébraïsant distingué qui s'est voué avec succès aux études bibliques et d'histoire religieuse. Il fait honneur à la science théologique de son pays. La revue qu'il dirige, les *Studi Religiosi*, a un réel mérite. Tel directeur, telle revue. Malgré l' « imprimatur » auquel il se soumet, ce périodique a su faire preuve d'indépendance et de franchise, alors même qu'il s'agissait d'aborder des questions brûlantes.

L'HISTOIRE DES PSAUMES ET DE L'IDÉE MESSIANIQUE comprend cinq leçons faites à l'Université de Florence, en 1902. L'auteur déclare que, si, autrefois, il a attribué à David bien des psaumes, depuis lors il a appris à respecter de plus en plus les droits de la raison et de la critique. « L'histoire des Psaumes, dit-il, n'est plus l'analyse des sentiments d'une âme d'ascète, juste ou pécheresse, joyeuse ou affligée ; c'est, au contraire, l'histoire d'un peuple accablé par les vicissitudes de quatre empires qui se disputent la domination du monde ; c'est ..... l'histoire du peuple d'Israël et de la foi messianique. Les Psaumes sont, dans la Bible, le livre messianique par excellence », car ils reflètent « toutes les espé-

rances, les désillusions, les persécutions, les douleurs et la persévérance d'Israël, en dépit des ruines accumulées par les siècles » (p. 3-4).

M. *M.* commence par un chapitre sur la poésie religieuse des Hébreux avant les psaumes. Il énumère tous les fragments poétiques que l'on trouve dans les livres historiques et qui proviennent de documents plus anciens. Mais ce qui est moins certain c'est qu'ils datent réellement de l'époque où les rédacteurs de l'Hexateuque et autres livres les ont mis. Quelques réserves à ce propos n'auraient pas été déplacées.

Le second chapitre traite de la poésie des Psaumes jusqu'à l'exil de Babylone. Cette poésie, reconnaît l'auteur, se réduit à bien peu de chose. Elle a existé, mais s'est perdue. Dans leur ensemble, les psaumes qui nous sont parvenus, sont postérieurs à l'exil. Toutefois, il est vraisemblable que leurs auteurs ont utilisé et remanié plusieurs de ces « Cantiques de Sion » dont il est fait mention Ps. 137/3 ; mais comment les distinguer sous la forme nouvelle qu'ils ont revêtue ? Le Ps. 29 cependant, dont la saveur archaïque est assez prononcée (cf. sur le même sujet le Ps. 147/12-20, postérieur à l'exil) daterait d'avant la promulgation de la loi deutéronomique.

Le chapitre trois — Histoire des Psaumes pendant la période persane — débute par des considérations générales sur le rôle de la royauté. M. *M.* estime que l'idéal théocratique des prophètes est le seul légitime. Il va jusqu'à dire : « peut-être même si une dynastie sacerdotale de rois conquérants était née deux siècles avant [avant la réforme de Josias] on aurait vu surgir un empire hébraïque mondial, comme l'empire persan, précurseur de l'ère messianique » (p. 64). J'ai des doutes à cet égard. La royauté a fait la grandeur politique des Hébreux et tel prince que la Bible mentionne à peine, ou blâme, Omri, par exemple, a été célèbre par sa puissance chez les nations voisines, entre autres chez les Babyloniens. La Bible, rédigée par la classe sacerdotale, nous donne un seul son de cloche et M. *M.* me semble s'en faire trop facilement l'écho. — Je parlerai plus loin des « Psaumes de David » qu'il date de cette époque.

Les questions relatives aux autres psaumes, à leurs collections partielles ou collectives, etc..., sont traitées chronologiquement dans les chapitres IV et V : Les Psaumes de la période grecque. La dernière période des Psaumes. M. *M.* aborde franchement les problèmes critiques et, alors même qu'on ne sera pas toujours d'accord avec lui, on ne peut que reconnaître tout ce que son travail a de pondéré.

Les Psaumes de David. — M. *M.* distingue deux groupes de psaumes qui portent le nom de David. L'un — qui fait l'objet de son étude —

est celui des deux premiers livres, après lesquels se trouve la formule de clôture : « Fin des prières de David, fils d'Isaï » (Ps. 72/20) ; l'autre, celui des quelques psaumes contenus dans les trois autres livres : il les réduit à une dizaine (86, 103, 108, 109, 138, 141-145) et comme ils ne sont qu' « une pâle imitation » des premiers, il en parle à peine.

La thèse que soutient M. *M.* est que, sauf quelques psaumes ajoutés postérieurement, tout le premier groupe — où les critiques distinguent deux collections principales de cantiques, qui ne sont pas tous dus à la même plume — est non seulement l'œuvre d'une même époque, mais d'un même auteur, un prêtre éminent, croit-il, qui a vécu après l'exil, dans les années qui ont précédé la réforme d'Esdras et de Néhémie. Les psaumes qu'il attribue à cet auteur unique sont les Ps. 3-41 et 51-70, moins les Ps. 20, 21, 29, 33, 60, 65 à 69 ; quant aux Ps. 8, 19, 24, 39, ils lui paraissent douteux. Le seul qu'il concède à David est le 18e qui ne nous est pas parvenu toutefois exactement tel qu'il est sorti de la plume du Roi-prophète.

Pour prouver l'unité d'auteur de tous les psaumes en question, M. *M.* s'appuie sur les analogies de pensée et la similitude du vocabulaire. Cette méthode est, au point de vue critique, excellente. Toutefois, dans le cas présent, elle n'est pas d'une application facile. Il en résulte que tout en reconnaissant le mérite de l'argumentation de M. *M.*, dont l'opinion doit être prise en considération, je ne suis point d'accord avec lui.

Je m'explique. Prenons d'abord la première série d'arguments, soit les analogies de situation et de pensées. Le sentiment religieux a trouvé dans les cinq livres actuels des Psaumes une uniformité générale d'expression qui tient à la nature même du sujet, et qui dépasse les limites de la collection biblique, puisqu'on la retrouve encore ailleurs, ainsi dans le recueil non canonique connu sous le titre de Psaumes de Salomon. Restent les nuances, ou idées de détail. Mais les idées parallèles, pour prouver l'identité d'auteur d'un ensemble de Psaumes, devraient ne se rencontrer que là et pas ailleurs, et ne se prêter qu'à une interprétation exégétique unique. Tel n'est pas le cas de plusieurs passages cités par M. *M.*

A titre d'exemple, je prends son premier argument. Partout et toujours, dit-il, les Psaumes qui portent le nom de David supposent un prêtre pour auteur. « Le Psalmiste déclare vouloir *louer et célébrer Dieu* (7/18 9/2 13/6 22/26 26/2 27/6 30/13 35/28, etc.) et affirme sa volonté d'*habiter éternellement près de Dieu, dans le temple* (23/6 27/4 52/10),

où, malgré les persécutions de ses ennemis il *passe* des nuits paisibles (3/6 4/9 6/7 16/7 17/3) et vit comme un *hôte de Dieu* (5/5 15/1 39/13 61/5) depuis l'époque où il fut *laissé par ses parents* (22/11 27/10). Il désire y *offrir des sacrifices* à Dieu (27/6 51/18.21 54/8 5/4 28/2) et *accomplir les vœux* qu'il a faits (22/26 61/9). »

Or, ces mêmes pensées se retrouvent dans d'autres psaumes ou collections de psaumes. Voyez, par exemple, à propos des louanges individuelles adressées à Dieu Ps. 71/14 77/12.13 86/12 101/1 104/33 111/1 119/7 138/1 139/14; à propos des sacrifices ou des vœux Ps. 66/13 cf. 43/4; etc., etc.

D'autre part l'exégèse des passages cités par M. *M.* n'est pas inattaquable. En effet : *a*) tout fidèle Israélite, aussi bien qu'un prêtre, pouvait désirer louer Dieu, lui offrir des sacrifices et accomplir ses vœux. — *b*) Il ne résulte pas des Ps. 3, 4, 6, 16, 17 que l'auteur passe ses nuits *dans le temple*. Il dit : « Je me couche et je m'endors; je me réveille, car l'Éternel est mon soutien » (3/6). Le passage suivant (4/9) exclut même le temple : « car toi seul, oh ! Éternel, tu me donnes la sécurité dans ma demeure ». Au Ps. 6/7 le Psalmiste, bien loin de passer des nuits paisibles, s'épuise à force de gémir et baigne sa couche de pleurs, etc... — *c*) Les passages 5/5 « le méchant n'a pas de demeure auprès de toi »; 15/1 « Oh! Éternel! qui séjournera dans ta tente?... Celui qui marche dans l'intégrité »; 39/13 « Je suis un étranger chez toi, un habitant comme tous mes pères »; 61/5 « Je voudrais séjourner éternellement dans ta tente, me réfugier à l'abri de tes ailes », ne prouvent pas que le Psalmiste soit un « hôte de Dieu » et encore moins qu'il habite le temple depuis son enfance, car les deux passages 22/11 « Dès le sein maternel j'ai été sous ta garde; dès le ventre de ma mère tu as été mon Dieu » et 27/10 « Car mon père et ma mère m'abandonnent, mais l'Éternel me recueillera » ont une portée générale.

Je passe à la seconde série d'arguments : les analogies philologiques. Les psaumes des deux premiers livres, qui portent le nom de David, contiennent, en effet, soit des mots, soit des expressions qui ne se retrouvent pas dans d'autres cantiques, voire même dans d'autres livres du canon. M. *M.* en énumère une vingtaine et il aurait pu en mentionner encore d'autres, par exemple, le pronom זו. Les seuls psaumes qui l'emploient (dix fois) sont précisément ceux qui portent le nom de David, ou qui les ont imités. Toutefois, à cette catégorie d'expressions, il est facile d'en opposer d'autres qui devraient établir, selon ce raisonnement, une parenté d'auteur avec des psaumes qui n'ont visiblement rien de

commun avec ceux dont il est ici question. Voici quelques mots pris au début du dictionnaire : דונג, cire, Ps. 22/15 (David), 68/3 (pas davidique), 97/5 (anonyme) et Michée 1/4. — דחי Ps. 56/14 (David), 116/8 (anonyme). — דך dans le sens d'*opprimé*, seulement Ps. 9/10 10/18 (David), 74/21 (Asaph). — דכה, briser, seulement Ps. 44/20 (Koré) et 51/10.19 (David), cf. 38/9 (David). — חלד dans le sens de *monde*, seulement (Ps. 17/14 (David) et 49/2 (Koré) — ou encore, à la fin du dictionnaire, pour ne pas abuser des citations : תך, oppression, Ps. 10/7 (David), 55/12 (David), 72/14 (Salomon).

Le procédé de M. *M.* est parfaitement légitime. C'est grâce, entre autres, aux analogies de vocabulaire que les critiques ont distingué, avec succès, les sources de l'Hexateuque. Toutefois cet argument, lorsqu'il n'est pas corroboré par d'autres données internes, est insuffisant à lui seul. C'est ainsi que personne ne soutiendra l'unité d'auteur du livre des Proverbes parce qu'on y rencontre dans de multiples chapitres — pour ne citer que deux exemples — quatre fois le mot מדין et quatorze fois le mot עצל, inconnus aux autres livres du canon.

Deux faits importants me semblent prouver l'indépendance des deux collections 3-41 et 51-72. D'abord le fait que, dans la première série, Dieu est régulièrement désigné par le nom propre Jahweh, l'Éternel, tandis que le nom Elohim, Dieu, ne se rencontre que très exceptionnellement. Dans le second livre, c'est le cas contraire qui se présente. Là c'est l'usage du mot Elohim qui fait la règle. Ensuite, le fait que deux psaumes de la première série se retrouvent dans la seconde collection (Ps. 14 = 53; Ps. 40 = 70). Bien plus, dans cette dernière, le mot Elohim occupe la place du nom Jahweh de la première. D'autre part, le texte du Ps. 53 diffère quelque peu de celui du Ps. 14. On peut admettre que deux collections distinctes aient contenu deux cantiques communs; mais on a de la peine à s'expliquer l'existence de ces doublets dans une collection unique, due à la plume d'un seul et même auteur.

Dans ses PSAUMES MESSIANIQUES, M. *M.* expose la méthode qu'il a suivie pour reconstituer le texte primitif des Ps. 72, 45, 2, 110; mais cette courte étude doit être considérée comme un spécimen du travail critique qu'il a fait mentalement, sinon par écrit, pour tous les psaumes avant d'aborder la traduction dont il sera question plus loin. A l'exemple de Bickell, de Grimm, de Duhm et de plusieurs autres critiques, c'est sur le rythme de la poésie hébraïque qu'il se base pour amender les textes fautifs ou interpolés.

Cette méthode est excellente en soi; mais pratiquement je ne crois

pas qu'elle puisse rendre, du moins dans l'état actuel de nos connaissances, tous les services que l'on en attend. En effet, il faudrait commencer par être absolument sûr des règles de la prosodie hébraïque, ce qui n'est malheureusement pas le cas. Qu'il y ait une harmonie évidente dans certaines, pour ne pas dire dans de nombreuses strophes, cela ne fait l'objet d'aucun doute. Voyez, par exemple le 10e verset du Ps. 72, que je transcris conformément à la prononciation courante française:

Malkè Tarchich wiïjm
Minhà iachibou
Malkè chebà ousbà
Echkâr iakribou

Mais en vertu de quel ensemble de règles cette harmonie a-t-elle été obtenue? quelles sont les licences poétiques autorisées et dont il faut tenir compte? Voilà ce que nous aurions besoin de savoir, non pas à peu près, mais en toute certitude, avant de nous baser sur le rythme des vers, soit pour en éliminer des gloses, soit pour ajouter des mots oubliés par les copistes, soit enfin pour corriger l'orthographe d'autre vocables.

Les vers se distinguent de la prose par des accents musicaux rythmiques. Or, 1° l'accent musical ne tombe pas toujours sur l'accent tonique des mots. Il n'y a rien là, en soi, de choquant. En latin, il en est de même : par exemple *mārĕ*, isolé, portera dans la prononciation un accent tonique qui disparaît, dans la prosodie, en scandant les vers, ainsi dans : *ĕt mārĕ |tūtūm|*; 2° un même mot peut porter deux accents musicaux. Ainsi encore en latin, autant que les analogies sont permises, par exemple dans le mot *dĭffĭ|dēntĭă|*. Mais, en latin (ou en grec) chaque syllabe a une valeur déterminée qui obéit à des règles fixes. Je ne connais encore rien de semblable en hébreu. Voyez, sans aller chercher bien loin, les deux premiers vers scandés par M. *M.* (p. 4, 5). Ps. 72/1 :

Jahvèh mišpatekà lemalk-tèn
Weṣàdkatekà leben-màlk.

Pourquoi (la transformation de prononciation à part), pourquoi au premier hémistiche *malk* n'a-t-il pas d'accent et le porte-t-il dans le second? (cf. Ps. 45/2 ; etc.). Et plus loin, pourquoi עד־אשית, Ps. 110/1 (p. 17) ne porte-t-il qu'un accent musical et על־דבר, Ps. 45/5 *a*, doit-il en avoir deux? Ce même על־דבר, au Ps. 79/9, quelque incertaine que soit la prosodie de ce cantique, n'en a plus qu'un. Au Ps. 45/5 *a*, qui a raison? M. Minocchi qui voit dans cette expression deux accents

toniques, ou M. Duhm (« Die Psalmen », dans le « *Kurzer Hand Commentar* » de Marti, *ad loc.*) qui n'en reconnait qu'un? Pourquoi encore les expressions suivantes, que j'emprunte toutes à la brochure de M. *M.*, *doivent*-elles avoir indifféremment deux accents musicaux, malgré le nombre différent des mots : על־דבר Ps. 45/5 *a* ; על־ירך גבור Ps. 45/4 ; על־כן ברכך Ps. 45/3 ; על־כן ירים ראש Ps. 110/7 ?

Voilà qui est embarrassant quand, au nom du rythme, on veut, je le répète, supprimer une glose, ou combler une lacune, ou corriger l'orthographe d'un mot. Ce n'est pas tout. Au Ps. 2/5 (p. 14) M. *M.* convient que, tout en respectant le rythme des trois accents musicaux, on peut ôter ou laisser un mot, c'est-à-dire, que, au point de vue de la prosodie, le vers est également juste que l'on lise אז ידבר אלימו ou bien א" י" א" באפו. Alors, si un mot de plus, ou un mot de moins ne change rien à l'exactitude du vers, comment puis-je Ps. 72/14. 15 ; 45/9, etc. affirmer sûrement, au nom de la prosodie, qu'il y a des gloses marginales à supprimer ?

Quoi qu'il en soit de ces difficultés (qui ne sont pas générales), il faut reconnaître que M. *M.* a su tirer un heureux parti d'un instrument de travail qui manque encore de précision. Mais je soupçonne que la logique de son esprit et son bon sens l'ont plus servi que les lois du rythme hébraïque.

Les reconstitutions de texte qu'il propose sont, si ce n'est inattaquables du moins aussi probables que d'autres et méritent, par conséquent, d'attirer l'attention ; mais, en général, il se rencontre avec l'opinion des critiques les plus autorisés. Il constate parfois des lacunes importantes qu'il ne cherche pas à combler par des phrases de fantaisie. Dans les textes complets, rarement il ajoute des mots. Les anciens copistes ont surtout introduit des gloses, et M. *M.* en supprime qui se chiffrent parfois par des vers entiers, ainsi dans le Ps. 2, d'où il ôte la valeur de cinq vers et, entre autres, le fameux « baisez le Fils ».

Il ne nous reste plus qu'à dire quelques mots de sa TRADUCTION DES PSAUMES. C'est certainement la meilleure qui existe en italien. Langue harmonieuse et souple, d'une correction toute toscane ; phrases rythmées qui imitent, autant que faire se peut en prose fidèle à l'original, la cadence des vers ; division en strophes et en vers : on ne saurait donner plus clairement une bonne idée de la poésie hébraïque.

Chaque psaume est précédé d'une introduction et accompagné de notes explicatives, surtout d'ordre philologique et critique.

M. *M.* a appliqué, dans sa traduction, les principes et la méthode

exposés dans les écrits que nous avons analysés ci-dessus. Je n'y reviendrai pas. Toutefois, sa traduction étant destinée à un public plus vaste et aussi plus timoré, il a laissé dans le texte les phrases dont il avait reconnu ailleurs l'inauthenticité, quitte à signaler ses objections dans les notes.

Tony André.

Baldassare Labanca. — **Il Papato. Sua origine, sue lotte e vicende, suo avvenire.** Studio storico-scientifico. — Torino, Fratelli Bocca, 1905. 1 vol. petit in-8° de xxviii et 514 p. Prix : 5 fr.

M. Labanca, le savant professeur de l'Université de Rome, a enrichi d'un nouveau volume, la série déjà longue de ses études et de ses monographies d'histoire du christianisme. On ne peut que se réjouir de la fécondité de sa plume, car il possède les qualités qui font l'historien : érudition, goût des recherches documentaires et bibliographiques, esprit critique, vues synthétiques très claires, sens des époques disparues. Ajoutez à cela l'absence de fiel et une indépendance de bon aloi qui inspire la confiance.

Il est impossible de faire une histoire scientifique et complète des papes tant qu'on n'aura pas achevé le dépouillement des archives du Vatican et de mainte autre bibliothèque privée. Ce serait, du reste, une œuvre colossale à laquelle une vie d'homme suffirait à peine.

Les prétentions de M. *L.* sont beaucoup plus modestes. Il a voulu simplement écrire une histoire de la papauté, en suivant, à travers les âges, le développement successif de cette institution, aujourd'hui bien différente de ce qu'elle était à l'origine.

Son ouvrage se divise en douze chapitres. Les cinq premiers sont consacrés à des discussions philologiques et historiques sur l'origine et les vicissitudes des mots : pape, évêque, [souverain] pontife. Après de longues controverses entre les deux grandes fractions de l'Église, l'évêque de Rome, au xi[e] siècle, monopolisa le titre de pape.

Au XII[e] Congrès des Orientalistes, à Rome, M. Labanca avait lu un mémoire sur ce même sujet. Nous en avons déjà parlé dans cette *Revue* et nous n'y reviendrons pas, quoique les cinq premiers chapitres du présent volume, entièrement remaniés, complétés et enrichis de notes nombreuses, puissent être considérés comme nouveaux. Le troisième

chapitre, en particulier, qui correspond à l'ancien chap. V du Mémoire (Origines historiques des noms : Evêque et Pontife) a subi les plus grands changements, à la suite de nouvelles recherches documentaires. Les conclusions générales de l'auteur sont toutefois demeurées les mêmes qu'en 1899.

Diverses causes ont favorisé l'ambition des évêques de Rome et ont contribué à faire de la papauté une puissance spirituelle et temporelle considérable.

L'auteur les examine rapidement dans son VIe chapitre. Tandis que les églises d'Orient sont déchirées par les discussions intestines et reçoivent un coup terrible par les conquêtes des Arabes, l'Église occidentale bénéficie de toute une série de circonstances favorables à son développement. Ce sont : le fait que, depuis Constantin, les empereurs n'habitent plus à Rome; la constitution, à Rome, de l'Église catholique; la chute de l'Empire d'Occident ; la magie exercée sur les esprits par Rome, ancienne capitale du monde et centre des plus cruelles persécutions contre les chrétiens; la création, à Rome, du Sacré Collège. Ajoutons l'habileté de plusieurs papes, tels que Léon I, Grégoire I, Grégoire VII, et surtout la tradition de la venue et de l'épiscopat de Pierre à Rome, tradition dont l'auteur n'admet l'historicité que dans des limites restreintes, mais qu'il ne rejette pas absolument.

On pourrait clore, avec le VIe chapitre, une première partie. A partir du VIIe, les questions sont reprises, puis se poursuivent jusqu'à nos jours, au point de vue historique. Nous le répétons, il ne s'agit pas d'une histoire des papes, mais de celle de la papauté dans ses grandes lignes. L'auteur distingue quatre périodes principales, dont trois avant la Réformation (années 97 à 337; 337 à 1303; 1303 à 1517; 1517 à nos jours).

Chacune de ces périodes est étudiée avec soin. L'auteur cherche les causes de la grandeur croissante de la papauté et de la décadence de l'institution épiscopale primitive. Les évêques de Rome ont su profiter de toutes les circonstances favorables pour concentrer entre leurs mains l'autorité suprême et fonder une Église catholique. Ils bénéficient largement des concessions de Constantin et, à la fin de la première période, ils représentent une force spirituelle de premier ordre.

Cette puissance spirituelle excessive conduisit les papes à la recherche du pouvoir temporel, que favorisèrent les donations de Pépin le Bref et de Charlemagne. L'amour du temporel joint aux excès du pouvoir spi-

rituel, affirme l'auteur, ont fait beaucoup de tort à la religion chrétienne et ont préparé l'affaiblissement de la papauté, en engendrant deux maux qui lui furent funestes : l'exil d'Avignon et le schisme d'Occident, lesquels, à leur tour, préparèrent la crise de la Réformation, au xvi[e] siècle.

La Réformation a porté un rude coup à la papauté; mais, affirme l'auteur, celle-ci a tort de s'en plaindre, car c'est elle qui l'a préparée par ses errements.

Les réflexions de l'auteur sur la Réformation offrent un intérêt particulier. M. Labanca s'occupe principalement de Luther, parce que la Réformation a commencé en Allemagne. Il rend pleinement hommage au courage, à la fermeté, à l'audace de cet homme dont la grandeur nous saisit aujourd'hui encore ; cependant il relève les points faibles de sa doctrine, et surtout ses exagérations à propos de la foi qui justifie. « Ce fut une erreur, dit-il, de méconnaître l'efficace des bonnes œuvres, indispensables à notre sanctification » (p. 337). « Par esprit d'opposition exagérée, Luther a sacrifié l'histoire passée et à venir du christianisme à sa théologie dogmatique » (p. 338).

Les Italiens qui ont pris part au mouvement de la Réforme ont mieux su garder le juste milieu. L'auteur en nomme quelques-uns dont la pensée religieuse peut s'honorer à juste titre; il rappelle ensuite brièvement les progrès croissants de la Réformation en Suisse, en France, en Angleterre.

Dans tous ses jugements, l'auteur fait preuve d'impartialité. Son exposé toutefois est un peu sec : il met l'accent sur les côtés faibles, bien réels, de certaines doctrines transitoires par le fait et n'insiste pas assez sur ce qui constitue l'esprit même du protestantisme. Celui-ci a pu commettre, au début et par réaction, des erreurs ; il ne contenait pas moins, dès l'origine, des germes de progrès doctrinal. Pour atténuer cette critique, il est juste d'observer que l'auteur envisage plus particulièrement les faits tels qu'ils se sont passés au xvi[e] siècle, du vivant des Réformateurs.

Après avoir parlé de la Réforme l'auteur aborde la réaction catholique. Les principaux moyens que Rome mit en œuvre pour conserver son double pouvoir spirituel et temporel, ce furent : les Jésuites, le concile de Trente, l'inquisition, l'index des livres prohibés, enfin les concordats. La grande leçon de la Réformation n'a pas profité. Les papes continuent à ambitionner les grandeurs et négligent la vie religieuse.

Le dernier chapitre du livre est intitulé : *Avenir de la papauté*, soit, avenir de la papauté temporelle, politique et religieuse.

Le 20 septembre 1870, le pouvoir temporel du pape a cessé d'exister. Un certain nombre de catholiques, qui va en diminuant d'années en années, a beau désirer un retour à l'ancien ordre de choses, il est impossible, affirme l'auteur, que la papauté reprenne à Rome le pouvoir temporel : l'Italie doit avoir Rome pour capitale. Quoi qu'il en soit, l'Église jouit aujourd'hui d'une liberté et d'une indépendance telles qu'elle n'en a jamais connu dans le passé. L'État et l'Église peuvent donc faire bon ménage : mais c'est le temps qui se chargera de faire la conciliation.

La papauté temporelle n'est plus, la papauté politique cessera vraisemblablement d'exister dans le courant du XXe siècle. Le pape n'a pas le droit de s'immiscer dans les affaires politiques des peuples qu'il n'est pas appelé à gouverner. On s'en rend compte de plus en plus, même dans les milieux catholiques, et un jour viendra où personne ne voudra recevoir le mot d'ordre de Rome.

Ce qui est destiné à demeurer, c'est la papauté religieuse. L'auteur estime qu'elle peut avoir un long avenir, mais non l'éternité, car, qui sait si, un jour, la religion de l'esprit ne l'emportera pas sur la religion des papes, ou bien si la science ne dominera pas toutes les religions ? Quoi qu'il en soit, la papauté a encore un long rôle religieux à jouer. Mais elle n'est pas seule en jeu. Elle doit lutter contre certains groupes de catholiques (vieux catholiques, américains, etc.) ; contre le protestantisme, le plus puissant de ses adversaires ; contre d'autres religions ; contre l'individualisme religieux moderne ; contre l'esprit scientifique.

Pour durer et pour remplir sa mission religieuse, il est indispensable que la papauté se réforme.

En quoi consisteront les réformes? Ci gît la difficulté. L'auteur est très bref sur ce point, et c'est là que nous aurions aimé à l'entendre. Je relève toutefois quelques pensées justes : il estime que, d'une façon générale, l'Église doit avant tout s'adapter aux besoins des temps modernes, puis, quant aux dogmes, bien se garder d'en créer de nouveaux, modifier, au contraire, ou atténuer ceux qui existent et choquent les esprits cultivés ; insister enfin beaucoup plus sur les manifestations vraies et vivantes du sentiment religieux.

De nombreuses notes en appendice à chaque chapitre, un index des passages bibliques, une table alphabétique des noms d'auteurs cités, et une longue liste bibliographique complètent heureusement ce livre auquel nous souhaitons tout le succès qu'il mérite.

TONY ANDRÉ.

ARNOLD VAN GENNEP. — **Mythes et légendes d'Australie.** Études d'Ethnographie et de Sociologie. — Paris, Ed. Guilmoto, 1906, CXVI-188 pp. Prix : 10 francs.

Cet ouvrage a pour but de renseigner le public français sur la portée des travaux ethnographiques relatifs à l'Australie qui ont paru dans les dernières années. M. van Gennep a extrait des livres de Spencer et Gillen, de Roth, de Howitt et d'autres auteurs des plus autorisés un recueil bien choisi de cent-six légendes, dont le contenu nous permet d'étudier l'état mental des naturels. Pour nous mettre à même de saisir la vraie portée des documents qu'il nous offre, M. van Gennep a mis en tête de ce recueil une introduction systématique où il traite du type corporel et de la civilisation des Australiens, de leurs systèmes de filiation, de l'origine des modifications sociales qui se sont produites chez eux, de leurs idées relatives à la conception et la réincarnation, du rhombe sacré, des doctrines religieuses, des rapports du mythe et du rite, enfin du contenu des légendes qu'il a traduites.

M. van Gennep s'adresse au grand public français. Il est évident qu'on avait besoin d'un bon ouvrage de vulgarisation; nous connaissons presqu'à fond quelques tribus du centre de l'Australie et les documents ethnographiques commencent à abonder pour d'autres parties du continent. Pour ceux qui s'intéressent à la vie mentale des peuples civilisés le recueil de légendes offert par M. van Gennep aura une haute valeur, aussi bien que pour l'ethnographe de profession, qui y trouvera, lui aussi, une collection bonne et utile. Cependant, en exposant ses idées dans l'introduction, l'auteur me semble avoir fait plutôt un travail d'érudition que de vulgarisation, à moins que le public français, toujours plus spirituel que nous autres Anglais, ne le soit encore plus dans ces choses-là qu'autrement. D'ailleurs je ne reproche pas à M. van Gennep d'avoir écrit un livre destiné plutôt aux savants qu'aux non-initiés. C'est quelque chose de gagné pour la science.

M. van Gennep consacre les premières pages du livre à une discussion sur le type physique australien. Il attache une grande importance aux variations locales, et conclut que M. Deniker a tort d'affirmer l'existence d'une race australienne. Lui-même pense que nous avons trop peu de données sur le passé de l'homme australien pour qu'il soit utile de rechercher jusqu'à quel point il est apparenté avec les Dravidiens, les Weddahs, les groupes de l'Afrique du nord-est, etc.

En analysant le contenu des idées australiennes sur la magie, M. van Gennep a rendu à la science un grand service; nous avons jusqu'ici

assez de documents, mais par suite d'un défaut du caractère scientifique anglais ces travaux ont abordé les questions d'un point de vue trop individuel : c'est ainsi que nous avons beaucoup de renseignements sur des cas particuliers, mais pas de détermination de l'idée de la magie en général. Les questions soulevées par M. van Gennep sont difficiles à résoudre; le mieux serait qu'il pût les résoudre lui-même, en faisant ses études sur place.

M. van Gennep insiste sur l'importance de la théorie dynamiste de l'univers chez les non-civilisés. Jusqu'ici, à la suite de l'école anglaise, les observateurs leur ont attribué, trop souvent, la théorie animiste; maintenant on trouve partout des traces d'un stade dynamiste où les dieux ne se sont guère cristallisés et la notion de la puissance même dont on se sert également dans la religion et dans la magie est encore si imprécise, qu'on ne trouve pas de mot spécial pour l'exprimer. C'est là le cas des Australiens. Pour M. van Gennep ils distinguent trois espèces de puissance magico-religieuse : celle des *churinga*, objets totémiques en bois ou en pierre, qui servent d' « accumulateurs » de potentialité et dont la vertu bienfaisante se diffuse dans l'intérêt du détenteur; en second lieu, il y a la puissance malfaisante, *arungquiltha*, qui réside dans les objets magiques de toutes sortes, les *churinga* exceptés, et surtout dans les animaux et les hommes maigres; enfin nous avons la puissance des magiciens immanente dans les *atnongara*, petits cristaux disséminés, selon les indigènes, dans les corps des magiciens où ils ont été déposés par une catégorie spéciale d'esprits. Cette puissance, qui semble avoir pour origine les ancêtres, a des rapports plutôt avec les *churinga*, également d'origine ancestrale, qu'avec l'*arungquiltha*, qui semble être une puissance d'origine immédiate. M. van Gennep cependant, en attendant la vérification de cette hypothèse, préfère considérer la puissance des magiciens comme différente à la fois du *churinga* et de l'*arungquiltha*; je trouve ses idées tout à fait acceptables. D'autres théories qu'il émet le sont moins.

L'hypothèse sur les rapports entre les systèmes de filiation et les théories de la conception, ainsi que celle sur l'origine du totémisme, adoptée par M. J. G. Frazer, me paraissent mal fondées. M. van Gennep, soutient que les changements dans les systèmes de filiation proviennent des changements dans les idées sur le mécanisme de la conception. Or, chez les Arunta les classes matrimoniales sont en ligne paternelle, et d'après cette même tribu le père ne joue aucun rôle dans la production de la grossesse. M. van Gennep accepte les idées de M. Frazer sur le

totémisme et M. Frazer soutient que toutes les tribus ont été d'abord en ligne maternelle. Comment explique-t-il ce changement de la ligne maternelle à la ligne paternelle, si l'on n'accorde aucune attention au rôle générateur du père? Même si M. van Gennep n'accepte pas les théories de M. Frazer sur l'antériorité de la filiation maternelle, on ne voit pas comment, selon lui, les Arunta sont parvenus à reconnaître l'influence paternelle dans les classes matrimoniales alors qu'ils sont persuadés que le père n'a pas de part à la conception.

Suivant la théorie de l'origine du totémisme soutenue par M. Frazer et acceptée par M. van Gennep, une femme aura conçu un enfant sans avoir une idée de la cause; elle aura cru à une philosophie animiste, selon laquelle tous les objets possèdent des parties spirituelles; elle se sera expliqué sa condition et ses sensations en supposant que dans son corps s'est glissé un de ces esprits provenant soit d'un objet quelconque dans le voisinage, soit de sa nourriture. Dans une critique que m'a communiquée M. Andrew Lang, celui-ci fait remarquer que cette théorie n'explique pas deux faits importants du totémisme : 1° qu'un être humain n'est que très rarement un totem; et 2° que cet être humain est toujours mâle. Or, on ne voit pas pourquoi la femme dont il s'agit n'expliquerait pas sa condition comme le résultat de ses relations avec un homme, puisque les enfants sont toujours humains. Est-il probable que tous les peuples se soient trompés de la même façon en attribuant la conception à l'influence d'un être non-humain, alors que selon toute probabilité, ils auraient envisagé un homme comme cause de la conception plutôt que des objets matériels dont les rapports avec les femmes étaient moins apparents? Pourquoi n'aura-t-on pas regardé un homme, et surtout le mari, comme totem, si c'est dans le totémisme qu'il faut chercher l'explication des non-civilisés sur la grossesse? En effet, l'Australien n'attribue la grossesse que rarement à l'acte sexuel (M. van Gennep passe en revue les idées des tribus centrales à cet égard); mais cela ne prouve pas que l'hypothèse de M. Frazer soit établie; le plus souvent on regarde l'enfant soit comme réincarnation, soit comme création nouvelle d'un démiurge quelconque, soit comme résultat d'un acte magique. Mais c'est bien autre chose que d'affirmer que la femme a conçu sous l'influence d'un esprit inconnu qui aurait pénétré dans son corps avec la nourriture ou autrement.

Je ne comprends pas les idées de M. van Gennep à l'égard des « phratries », c'est-à-dire, des deux classes fondamentales entre lesquelles se divisent presque toutes les tribus d'Australie. Il soutient que

cette organisation serait le résultat, non pas de la segmentation, ce qui me semble assez certain, mais de la « convergence ». Cette convergence cependant serait le résultat du système binaire de numération fort répandu en Australie; de quelle convergence s'agit-il? La théorie que les Arunta n'auraient jamais eu de noms de phratrie me semble, d'ailleurs, assez invraisemblable. Ils reconnaissent, en effet, des moitiés qui se nomment réciproquement Mulyanuka, ce qui n'arriverait pas, s'ils ne regardaient pas les quatre classes de chaque phratrie comme une unité.

Les lecteurs de cette Revue connaissent déjà M. van Gennep comme travailleur exact et scientifique; il faut donc s'étonner qu'il ait commis une erreur extraordinaire en affirmant que l'exogamie totémique est strictement observée chez les Arunta. En effet il est permis dans cette tribu de s'unir avec une femme du même totem.

M. van Gennep accepte sans réserve (p. xxix) les affirmations de M. R. H. Mathews à l'égard des Chingalie, qui auront la filiation mâle pour les classes, tandis que le totem se transmet par les femmes. M. Mathews n'a pas recueilli ses faits personnellement; il n'a pas communiqué les noms de ses correspondants non plus; ce seul fait nous porte à regarder avec défiance ses affirmations même incontestées par d'autres auteurs. En effet M. Mathews se trouve aux prises avec Howitt, Spencer, Gillen et d'autres ethnographes des plus autorisés; dans ces conditions on fera bien d'attendre la confirmation de la coexistence de deux systèmes de filiation, qui n'est pas cependant tout à fait inouïe.

En acceptant cependant l'affirmation de M. Mathews, M. van Gennep semble ruiner par la base la théorie qu'il propose lui-même pour expliquer l'existence, chez les Arunta, de traces de filiation utérine, à savoir, que ce système de filiation leur est venu de leurs voisins du sud, les Urabunna. Il affirme que ces traces chez les Arunta sont d'origine récente et que cette tribu a conservé jusqu'à nos jours, presque intactes, ses croyances et son organisation primitives. Comment donc expliquer que les Chingalie, bien plus éloignés des Urabunna, aient accepté la filiation utérine? D'ailleurs, les tribus nord-centrales en général, même si les affirmations de M. Mathews sont inexactes, ont indiscutablement beaucoup plus de traces de filiation utérine que les Arunta. Si ces traces se multiplient dans les tribus patrilinéales en raison inverse de leur distance des tribus actuellement matrilinéales, on ne peut guère soutenir que celles-là soient contaminées par celles-ci.

M. van Gennep émet des théories au sujet des divinités australiennes;

ce seraient : *a*) des êtres ancestraux comme les *mura-mura* des Dieri ; *b*) des dieux du tonnerre, comme Daramulun et les autres dieux associés avec le rhombe ; *c*) des héros-civilisateurs comme Twanyiraka. On est encore assez loin d'être à même de formuler des théories à cet égard ; mais je crois pouvoir affirmer que M. van Gennep n'a pas raison en soutenant le caractère collectif de Baiame.

Je suis assez loin d'avoir épuisé tous les problèmes soulevés par M. van Gennep. Si j'ai insisté surtout sur les points douteux, je ne reconnais pas moins la valeur scientifique de ce livre bien documenté et plein de questions à résoudre, de critique hardie et de théories intéressantes.

N. W. Thomas.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

W. H. Roscher. — **Die Hebdomadenlehren der Griechischen Philosophen und Ärzte.** In-4°, 240 p. Extrait du t. XXIV des « Abhandlungen » de l'Académie de Saxe. — Leipzig, Teubner, 1906.

Dans ce troisième mémoire, aussi considérable que les deux premiers réunis[1], M. *R.*, avec une patience digne de tout éloge, continue ses dépouillements méthodiques en vue de rassembler les matériaux d'une histoire de l'Hebdomade dans le monde Grec. Dans les deux premiers il s'était principalement attaché à tous les vestiges hebdomadiques concernant la mythologie, la religion et le culte ; dans la troisième c'est le rôle de l'hebdomade dans les doctrines philosophiques, physiques et médicales qui a été l'objet principal de ses recherches. L'écueil inévitable d'une pareille entreprise c'est qu'à chercher partout les sept ou leurs multiples, on finit par être victime de la même obsession qui a poursuivi les Grecs, de voir et de mettre en toute chose ce nombre fatidique. Comme il n'est aucun critère pour distinguer les hebdomades accidentelles et fortuites de celles qui ont une valeur propre, il est presque inévitable comme a été amené à le faire M. *R.*, de noyer les faits importants et caractéristiques sous la masse des petits faits sans conséquence ou même illusoires. Comme il ne peut se décider à sacrifier aucune de ses fiches, ses notes et appendices regorgent des textes les plus disparates. Ayant réuni une cinquantaine de citations sur le rôle géographique de l'hebdomade (les 7 îles, 7 villes, 7 bouches ou sources de cours d'eau, etc.), il n'a pu résister au plaisir de les donner dans une section spéciale. Non seulement une simple lecture de Strabon lui eût fourni plus de cent faits analogues, mais avant d'en entreprendre le relevé il eût dû examiner au préalable si cette étude était légitime, c'est-à-dire, si, dans le domaine géographique, l'hebdomade pouvait être considérée comme un produit grec, et ne révélait pas au contraire, comme l'a récemment soutenu M. V. Bérard, la présence ou la préexistence de navigateurs Phéniciens. Si M. *R.* continue, comme on doit l'espérer, ses belles recherches et aborde délibérément l'étude de l'hebdomade géographique, on peut compter qu'il nous donnera au préalable sur cette question capitale, l'étude théorique indispensable[2]. A. J. Reinach.

1) Voir l'exposé de la théorie de M. *R.* dans notre compte-rendu de la *Revue* 1905, p. 286.

2) Je réunis en note, dans l'espoir d'être utile à M. *R.*, quelques faits qu'il ne m'a pas semblé rencontrer dans ses trois mémoires : les 7 quartiers ecclésiastiques de Rome au début du Moyen-Age remplaçant les 14 quartiers de la cité païenne ; les 7 matières dont est fait le Sérapis d'Alexandrie, les 7 consulats de

D. J. Kaftan. — **Jesus und Paulus.** *Eine freundschaftliche Streitschrift gegen die Religionsgeschichtlichen Volksbücher von D. Bousset und D. Wrede.* — Tubingue J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1906. — 1 vol. in-12 de 78 pages. — Prix : 0 m 80.

Dans cette brochure, M. Julius Kaftan discute les fascicules des *Religionsgeschichtliche Volksbücher* que MM. Bousset et Wrede ont consacrés à Jésus et à l'apôtre Paul. Bien que M. K. soit un dogmaticien de profession, c'est à un point de vue historique qu'il entend se placer et qu'il se place en effet. Les observations sont groupées avec clarté et présentées avec une courtoisie qui justifie le terme de *freundschaftliche Streitschrift* dont il se sert pour caractériser son travail.

Dans une première partie, l'auteur discute les principes des *Religionsgeschichtliche Volksbücher*, tels qu'ils ont été exposés par l'éditeur de la collection, M. Friedrich Michael Schiele. Il s'attache en particulier au principe que

Fabius, les 7 mois du siège de Rome par les Gaulois ; les trêves de 6 ans conclues par Bias de Priène (Dittenberger, Or. Gr. 13), celles de 8 ans avec les Æques (Liv. IV, 10), les 9 hiéromnémons (*B. C. H.* 1890, p. 53) et les 9 prêtres de la Mêter-Tolypianê à Cyzique (*Ath. Mitth.* 1885, 203) ; le [illegible] d'Athènes ; le σάκος ἑπτάβοειος (*septemplicis* de Turnus) d'Ajax ; les 7 fils de Polyctor (*Il.* XXIV, 390), les 9 jours des Karneia comprenant les 7 et 14 du mois ; la fête des Septeria où l'on dresse tous les 9 ans une tente de feuillage sur la terrasse du temple figurant le repaire de Python ; l'ennéatéride primitive des Pythia correspondant à un *annus magnus* de 8 ans qu'on trouve en Béotie (Müller, *Orchomenos*, 218) ; les 7 jours dans lesquels on meurt de la fièvre (Plut. *Mar.* 18) le *Septempagium* cédé par Veies à Romulus ; l'hydre à 7 têtes que dompte Hêraklès (cf. le Tihamat à 7 têtes que tue Mardouk), les 7 grains de grenade que mange Perséphone (Ov. *Met.* V, 535) ; les 7 comtes palatins de la Rome de la décadence ; les [illegible] que célèbre à Milet en l'honneur d'Apollon une société Dionysiaque (*Sitz. Ber. Berl. Ak.* 1904, 622), le Dionysos *Ebdomeus* de Mytilène (*I. G.* XII, II, 123), les 7 jeunes gens sacrifiés par les Perses à leur entrée en Grèce, les 14 victimes athéniennes du Minotaure ; la fête italienne des *Repotia* se célébrant comme les *Anakalyptéria* 7 jours après les noces ; les 7 jours de Vestalia ; Achille, 7e des enfants de Thétis, envoyé à 7 ans (c'est à cet âge que Cuchulainn commence ses exploits) à Skyros ; le roi Démaratos, né du héros Astrabakos, venant au monde à 7 mois ; les 7 ou 9 Boiôtarques ; les 9 κόραι qui processionnent solennellement en l'honneur de Démêter dans le fr. Ox. I, attribué à Alkman ; les 9 tribus de Pylos offrant chacune 9 taureaux ; les 27 *patrimi et matrimi* qui chantent l'hymne d'Horace aux Jeux Séculaires ; les 27 (ou 24) *sacellae* de la fête des *Argei* ; les 27 *virgines* qui font procession à Juno Lanuvina (Liv. XXVII, 37) ; les Iobakchoi d'Athènes se réunissant tous les 9 du mois (*Sylloge*, 737) ; en Illyrie, le cheval jeté à la mer tous les 9 ans (Prob. *ad Georg.* I, 12 ; cf. au Danemark, Grimm., *Mythol.*, p. 28) ; Cincinnatus prenant 9 villes en 9 jours (Denys, XIV, 7) ; l'*ennéobole* qu'on verse avant de consulter Amphiaraos (*Sylloge*, 589) ; Romains et Epirotes chargeant par 7 fois à Hérakliée (Plut. *Pyrrh.* 17) ; les 7 jours de pluie de pierres avant la défaite des Teutons, etc. Pour le développement des *fristen* décadiques aux dépens des hebdomadiques j'attirerais encore l'attention de M. R. sur une remarquable inscription d'Erésos (*Classical Review* 1902, 290) et sur le curieux *Commentaire du protospathaire Jean*, aux *Jours* d'Hésiode, fait à ce point de vue (Gaisford, *Poetae Minores Graeci*, III). Enfin, sur le 9 dans les formules magiques, voir Diels, *Sibyll. Blätter*, p. 41.

M. Schiele appelle « le principe de l'immutabilité de la méthode scientifique, qui ordonne d'après leur nature propre tous les domaines du monde selon les règles communes de la raison ». M. K. estime que le principe ainsi formulé est en contradiction avec le respect de la réalité, qui est pour lui la première règle de la science, et qu'il peut conduire dans certains cas à méconnaître le caractère propre des objets considérés, de l'histoire par exemple. M. K. fait très justement ressortir les différences qu'il y a entre les règles de la méthode qui sont variables et subordonnées à un but, et celles de l'éthique qui sont absolues et catégoriques. Il montre que le principe discuté ne résulte pas de considérations méthodologiques, mais découle d'une certaine conception philosophique des choses. En principe, M. K. semble bien avoir raison. Rien ne permet d'affirmer que tout dans le monde — et plus particulièrement dans le domaine de l'histoire dont il est ici question — soit accessible à la connaissance; en fait cependant, la thèse discutée apparaît comme un principe pratique auquel on est obligé de se tenir si l'on ne veut pas rendre impossible toute connaissance historique.

Dans son second chapitre, M. K. discute le *Jésus* de M. Bousset. Le point sur lequel porte principalement le désaccord est la question de la conscience messianique. M. K. reconnaît bien la difficulté que soulève la conception traditionnelle de la conscience messianique de Jésus, mais croit pouvoir résoudre cette difficulté en admettant que Jésus s'est délibérément attaché à un autre type messianique que celui du messianisme national.

Du *Jésus* de M. Bousset, M. K. passe au *Paulus* de M. Wrede. Il fait de cette étude brillante, mais un peu hasardeuse, une critique très solide. On sait que l'originalité de M. Wrede consiste à chercher le point central de la pensée paulinienne dans l'idée de la Rédemption, en considérant l'idée de la foi et celle de la justification par la foi comme des idées accessoires n'occupant dans le système aucune place essentielle et que l'apôtre aurait été amené à développer par les nécessités de sa polémique contre le judaïsme. M. K. montre très bien que l'erreur de M. Wrede a été de chercher chez l'apôtre Paul une idée centrale, comme si le paulinisme était exclusivement un système théologique, tandis que pour l'apôtre il a été avant tout une réalité vivante.

A la fin de son chapitre sur Paul, et dans une dernière partie intitulée « Jésus, Paul et Jean », M. K. aborde le problème, si controversé de nos jours, des rapports de la pensée paulinienne avec l'enseignement de Jésus. Il admet que le développement ultérieur de la pensée chrétienne, développement qui a abouti au dogme ecclésiastique, est une déviation de la pensée chrétienne primitive, mais il place le début de cette déviation, non pas entre Jésus et Paul, mais dans le IV[e] Evangile, ou plus exactement dans le cadre hellénique dont s'enveloppe la pensée johannique. Sur ce point, nous n'avons pas été convaincu par la démonstration du professeur de Berlin. Si l'introduction de l'idée du Logos a eu une grande importance pour la préparation du dogme christologique, il n'en reste pas moins vrai que la transformation de l'*evangelium Christi* en un *evangelium*

de Christo a été une modification beaucoup plus importante, et que cette transformation se rattache pour nous au nom de l'apôtre Paul.

MAURICE GOGUEL.

ATTILIO CONTE. — **Nel regno del Messia.** — Roma (a spese dell' autore), 1905, in-8 de 69 p.

C'est une courte histoire de l'idée messianique qui n'offre rien de bien original. Dans les milieux protestants, en Allemagne surtout, ce sujet a été souvent traité par les maîtres de l'exégèse et d'une façon autrement plus complète. Mais, si l'auteur s'est approprié les meilleures opinions des savants étrangers — Renan et Reuss semblent avoir été largement mis à contribution — s'il a évité le défaut de prolixité, il a procédé avec méthode et avec clarté. Et c'est un mérite de vulgariser, en Italie, le résultat des recherches critiques religieuses. Avant de prétendre à des travaux originaux de longue haleine, il faut nécessairement préparer les esprits, et ce petit écrit atteindra certainement le but auquel il vise.

L'auteur divise l'histoire du messianisme en quatre périodes : *a*) le messianisme antérieur au christianisme qui espère un triomphe de la race juive d'abord purement politique, puis politico-moral, annoncé et non réalisé ; — *b*) le messianisme de Jésus, caractérisé par une sorte de dualisme : d'une part le règne de Dieu que Jésus déclare déjà réalisé par lui sur la terre (messianisme d'ordre moral et prophétique, c.-à-d. conforme aux promesses des prophètes) ; d'autre part règne glorieux du Christ, qui est à venir et qui se réalisera sur la terre même ; — *c*) le messianisme des apôtres et de l'Église primitive, le premier qui délaisse l'idée du royaume de Dieu que Jésus avait dit déjà réalisé par lui de son vivant et qui vit dans l'attente du retour terrestre et glorieux du Christ ; le second qui tend à spiritualiser et à dégager des conceptions juives la théorie précédente (cf. l'Évangile de Jean) ; — *d*) enfin, à partir du IVe siècle, le messianisme ecclésiastique. Le royaume de Dieu, c'est l'*Église*. Partout les Pères voient des allusions à l'Église, dont la notion se dédouble, comme pour Jésus le royaume de Dieu (Église terrestre militante, Église céleste triomphante). Les textes ne sont plus pris au pied de la lettre : on les spiritualise.

Ce livre témoigne d'une étude attentive des sources. L'auteur déclare avoir renoncé, au dernier moment, à publier la critique des textes qu'il avait préparée, et c'est regrettable. Cette partie aurait donné la mesure de son individualité, sans compter qu'elle aurait servi à justifier de nombreuses assertions que les lecteurs, ennemis des hardiesses, s'empresseront de blâmer sans examen.

L'auteur, en effet, — et on ne peut que l'en féliciter — a courageusement accepté les principaux résultats de la critique biblique moderne : évolution de l'idée de Dieu ; polythéisme primitif des Hébreux ; non ancienneté de la doc-

trine de la résurrection, qui est d'abord terrestre et non céleste, et qui n'apparaît clairement que dans le livre de Daniel, un des plus jeunes écrits du canon hébreu; date récente de plusieurs psaumes et de l'Évangile selon saint Jean (2e moitié du IIe siècle) ; etc., etc.

Je ne relèverai pas quelques affirmations de détail qui sont contestables. L'impression d'ensemble est favorable.

Nul doute que ce petit livre n'inspire aux lecteurs, soucieux de s'instruire, le désir d'en savoir davantage.

Tony André.

Raffaele Ottolenghi. — **Voci d'Oriente**. « Studi di Storia religiosa ». Vol. I. Un vol. in-8, XVI-479 p. — Firenze, Seeber, 1905. Prix : 4 fr.

Ces « Voix d'Orient » m'ont désorienté ! Voilà un mauvais jeu de mots ! Mais l'auteur en mentionne tant dans son livre, que je puis bien m'en permettre un.

La thèse principale est parfaitement juste : l'Orient a joué un rôle important en Occident, où il a influé sur les idées religieuses et les manifestations littéraires. *Ex Oriente lux* : je l'admets ; mais, comme l'a dit Voltaire dans la « Princesse de Babylone » : « tout vient d'Orient : le bien et le mal », et quand on veut trop prouver, on ne prouve rien.

Ce premier volume comprend : *a*) une première partie intitulée : « Influences orientales sur la renaissance littéraire et religieuse » (14 chapitres) ; *b*) une seconde partie intitulée : « Le prosélytisme juif dans la société romaine à l'époque impériale, de César à Domitien » (24 chapitres) ; *c*) des notes complémentaires et justificatives (p. 141 à la fin du volume). — Un second volume, qui contiendra deux autres parties, est annoncé.

Je serai bref. L'auteur, en définitive, a fait le panégyrique de la race juive, dont il oppose l'action bienfaisante à la corruption de la civilisation romaine et aux faiblesses organiques du christianisme naissant.

Dans ce livre, d'abord, pas de plan. L'auteur interrompt un sujet, le reprend, se répète. Les digressions sont continuelles, et il arrive qu'elles soient poussées très loin : il est question de la récente expédition européenne contre la Chine, des socialistes modérés et des agitateurs populaires, de Max Régis, de la Démocratie chrétienne, de Dreyfus, de la guerre russe, du journalisme, de Louise Michel, des communards et des Tuileries, de miss Eddy et du scientisme chrétien, etc., etc.

Quand l'auteur aborde les textes, principalement ceux du N. T. ses fantaisies exégétiques aboutissent parfois à des résultats surprenants. D'autre part, la majeure partie des dogmes chrétiens de l'Église primitive (qui ont eu plus tard leur entier développement, dans l'église romaine) sont dus, selon lui, à des calembours; nous dirions, à des erreurs de lecture ou d'interprétation de mots hébreux.

Pas d'impartialité non plus. Il est certain que les premières communautés chrétiennes ne furent pas toujours à l'abri des scandales ; mais l'auteur en fait des foyers d'immoralité qu'entretenait, soit le mélange des sexes dans les agapes fraternelles, soit la facilité et la largeur du pardon chrétien. Les Juifs seuls détenaient le « record » de la vertu! Il est certain que les débuts du christianisme furent lents ; mais ce n'est pas en rabaissant à plaisir les origines de la religion nouvelle que l'on grandira le rôle du judaïsme. Si le christianisme est partout dépeint sous son plus mauvais jour, son grand propagateur, l'apôtre Paul, est persiflé comme on persifle un pauvre diable d'utopiste qui s'est *mis le doigt dans l'œil* et dont les doctrines ont excité follement les incendiaires qui alimentèrent l'incendie de Rome sous Néron. L'auteur consacre bien des pages à saint Paul ; dans son dernier chapitre, il lui adresse même longuement la parole en le tutoyant familièrement.

La phrase toujours prolixe, est tantôt dithyrambique, comme dans l'apologie du Talmud (p. 34), tantôt recherchée, ampoulée, émaillée de tournures archaïques, tantôt toute fleurie d'images plus ou moins poétiques et d'évocations sentimentales où domine le souvenir traditionnel des charmes de la femme orientale. En somme, le style sent la tribune, tout comme le livre, dans son ensemble, trahit le plaidoyer. On sent que M. Ottolenghi est avocat de profession.

Les sources enfin que l'auteur cite sont parfois d'une autorité scientifique douteuse. Pour ne citer qu'un exemple, *Quo Vadis* de Sinkiewicz est un beau roman, mais ne sera jamais un document que citeront les savants à l'appui de leurs opinions.

Il y a du bon, pourtant, dans les « Voix d'Orient », des pensées justes et, après tout, l'auteur a raison de revendiquer le rôle indéniable d'Israël et de l'Orient (Arabes) en Occident. Mais ces bonnes choses sont noyées dans une mer d'exagérations et d'inexactitudes.

Tony André.

Sinuthii archimandritae vita et opera omnia, edidit Johannes Leipoldt, adjuvante W. Crum. — Paris, Ch. Poussielgue ; 1906 (*Corpus Script. Christ. Orient., Scriptores Coptici* ; sér. II, tome II, fasc. 1). Prix : 5 fr. 50.

On sait le rôle important attribué à l'influence de l'abbé Snoudi dans l'histoire du monachisme égyptien. Les travaux de M. Amélineau, sur lesquels nous aurions des réserves à faire, ont largement contribué à le faire connaître chez nous, et une très remarquable étude de M. Leipoldt (*Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums*), publiée à Leipzig en 1903 (Collection Harnack), a montré tout l'intérêt qui s'attache à l'étude de la vie et des œuvres de ce personnage. M. Leipoldt n'a cessé depuis lors de consacrer ses labeurs et sa science à la préparation d'une édition critique de tout ce qui

nous est parvenu des ouvrages du célèbre archimandrite. Il a la bonne fortune d'avoir à sa disposition, outre les manuscrits des bibliothèques publiques, un certain nombre de pièces importantes conservées dans des collections particulières et dont le monopole lui est réservé, de sorte qu'il peut se flatter d'être actuellement le seul orientaliste en mesure de donner une édition aussi complète que possible de ces ouvrages, qui n'occuperont pas moins de sept volumes du *Corpus Scriptorum Christ. orient.* La collaboration de M. Crum contribuera à la bonne exécution et à l'activité de cette édition. Le premier volume doit renfermer tous les documents relatifs à la vie de Snoudi. Le fascicule qui vient de paraître comprend tout d'abord la Vie de Snoudi, écrite en dialecte saïdique par son disciple et successeur, Besa, mais conservée seulement (à part quelques fragments sans importance) en dialecte bohaïrique. M. Amélineau avait déjà publié ce document (*Monuments pour servir à l'hist. de l'Égypte chrétienne aux* IV*e et* V*e siècles*) ; M. Leipoldt a tenu à noter en marge toutes les divergences entre ses lectures et celles du premier éditeur. Il y a, à notre avis, dans cette manière de procéder quelque chose d'excessif. L'édition d'un texte n'implique point l'obligation de rectifier les éditions antérieures. A la suite de ce document on trouve : un fragment du *Synaxaire* (également en dialecte bohaïrique) où il est question de l'abbé Snoudi et de l'abbé Pidjahimi; un fragment de l'histoire de l'eunuque Sisinnius; enfin quelques vers composés en l'honneur de Snoudi.

Tous ces documents sont édités avec un soin méticuleux et de manière à satisfaire aux exigences de la critique la plus rigoureuse. Ils sont imprimés avec un très élégant caractère cursif, nouvellement gravé par l'Imprimerie Nationale et employé pour la première fois dans cette publication.

La traduction latine de ce volume ne tardera pas à paraître.

J.-B. Chabot.

A. Souter. — **A Study of Ambrosiaster** (Vol. VII, n° 4 des *Texts and Studies*). — Cambridge, 1905, 267 p., in-8°.

Je m'excuse d'abord du retard, d'ailleurs involontaire, que j'ai mis à parler de l'intéressant travail de M. Souter. La question qu'il agite est posée depuis longtemps ; il s'efforce, en effet, de refaire un état civil à ces mystérieux *Commentaria in tredecim epistolas Beati Pauli* qui, avant Erasme, étaient communément attribués à S. Ambroise (d'où leur nom, l'*Ambrosiaster*) et exercent, depuis tantôt quatre siècles, la sagacité des érudits. M. S., en examinant le problème à son tour, s'est placé surtout au point de vue philologique. Il développe ses intentions et son plan dans son Introduction. En somme, il retient trois points, dont l'examen forme la substance de son livre : 1° l'auteur des *Commentaria* est le même que celui des *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* ; cette proposition, déjà admise par bon nombre d'érudits, est démontrée

par une minutieuse comparaison entre les deux écrits, quant à leur fonds, à leurs citations de l'Écriture, à leur style, à leur langue, à leur doctrine ; 2° cet auteur, qui n'est ni Ambroise, ni Hilaire de Poitiers, ni Hilaire de Rome, ni l'Espagnol Faustin, comme le soutint naguère Langen, ni même le Juif converti Isaac, comme le crut d'abord D. Morin, serait, suivant la seconde opinion du même, un certain Decimius Hilarianus (Hilarius, notable laïque africain de la fin du IVe et du début du Ve siècle ; 3° le texte biblique dont se sert l'*Ambrosiaster* n'est pas celui de la Vulgate, mais une version pré-hiéronymienne. M. S. lui consacre la dernière partie de son étude, qui constitue une bonne contribution à l'histoire de la Bible latine. L'ensemble du travail est une excellente introduction à une édition critique de l'*Ambrosiaster* et des *Quaestiones*.

Ch. Guignebert.

Dr Wilh. Engelkemper. — **Die religionsphilosophische Lehre Saadja Gaons über die hl. Schrift.** Aus dem Kitâb al Amânât wal I'tiqâdât übersetzt und erklärt. — Münster, 1903. In-8°, VIII-74 pages (forme le fasc. 4 du t. IV des *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen*).

Il fut, au moyen âge, une époque où la philosophie religieuse, honnie par les chrétiens, persécutée par les mahométans, trouva un asile assuré chez les Juifs. Cette ère, qui s'ouvre au Xe siècle, vit fleurir dans le sein du judaïsme des champions dévoués du libre examen, qui, ne redoutant ni les persécutions ni le bannissement, luttèrent pour la liberté de la pensée et préparèrent son avènement dans les siècles suivants.

Parmi ces soldats de la première heure, il faut citer Saadia, originaire de Fayoum en Égypte, *gaôn* (= Excellence) de l'Académie de Sora en Mésopotamie (892-942). Ses œuvres ont déjà été l'objet de plusieurs travaux et de bonnes traductions, dus à des autorités scientifiques d'Europe ; écrites premièrement en arabe, elles furent transcrites en hébreu, puis en allemand, en français, etc. Saadia, dont un des postulats peut se formuler ainsi : tout Israélite, non seulement a le droit, mais le devoir d'examiner ses croyances religieuses, assura à son nom une renommée durable par deux ouvrages qu'il composa à Fayoum, le *Séfer Yesira* en 931 et l'*Amânât* en 933. Si ce dernier le classe parmi les théologiens célèbres de son temps, le *Séfer Yesira* nous le révèle au contraire comme un parfait théosophe. Il s'occupa également de cosmographie, admettant que la terre est ronde et se livrant à des calculs sur la marche des astres, ce qui dénote chez lui un esprit encyclopédique, avide de connaître le plus possible.

Le Kitâb al-Amânât, titre que l'on traduit généralement par : Livre de la foi et de la science, est divisé en dix traités où l'auteur traite successivement les sujets suivants : Toutes les choses sont créées ; le créateur des choses est Un ;

sur le commandement et la défense ; sur l'obéissance et la désobéissance ; les bonnes et les mauvaises actions ; sur l'existence de l'âme, la mort, et ce qui s'ensuit ; la revivification des morts dans ce monde ; la rédemption ; la récompense et le châtiment dans l'autre vie ; la meilleure manière de vivre sur cette terre.

Les deux premiers traités de l'*Amânât* ont été traduits de l'hébreu par Phil. Bloch. M. Engelkemper, en traduisant le troisième traité sur l'original arabe, complète l'œuvre commencée par ses devanciers. C'est un genre de travail qui se rapproche également du domaine de la philosophie et de celui de l'exégèse sacrée. M. E. fait précéder sa traduction d'une table analytique très détaillée où le lecteur peut déjà se faire une idée du contenu de l'ouvrage, et d'une introduction où sont passées en revue les différentes versions qui ont été données de l'ouvrage de Saadia.

Le IIIe traité : le commandement et la défense (vom Gebot und Verbot) représente à lui seul un exposé systématique de la pensée de Saadia ; l'auteur y discute les questions capitales qui le placent au premier rang des exégètes et M. Engelkemper estime que l'on peut considérer ce traité, dont il donne une traduction annotée, comme une « introduction systématique à l'étude de la Sainte Écriture ».

F. Macler.

N. Tamassia. — **S. Francesco d'Assisi e la sua leggenda.** — Padoue et Vérone, Fr. Drucker, 1906, 1 vol. in-12 de xi-217 pages.

M. N. Tamassia est surtout un canoniste, mais il possède des sources historiques du moyen âge une connaissance très étendue et très critique qui paraît à chaque page de ce petit volume et fait des notes de tel de ses chapitres (surtout du premier : S. Francesco e l'età sua) un répertoire précieux pour l'histoire de la civilisation chrétienne aux xiie et xiiie siècles. Après tant d'autres et mieux que beaucoup d'autres M. N. T. eût donc pu écrire une histoire de saint François et de son temps ; pourtant cette histoire n'est dans ce livre que le prétexte d'une étude sur Thomas de Celano. Ce biographe du saint d'Assise avait eu fort à souffrir de la critique de M. P. Sabatier ; M. N. T. reconnaît les plagiats que décèle un examen attentif de son œuvre, mais il s'attache à montrer en même temps l'historicité d'une grande partie de cette œuvre, — et aussi (et c'est ce qui fait l'intérêt de ce livre plein d'idées) l'idéal monastique, le traditionnalisme qui se dégage du récit de Celano. Il a ajouté ou retranché dans la biographie de son maître afin d'en faire une sorte de figure accomplie du moine selon l'esprit des Pères du Désert et de saint Benoît. Cet art de Thomas de Celano, M. T. en rencontre le chef-d'œuvre dans le *Speculum Perfectionis* que constitue à ses yeux la seconde vie. M. P. a écrit sur « l'esprit de simplicité » antérieurement à saint François des pages élégantes et précises

qui détruisent à jamais la légende qui fait du Poverello le premier « simple » qu'ait connu l'Église, et l'utilisation du sixième livre de Césaire de Heisterbach est une de ces idées historiques qui paraissent toutes naturelles — mais qu'encore il fallait trouver.

P. ALPHANDÉRY.

J. G. FICHTE. — **The Vocation of Man**. Trad. par W. Smith, avec introduction biographique par E. Ritchie. Coll. des *Philosophical Classics* (Religion of Science Library, n° 60). — Chicago, Open Court publishing Company, 1906, in-12 de XII-178 p.

M. W. Smith a déjà publié les œuvres les plus connues de Fichte en une traduction anglaise dont de nombreuses éditions n'ont pas épuisé le succès. Il donne aujourd'hui du traité *Bestimmung des Menschen* une traduction que précède une très brève notice biographique consacrée à Fichte par M. E. Ritchie. Peut-être les lecteurs de langue anglaise eussent-ils eu plus de profit à connaître dans son ensemble le traité *Wissenschaftslehre* dont A. C. Kroeger n'a donné, en 1868, qu'une traduction abrégée. En tout cas nos études eussent dû à MM. W. S. et R. une plus grande somme de reconnaissance s'ils s'étaient employés à nous donner de la *Kritik aller Offenbarung* ou mieux encore de l'*Anweisung zum seligen Leben* l'édition historique que ne prétend pas contenir le recueil des œuvres de Fichte publié par son fils Hermann. Dans *The Vocation of Man*, la critique du dogme est — à une ou deux pages près — absente de la troisième partie (« la Croyance ») elle-même. D'ailleurs est-il bien sûr que ce dialogue occupe dans l'œuvre du philosophe de Berlin une place de premier rang et n'est-ce pas à sa belle forme littéraire, à son éloquence, à ses chaleureux appels au progrès que ce petit livre a dû d'être traduit en français avant toute autre œuvre de Fichte (1832), et de bénéficier aujourd'hui d'une traduction anglaise aussi soignée et présentée dans une collection consacrée aux *exquisita* de la philosophie?

En tête de cette édition d'une œuvre accessoire de Fichte, M. E. Ritchie n'a entendu donner — avec raison — qu'un simple mémento biographique et ses six ou sept pages préliminaires contiennent la plupart des faits essentiels de la vie du philosophe. Pourtant, sans prétentions exagérées, on eût peut-être été en droit d'attendre une énumération, même sommaire, de ses œuvres : seuls les *Discours à la nation allemande* sont cités, et si typique que soit cette œuvre, elle ne contient certainement pas toute la pensée de Fichte. De cette pensée il eût été possible aussi d'indiquer les influences directes qu'elle subit ou qu'elle exerça; citer pour caractériser le milieu intellectuel dans lequel vécut Fichte à son arrivée à Berlin « Schelling, the Schlegels, Schleiermacher and other literary men » est d'une dangereuse brièveté.

P. ALPHANDÉRY.

Paul Sébillot. — **La Mer et les Eaux douces.** T. II de « Le Folk-Lore de France ». — Paris, E. Guilmoto, grand in-8, pp. 478, 16 francs.

Id. — **La Faune et la Flore.** T. III de « Le Folk-Lore de France ». — *Ibidem*, pp. 541, 15 francs.

Il a été exposé ici (*Revue de l'Histoire des Religions*, 1905, nov.-déc. pp. 407-413) quelle est l'importance considérable de l'œuvre entreprise par M. Sébillot : ce sera proprement une encyclopédie folk-lorique de la France et des pays de langue française. Avec une régularité étonnante, les tomes paraissent, plus compacts à mesure, et cela non seulement parce que les sujets sont plus riches mais que maints chercheurs isolés fournissent à l'auteur des documents nouveaux, parce qu'ils comprennent le lien de ce qu'ils ont observé avec l'ensemble. Ainsi les volumes de M. Sébillot ne sont pas seulement des recueils de faits déjà publiés; ils contiennent encore beaucoup d'inédit et commencent, avant même la fin de la publication du tout, à servir de guide pour des enquêtes nouvelles.

La méthode suivie pour le deuxième volume est exactement celle du premier : viennent d'abord les légendes sur le fait étudié, puis les idées encore courantes dans le peuple, enfin les gestes traditionnels (coutumes, rites, observances de tout ordre).

Le troisième volume par contre, qui traite des animaux et des plantes, diffère de tous ceux qui ont paru précédemment sur le même sujet (Gubernatis, Rolland, etc.) par un arrangement tout autre des matières. Au lieu de traiter chaque animal et chaque plante isolément, M. Sébillot a réuni les sujets et les épisodes d'après leurs affinités. Le livre premier se subdivise donc en sept chapitres : mammifères sauvages, mammifères domestiques, oiseaux sauvages, oiseaux domestiques, reptiles, insectes et poissons; et le livre second en deux chapitres, astres et plantes. Le chapitre sur les animaux domestiques, par exemple, est formé de douze paragraphes :

1. Origines : création dualiste; modifications légendaires; les chiens et les chats; pourquoi les chiens se plaisent; particularités des chats.

2. Les amours et la naissance : moyens d'assurer la fécondité; incantations; pratiques à la naissance.

3. Le lait; procédés pour l'augmenter; les sorcières et les moyens de s'en préserver; le pouvoir du lait; le beurre maléficié.

4. Erreurs et préjugés : particularités réelles ou supposées; le langage des bêtes; animaux nobles ou méprisés : noms en rapport avec cette idée.

5. Présages et rencontres : augures divers; animaux de couleur noire; les cris; pronostics météorologiques; les bêtes et la chance; les songes.

6. L'homme et ses bêtes; prévenances à leur égard; les bêtes, la religion et les saints; la domestication et le dressage; les bêtes achetées ou vendues; rareté des traitements cruels.

7. Les lutins de l'étable ou de la pâture : leurs noms; l'embrouillement des crins; préservatifs; malices des lutins.

8. Lutins et esprits sous forme animale : animaux trompeurs; se faisant porter; rôdant pour mal faire; les gardiens de trésors.

9. La sorcellerie; les sabbats de chats; les chats noirs; magie et talismans; fascinations et sorcelages; la force prise aux animaux; les chiens charmés.

10. Maladies et médecine : chair dangereuse : emploi médical de parties solides ou liquides; les guérisseurs et les bêtes : procédés divers de prophylaxie ou de guérison.

11. La rage et les bêtes : prophylaxie; patrons des chiens fous; amulettes préservatrices.

12. Contes et légendes : métamorphoses dans les contes; métamorphoses de personnes réelles; animaux loups-garous; le diable et les sorciers; revenants sous formes animales : femmes accouchant d'animaux; contes merveilleux; récits comiques.

On voit que chaque paragraphe constitue un tout; et en consultant le paragraphe correspondant des autres chapitres on obtient une notion exacte d'un cycle déterminé de représentations populaires.

Les documents utilisés sont pour la majeure partie modernes. Cependant M. Sébillot a dépouillé aussi une littérature considérable plus ancienne, depuis la masse énorme des chansons de geste et des romans de chevalerie jusqu'aux écrivains secondaires et petits poètes des XVIIe et XVIIIe siècles. Il est même remarquable combien ce dépouillement a peu donné de matériaux d'un caractère proprement folk-lorique.

Ce n'est que rarement que M. Sébillot a fait appel à la comparaison avec des coutumes et des croyances étrangères : et à mon sens il a eu pleinement raison. Pour être scientifiquement utile, la juxtaposition des parallèles doit être complète; ou bien, mais seulement dans une étude théorique, elle doit servir à montrer que telle représentation ou que tel geste à première vue étranges ou aberrants ne sont pas isolés, ni propres au groupement dont on s'occupe; et dans ce cas il suffira souvent d'utiliser quelques cas typiques, bien caractérisés. Mais dans une encyclopédie du genre de celle que M. Sébillot se propose d'édifier, l'emploi de la comparaison alourdit le volume sans satisfaire aux nécessités de la théorie.

Les croyances populaires françaises actuelles fournissent d'ailleurs moins à la théorie qu'on ne s'y serait attendu : presque pas de traces de totémisme, fort peu de vestiges de zoolâtrie vraie ou de dendrolâtrie : quelques cas assez intéressants d'interdictions religieuses ; des formes plutôt modernes de culte des eaux; des pratiques magiques d'un mécanisme simple; très peu de vestiges de cultes agraires; mais surtout des croyances et des pratiques de détail sans lien bien net avec un ou plusieurs systèmes magico-religieux déterminés. Cependant, parmi celles qui semblent se rattacher à un cycle mythologique caractérisé, je citerai les opinions sur la création dualiste de nombre d'animaux et de

plantes, opinions qui proviennent probablement des apocryphes, lesquels ont christianisé des points de vue existant encore sous leur forme primitive dans le nord de l'Europe, de l'Asie et de l'Amérique.

Sur nombre d'autres points, encore, les deux nouveaux volumes de M. Sébillot fournissent un matériel d'études considérables : et l'on ne peut que souhaiter de voir paraître bientôt le quatrième volume, qui traitera de l'Homme, et qui se terminera par un index développé.

A. van Gennep.

CHRONIQUE

FRANCE

Enseignement de l'histoire religieuse à Paris. — Dans la précédente chronique nous avons reproduit le programme des conférences qui se font cette année (1906-1907) à la *Section des Sciences religieuses* de l'École pratique des Hautes Études. Suivant l'habitude de la Revue nous signalerons également les cours et conférences qui, dans les autres Écoles ou Facultés, se rapportent à nos études.

I. *Au Collège de France.* — M. *Jacques Flach* continue l'étude comparée du Code d'Hammourabi et des lois mosaïques.

M. *A. Le Chatelier* étudie le domaine actuel de l'Islam et sa formation.

M. *G. Bénédite* étudie les représentations figurées dans les Mastabas de l'Ancien Empire.

M. *Ph. Berger* explique des textes relatifs aux premiers prophètes.

M. *R. Dussaud* expose les Mythes et cultes syriens et leur diffusion en Phénicie, en Palestine et dans les milieux gréco-romains.

M. *Rubens Duval* explique le Traité de la Mischna intitulé « Aboda Zara » (le culte idolâtrique) et des extraits des Targoums.

M. *Chavannes* étudie des textes relatifs à la Montagne sainte de l'Orient ou *T'ai chan.*

M. *Jullian* étudie les sculptures gallo-romaines découvertes dans les limites des anciens diocèses de Paris et de Meaux, et la vie religieuse et économique de la Gaule d'après les sculptures.

M. *Sylvain Lévi* continue l'étude du Sûtrâlamkâra.

M. *Lejeal* explique des textes religieux mexicains et étudie la magie, l'astrologie et la sorcellerie dans l'antiquité mexicaine, spécialement au Mexique et au Pérou.

II. *A la Faculté des Lettres.* — M. *Séailles* étudie les méthodes philosophiques et l'idée de Dieu (méthodes subjectives).

M. *Picavet* expose l'histoire générale et comparée des philosophies du moyen-âge, du Ier au VIIIe siècle.

M. *Durkheim* traite de la religion et de ses origines.

M. *Luchaire* expose les rapports de la Papauté avec l'Église sous le pontificat d'Innocent III.

M. *Mâle* étudie l'interprétation de l'Évangile par les artistes français du moyen-âge.

M. *Diehl* traite de la papauté depuis l'avènement de Grégoire le Grand jusqu'à l'an 800.

M. *Debidour* expose l'histoire de l'Édit de Nantes et du protestantisme en France au XVIIIe siècle et l'histoire documentaire des rappports entre l'Église catholique et l'État en France de 1516 à 1789.

M. *Rébelliau* fait l'histoire des idées religieuses en France pendant le premier quart du XVIIIe siècle.

M. *Guignebert* expose l'histoire générale de l'Église chrétienne au IIe et au IIIe siècle.

M. *V. Henry* traite de l'exégèse mythologique appliquée à des textes du Rig-Veda.

D'autre part, la liste des cours et conférences créés à la Faculté des Lettres, après la suppression des Facultés de théologie protestantes, telle que nous l'avons donnée dans notre précédente Chronique, a été complétée par la création d'un cours d'*Hébreu et de langues sémitiques*, dont a été chargé M. *Ad. Lods*.

III. *A l'École des Hautes-Études, section des Sciences historiques et philologiques.* — M. *Desrousseaux* expose des recherches de Mythologie et étudie les Dionysiaques de Nonnus.

M. *Héron de Villefosse* examine les inscriptions religieuses de la Gaule.

M. *Abel Lefranc* étudie l'*Institution chrétienne* de Calvin (édition de 1541).

M. *A. Meillet* explique des textes tirés de l'Avesta.

M. *Mayer Lambert* explique le livre de la Genèse et le livre des Psaumes.

M. *Hartwig Derenbourg* explique des morceaux choisis du « Livre des Deux Jardins » de Abou Schâma.

M. *Clermont-Ganneau* expose l'archéologie hébraïque.

M. *Isidore Lévy* étudie les débuts de l'histoire d'Israël.

M. *Moret* explique des textes égyptiens relatifs aux fondations religieuses et étudie le grand papyrus Harris.

IV. *A l'École du Louvre.* — M. *E. Revillout* étudie les apocryphes du Nouveau Testament écrits en copte et explique divers textes hiératiques et hiéroglyphiques.

Nous reproduisons ici le programme pour 1906-1907 des *Conférences dominicales du Musée Guimet.* Nous avons plaisir à en relater une fois de plus le succès toujours croissant.

1906. 2 décembre. M. *Ed. Naville*. Les temples de Deir-el-Bahari.

(Par exception le jeudi :) 6 décembre. M. *A. Gayet*. Le culte bachique à Antinoé.

9 décembre. M. *H. Hamy*. Croyances et pratiques religieuses des premiers Mexicains.

16 décembre. M. *de Milloué*. La religion primitive de la Chine.

1907. 13 janvier. M. *A. Moret*. Le jugement des morts dans l'Égypte ancienne.
20 janvier. M. *G. Bénédite*. La sépulture d'un haut fonctionnaire memphite de la Ve dynastie.
27 janvier. M. *R. Cagnat*. Figures de Romaines au déclin de la République.
3 février. M. *Homolle*. L'Omphalos de Delphes.
10 février. M. *Sylvain Lévi*. La formation religieuse dans l'Inde contemporaine.
17 février. M. *E. Sénart*. Les origines bouddhiques.
24 février. M. *Salomon Reinach*. Prométhée.

Voici enfin quelques renseignements sur les cours relatifs à nos études qui se font à l'*École des Lettres d'Alger* pendant le premier semestre de l'année 1906-1907.

M. *Léon Gauthier*, chargé du cours de philosophie et d'histoire de la philosophie musulmanes, étudie El-Kindi, El-Farabi et leurs doctrines et explique le *Façl el Maqâl* (Accord de la religion et de la philosophie) d'Ibn Rochd (Averroès).

M. *Fournier*, professeur de langues et littératures anciennes, s'occupe des Lettres de saint Jérôme.

M. *René Basset*, professeur de Langue arabe, continue l'étude de la composition des *Mille et une Nuits* et en explique des morceaux tirés des éditions de Bombay, Beyrout et Boulaq. — Comme directeur de la conférence des Dialectes berbères, M. Basset explique en outre la Relation du Djebel Nefousa.

Enfin M. *Doutté*, chargé du cours complémentaire d'histoire de la civilisation musulmane et de l'histoire des Arabes, explique et commente le *Madkhal* d'Ibn El Hadjdj et fait un cours sur la civilisation au Maroc.

Publications récentes. — *Revue du Monde Musulman*. Le premier numéro de cette nouvelle Revue mensuelle a paru en novembre. Elle est publiée par la Mission scientifique du Maroc, sous la direction de M. Alfred Le Chatelier, professeur de sociologie et sociographie musulmanes au Collège de France. Le comité de rédaction se compose de MM. Houdas, Cl. Huart, H. Saladin, Julien Vinson et Vissière. M. Le Chatelier expose le programme dans une lettre ouverte « A un maître d'école de Medinet el-Fayoum. » Trois ordres d'idées principaux le composent : Histoire et état actuel de l'organisation sociale du monde musulman ; du passé au présent ; — Mouvement contemporain des faits et des idées ; le présent ; — Tendances et orientations : l'avenir. En outre la Revue se propose de donner une bibliographie aussi complète que possible des travaux consacrés au monde musulman, afin de faciliter les recherches à ses lecteurs.

Une telle revue sera nécessairement amenée à s'occuper beaucoup de religion et d'histoire religieuse. A ce titre nous lui souhaitons la bienvenue dans ce

domaine qui nous intéresse tout particulièrement. Mais elle n'est pas spécialement une revue d'histoire religieuse. Elle entend étudier et faire connaître le monde musulman sous tous ses aspects et dans les pays si divers où l'Islam a pénétré. Elle se place au point de vue sociologique, tout en déclarant ne pas vouloir faire de politique. Le sommaire de la première livraison — la seule que nous ayons sous les yeux en écrivant ces lignes — en fait foi : après la lettre ouverte déjà mentionnée, de M. Le Chatelier, M. *Paul Bernard* traite de L'enseignement primaire des indigènes musulmans de l'Algérie, M. *Julien Vinson* décrit le Mouvement Swadeçi, M. *Antoine Cabaton* donne des Notes sur l'Islam dans l'Indo-Chine française, M. *A. Le Chatelier* consacre un grand article à Aga Khan, le chef de la communauté des Khodjas (Chiites ismaïliens de la branche persane dans l'Inde), où il montre les étapes qui ont conduit ces Ismailiya contemporains à l'avant-garde du mouvement musulman des Indes ; notre collaborateur M. *A. L. M. Nicolas* publie des documents sur la constitution en Perse et M. *Farjenel* parle du Japon et de l'Islam. A la suite de ces articles viennent de nombreux renseignements groupés sous les rubriques : Notes et nouvelles, La presse musulmane, Les livres et les revues, Bibliographie.

Cette revue nous paraît appelée à rendre de grands services. Il est étonnant qu'elle n'existe pas déjà depuis longtemps. Dans un pays comme la France qui compte un si grand nombre de sujets musulmans et dont l'avenir dépend pour une si large part des dispositions que les populations musulmanes éprouveront à son égard, il est stupéfiant que l'on ne se soit pas davantage inquiété jusqu'à présent de mieux connaître ces populations et de mieux se faire apprécier d'elles, autrement qu'en les soumettant à un régime de servitude ou en ayant la prétention de leur apporter la civilisation française sous la forme qui justement leur est le plus antipathique, celle des missions catholiques.

La *Revue du Monde Musulman* a donc une fort belle œuvre à accomplir, à la fois en France et dans les pays de l'Islam. Elle est publiée par M. Leroux, éditeur, 28 rue Bonaparte. L'abonnement est de 20 fr. par an pour Paris et de 25 fr. pour l'Union postale.

*
* *

M. *A. de C. Motylinski* a publié en 1905, à Alger, un mémoire fortement documenté sur *Le nom berbère de Dieu chez les Abadhites*. M. *René Basset* signale avec éloge ce travail dans le « Bulletin de la Société archéologique de Sousse » (1905, 2e semestre). La formule *Bism en Iakouch* « au nom de Iakouch » a induit certains commentateurs du géographe El-Bekri à supposer qu'il s'agissait ici d'un dieu berbère qui serait un succédané de Bacchus, nommé aussi Iacchos. M. Basset repousse cette interprétation, adoptée par Dozy et par Lefébure, de même que le rapprochement avec les Bakax proposé par M. Monceaux. Le nom Iakouch, Iouch, vient de l'arabe et signifie : « celui qui donne », « le généreux ». Il est d'origine musulmane et doit avoir été employé à l'origine de la conversion des Berbères comme synonyme d'Allah.

Tout ce qui concerne la religion des Berbers est encore terriblement obscur. Aussi attendons-nous avec impatience la publication que M. René Basset prépare depuis plusieurs années sur ce sujet.

*
* *

M. *Gabriel Ferrand* a publié dans le *T'oung-pao* (Série II, v. VII, n° 1) et en tirage à part chez Brill, à Leyde, une étude sur *Le Dieu Malgache Zanahari*. Par une série de déductions d'ordre phonétique il montre que le Zanahari malgache est une forme dérivée du tiam Yan-harĕi = malais Yan-hări, qui signifie : dieu soleil, dieu du jour. Les conséquences historiques de cette dissertation phonétique sont importantes. Car le tiam *harĕi* et le malais *hări* sont une forme sanscritisée d'un phonème malais. Les Malais qui ont importé à Madagascar le dieu Zanahari avaient donc été déjà hindouisés. M. G. Ferrand en conclut que la date de leur migration est par conséquent postérieure à l'ère chrétienne. Il se promet de revenir sur cette question.

*
* *

M. *Ch. Bruston*, doyen de l'ancienne Faculté de théologie de Montauban, a publié chez Fischbacher une brochure intitulée *L'histoire sacerdotale et le Deutéronome primitif* (pet. in-8° de 40 p. ; prix : 1 fr. 50). Il y reprend une thèse qui lui tient à cœur, l'antériorité de l'histoire sacerdotale par rapport au Deutéronome parmi les éléments constitutifs de l'Hexateuque biblique. Comme il identifie le Deutéronome avec le Livre de la Loi retrouvé dans le temple de Jérusalem sous le règne de Josias et le fait remonter au milieu du VIIe siècle ou peut-être même à la fin du VIIIe, il en résulte que l'histoire sacerdotale date au moins du VIIIe siècle avant notre ère. Certaines des objections de M. Bruston contre la théorie de Graf-Reuss-Wellhausen méritent d'être prises en considération, mais nous doutons que l'on suive l'auteur dans les conclusions qu'il en tire. Car ces objections de détail n'ont toute leur valeur que si l'on considère les documents (histoire sacerdotale et Deutéronome) comme des textes composés une fois pour toutes sous une forme intangible, soustraite aux remaniements. Et elles ne sauraient contrebalancer le poids de l'argument fondamental en ces matières : savoir le désaccord complet entre l'état du culte auquel s'applique le code sacerdotal et l'état du culte tel qu'il était pratiqué avant l'exil.

*
* *

Notre collaborateur, M. *René Dussaud* a publié dans la « Revue de l'École d'Anthropologie de Paris » (avril 1906), puis en tirage à part chez l'éditeur Alcan, le résumé d'une série de dix conférences qu'il a faites à l'École d'Anthropologie, au commencement de cette année, sur *La civilisation préhellénique dans les Cyclades*, lesquelles font suite à la série de 1905 sur *La Troie homérique*

et les découvertes récentes en Grèce. On y trouvera notamment des renseignements relatifs au temple-caverne sur le Cynthe, à Délos.

Dans une communication à la Société d'Anthropologie, du 15 février 1906, reproduite dans les « Bulletins et Mémoires » de la Société, M. Dussaud a fait ressortir les faits importants qui se dégagent des *Fouilles récentes dans les Cyclades et en Crète.* Toute la dernière partie de cette très intéressante communication est consacrée aux documents religieux mis à jour. L'auteur dit avec raison qu'ils ouvrent un chapitre nouveau de l'histoire des religions : « ils replacent la mythologie crétoise dans la réalité d'où les conteurs l'avaient tirée ».

Dans une autre communication présentée à la séance du 3 mai M. Dussaud a développé quelques exemples typiques de *La matérialisation de la prière en Orient.* La prière ne se transmet pas seulement par la parole. Quand on suppose la puissance invisible à laquelle elle est adressée, se matérialisant ou s'incorporant dans certains objets, il suffit de matérialiser la prière, c. à. d. de l'associer par un procédé quelconque à un objet matériel, puis de mettre cet objet en contact avec ceux qui renferment ou représentent la puissance invisible, pour que celle-ci en subisse l'action. Des faits de ce genre existent dans toutes les religions.

J. R.

∴

M. *F. Farjenel* a publié, dans la collection du Collège libre des Science sociales un ouvrage sur « *La morale chinoise, fondement des sociétés d'Extrême-Orient* » (1 vol. 8°, Giard et Brière, 1906). Ce livre touche par bien des côtés aux questions d'histoire proprement religieuses : aussi empruntons-nous à la *Revue critique* les passages essentiels du compte-rendu qu'y donne de cette œuvre de vulgarisation M. Maurice Courant. L'auteur expose les principes de la société chinoise ; avec raison, il y trouve comme idée dominante la piété filiale dont le culte des ancêtres est l'expression tangible. L'exposé est clair et, n'ayant pas de caractère technique, reste un peu superficiel ; il est toutefois de nature à donner en somme quelques idées justes au lecteur. On y rencontre malheureusement diverses erreurs, dont les unes sont, je le veux bien, de simples inadvertances... D'autres erreurs, plus graves, tiennent peut-être à la méthode même : c'est ainsi que dans le chapitre X, la *Morale moderne*, M. Farjenel ignore les travaux de M. De Groot, et spécialement son *Sectarianism* ; par contre il fait dans la société primitive une place bien large et bien nette à l'Assyrie (*Rev. Crit.*, 12 novembre).

L'Histoire des Religions à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres

Séance du 14 octobre 1906. — M. *Homolle* communique une lettre de M. Replat, architecte de l'École française d'Athènes, qui annonce l'achèvement des travaux du Trésor des Athéniens à Délos.

Séance du 26 octobre. — M. *Heuzey* étudie les origines chaldéennes du monstre à tête de serpent dont une mission allemande a retrouvé les grandes figures, modelées en couleur sur les briques émaillées des murs de Babylone. Cet animal, vraiment apocalyptique, est beaucoup plus ancien que les murailles de Nabuchodonosor. M. Heuzey en avait déjà signalé le prototype, figuré plus de vingt siècles auparavant, sur un vase en pierre et sur un cachet rapportés par M. de Sarzec et portant le nom de Goudéa. Sur ces monuments, le dragon chaldéen est consacré au dieu Nin-ghis-zida, qui était le patron personnel de Goudéa. Le cachet, en particulier, représente ce dieu avec deux serpents qui lui sortent des épaules. M. Heuzey suit les transformations du même type à travers l'époque babylonienne, surtout sur la série des galets de bornage découverts par M. de Morgan. A Babylone, les dragons sacrés formaient une paire d'animaux fantastiques consacrés aux deux grands dieux de la cité, Mardouk et Nébo. Le commandant Cros a retrouvé aussi, dans sa mission en Chaldée, un cachet babylonien, où l'on voit un seul dragon adoré sur un autel et portant à la fois les symboles réunis des deux divinités (C. R. d'après la *Rev. Crit.*, 9 nov. 1906).

Séance du 2 novembre. — M. *Cagnat* lit une note de M. A. Merlin, directeur des antiquités de la Tunisie. M. Merlin y annonce la fin des fouilles de M. le capitaine Benet à Bulla Regia. Parmi les résultats de ces fouilles, il mentionne la découverte d'un édifice situé dans un angle de ce qui devait être le forum de la ville. Ce monument comprend des portiques entourant une cour dallée, et trois chambres juxtaposées. Dans celle du milieu se trouvaient trois statues d'Apollon, de Cérès et d'Esculape. D'après des inscriptions recueillies dans les autres chambres il apparaît bien que ces trois dieux devaient être vénérés dans ce temple comme les protecteurs de la cité. Ces inscriptions mentionnent encore d'autres monuments, parmi lesquels un temple de Diane.

M. *M. Holleaux*, directeur de l'École française d'Athènes, résume les découvertes faites à Délos par les membres de l'École, grâce à la libéralité de M. le duc de Loubat. Mentionnons, parmi les résultats de ces fouilles, la mise au jour d'un monument circulaire qui paraît avoir été consacré au culte d'un héros archégète d'une famille athénienne — et parmi les inscriptions nouvellement tracées, celle d'une stèle où sont énumérés tous les sacerdoces de Délos à l'époque de la seconde domination athénienne.

Séance du 9 novembre. — M. *Clermont-Ganneau* étudie un groupe de légendes antiques relatives à l'alouette huppée. Ces légendes sont d'origine orientale et on suit leur trace chez Ésope, Aristophane, Théocrite, et, plus tard, dans des documents syriaques. M. Clermont-Ganneau signale en particulier la légende d'après laquelle l'alouette aurait été le premier être créé et aurait enseveli son père dans sa propre tête : cette légende aurait pour origine l'explication mythique de la huppe qui se dresse sur la tête de l'oiseau.

P. A.

BELGIQUE

Franz Cumont : Les *Mystères de Sabazius et le Judaïsme* (Paris, Picard, 17 p. ; extrait des « Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres », 1906, p. 63). Courte et substantielle notice, dans laquelle M. Cumont, revenant sur un sujet qu'il a déjà traité dans la « Revue de l'Instruction publique en Belgique » (1897), montre que le Sabazius phrygien dut être assimilé en Phrygie même au κύριος Σαβαώθ (Jahvéh Zebaoth) des Juifs, par suite de la transplantation de nombreuses familles juives de Babylonie en Phrygie et en Lydie, vers l'an 200 av. J.-C., par Antiochus le Grand. Ces Juifs exercèrent une influence monothéiste sur les populations païennes, à laquelle il faut rattacher le culte déjà connu du θεὸς Ὕψιστος. Mais ils accommodèrent aussi leur religion à celle des païens. Les mains votives, avec disposition des doigts comme dans la bénédiction dite latine, appartiennent au culte de Sabazius et sont de provenance sémitique. Enfin c'est l'influence juive sur les doctrines des Mystères de Sabazius qui explique la valeur particulière des purifications que l'on y célébrait ainsi que la signification jusqu'à présent assez obscure de la célèbre fresque du tombeau de Vincentius, dans la catacombe de Prétextat.

Les observations de M. Cumont sont très intéressantes. Pour leur donner toute leur portée, il serait utile de préciser davantage la date des inscriptions et des textes sur lesquels on se fonde. C'est ainsi seulement que l'on pourra établir jusqu'à quel point le syncrétisme judéo-phrygien, attesté au IIIe siècle de notre ère, remonte à plusieurs siècles en arrière.

Notre collaborateur le comte *Goblet d'Alviella* vient de publier chez Weissenbruch, à Bruxelles, un beau volume intitulé : *A travers le Far West, Souvenirs des États-Unis* (gr. in-8 de 236 p.). Il y raconte les impressions qu'il a éprouvées en visitant les États-Unis en 1905, vingt-quatre ans après le premier séjour qu'il fit dans ce pays. Comme il fallait s'y attendre de la part d'un voyageur tel que lui, une bonne part est faite dans ce livre au côté religieux de la vie américaine. Nous signalerons particulièrement le chapitre sur les Mormons, sur les Indiens des Pueblos et l'appendice sur le Progrès religieux aux États-Unis.

J. R.

ANGLETERRE

Le fascicule d'octobre du *Nineteenth Century* renferme un article de l'évêque de Madras sur *The Village Deities of South India*. On y trouvera un nombre

assez considérable de détails sur des cultes locaux qui paraissent de formation indigène. Il sera bon de faire des réserves sur les hypothèses que présente l'auteur relativement à l'origine de certains rites, en particulier des éléments du sacrifice.

Dans le même numéro, M. Vambery étudie, avec la documentation nombreuse et pittoresque qui lui est habituelle, le mouvement panislamique dans certains pays musulmans et la situation des puissances européennes en présence de cette tenace inassimilation.

Dans *la Contemporary Review* (décembre 1906), notre collaborateur le professeur Morris Jastrow consacre un article attrayant à l'étude d'un *Job babylonien*. C'est le roi de Nippur, Tabi-utul-Bel, dont l'histoire est contée sur plusieurs briques de la bibliothèque d'Assourbanipal. Cette histoire présente de frappantes ressemblances d'intention, de composition et même de détail littéraire avec le livre de Job. Elle montre, comme le récit biblique, la misère de l'homme et aussi le bonheur final du juste qui, au milieu de ses angoisses et malgré l'âpreté de ses plaintes, n'a pas désespéré de la justice divine. Ce livre, d'après l'importance qui paraît y être donnée au culte de Mardouk, peut être daté des environs de l'an 2000 av. J.-C., c'est-à-dire de l'époque où Mardouk avait la suprématie dans le panthéon babylonien.

ALLEMAGNE

Notre collaborateur M. A. Loisy signale, dans la *Revue critique* (n° 39) une étude du P. Vincenz Zapletal, intitulée : *Der biblische Samson* (Fribourg, Gschwend, 1906, 8°, 80 pages). Cette étude est, dit-il, nouvelle et intéressante ; elle contient une bonne traduction des textes cités, des remarques originales sur le caractère métrique, et décèle de la part de son auteur un scepticisme assez justifié à l'égard des interprétations mythologiques tentées jusqu'à ce jour sur cette curieuse légende.

*
* *

Les fasc. 3 et 4 du t. IX de l'*Archiv für Religionswissenschaft* ont paru en un seul volume en novembre. En voici le sommaire : *I. Goldziher*, Die Bedeutung der Nachmittagszeit im Islam ; *A. von Domaszewski*, Die Jupitersäule in Mainz ; *Salomon Reinach*, Ἄωροι βιαιοθάνατοι ; *Fr. Cumont*, Jupiter summus exsuperantissimus ; *Marie Gothein*, Der Gottheit lebendiges Kleid ; *K. Holl*, Die Entstehung der Bilderwand in der griechischen Kirche ; *H. Braun*, Leichenbestattung in Unteritalien ; *A. Thomsen*, Orthia ; *R. M. Meyer*, Mythologische Fragen. Ce volume contient encore cinq bulletins : sur l'Indonésie, par M. *Juynboll* ; l'Ethnologie russe, par M. *L. Deubner* ; sur la religion des Indiens Cora (Mexique), par M. *K. Th. Preuss* ; sur la religion égyptienne, par

M. A. *Wiedemann* ; et sur l'ancienne religion sémitique et la religion israélite et juive, par M. *Fr. Schwally*.

*
* *

Il s'attache un trop vif intérêt aux moindres publications de M. Hermann Oldenberg pour que nous ne mentionnions pas ici, ne fût-ce que sous forme d'indication bibliographique, la récente publication à la librairie J.-G. Cotta, de Stuttgart, de deux discours du célèbre indianiste. De ces deux discours, réunis sous le titre : *Indien und die Religionswissenschaft* (III. 59 p. gr. 8°), le premier, *Die Erforschung der altindischen Religionen im Gesamtzusammenhang der Religionswissenschaft*) a été lu au Congrès international des Arts et Sciences de Saint-Louis (1904) ; le second est un discours de rectorat : *Ueber Göttergnade und Menschenkraft in den indischen Religionen*.

*
* *

M. *Kehr*, directeur de l'Institut historique prussien à Rome, vient de publier à Berlin (Weidmann, 1906) le premier volume d'un répertoire général des lettres émanées de la chancellerie pontificale antérieurement à l'avènement d'Innocent III. Dans un article paru dans les *Göttingische gelehrte Anzeigen* (1906, fasc. 8), M. Kehr expose le plan qu'il a adopté pour cette très considérable publication. Il a préféré le classement par diocèses au classement chronologique que les progrès de la science peuvent plus rapidement modifier. Le tome I est naturellement consacré au diocèse de Rome (*Regesta pontificum Romanorum* — avec le sous-titre provisoire : *Italia pontificia, sive repertorium privilegiorum et litterarum a Romanis pontificibus ante annum MCLXXXXVIII Italiae ecclesiis monasteriis, civitatibus singulisque personis concessorum*.

AUTRICHE-HONGRIE

Nous empruntons au *Muséon* (VII, n. 1-2) l'annonce et les principaux détails du programme d'une nouvelle Revue, *Anthropos*, revue internationale et linguistique (Directeur P. Guill. Schmidt, S. V. D., Maison de Mission Saint-Gabriel, près Vienne, Autriche, Prix d'abonnement 15 fr., réduction de 50 0/0 pour les missionnaires). Cette nouvelle revue sera entièrement l'œuvre des missionnaires catholiques. Le Père P. G. Schmidt les convie à une besogne purement ou principalement descriptive, les met en garde contre les « amples théories » et même contre les « comparaisons étendues », les « données trop générales ». Les missionnaires sont invités à apporter dans leurs recherches un « esprit attentif, nous dirons même un religieux respect, pour tout ce qui se présente comme un fait ». Il ne faut, continue le P. Schmidt, ni amoindrir, ni augmenter, par une tendance d'apologie religieuse, un fait avéré ». A la fin du

programme; il engage d'ailleurs ses collaborateurs éventuels à étudier, en des monographies précises, non seulement une peuplade en général, mais des individus en particulier et surtout ceux que quelque supériorité intellectuelle ou morale met en évidence.

Un « questionnaire pour les recherches ethnologiques » est annexé au programme. La revue sera internationale; chacun y pourra écrire sa langue. D'ores et déjà de nombreux articles sont promis, et un grand nombre de prélats ont apporté à l'*Anthropos* le témoignage de leur sympathie.

ESPAGNE

Nous avons reçu le premier fascicule — le premier volume serait plus juste — d'une importante revue trimestrielle, la *Cultura española*, publiée à Madrid. Elle se propose de continuer, avec une collaboration beaucoup plus nombreuse et dans des conditions matérielles qui lui permettent de plus vastes ambitions, l'œuvre nécessaire de méthode et d'action scientifique entreprise il y a quelques années en Espagne par la *Revista de Aragón*. La rédaction de ce nouveau périodique groupe déjà quelques-uns des éléments les plus vivants de la science espagnole actuelle : MM. Ramon Menendez Pidal, Rafael Altamira, Gabriel Maura, E. Ibarra, Gomez de Baquero, R. D. Perez, V. Lamperez, P. Longas Bartibas, Miguel Asin, Gomez Izquierdo, Julian Ribera, Severino Aznar, A. de Berneie, Cecilio de Roda, Elias Tormo y Monzo, le Dr Surbled, etc. ont collaboré à ce premier numéro et la seule présence de leurs noms en ce sommaire justifie pleinement les affirmations du programme liminaire : la *Cultura española* apparaît bien comme « dégagée de toute compromission de partis et libre de tout exclusivisme d'école ». Elle ne comporte pas encore de rubrique « Science des religions », mais l'extension de la section « philosophie » est déjà de bon augure pour nos études. C'est en effet dans cette section que nous trouvons les premières pages d'une très solide étude de M. Miguel Asin sur la « psychologie de l'extase chez deux grands mystiques arabes, Algazel et Mohidin Abenarabi ». Nos lecteurs connaissent bien le nom de M. Asin dont les beaux travaux sur Algazel et les sources musulmanes de la scolastique médiévale font autorité; c'est à lui et à M. Gomez Izquierdo qu'est confiée la direction du département philosophique dans la *Cultura española*.

P. A.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME CINQUANTE-QUATRIÈME

ARTICLES DE FOND

MÉLANGES ET DOCUMENTS

REVUE DES LIVRES

Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.



